

Universidade Federal de Rio de Janeiro
Museu Nacional
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

**Santos e nação: *crianceros* católicos na fronteira austral argentino-chilena
(Neuquén)**

Rolando Jesús Silla

2005

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**Santos e nação: *crianceros* católicos na fronteira austral argentino-chilena
(Neuquén)**

Autor: Rolando Jesús Silla

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Professor Otavio Velho

Rio de Janeiro
Setembro de 2005

**Santos e nação: *crianceros* católicos na fronteira austral argentino-chilena
(Neuquén)**

Autor: Rolando Jesús Silla
Orientador: Prof. Otavio Velho

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Aprovada por:

Presidente , Prof. Otavio Velho

Prof. Giralda Seyferth

Prof. Federico Neiburg

Prof. Carlos Steil

Prof. Emerson Giumbelli

Rio de Janeiro
Setembro de 2005

Silla, Rolando Jesús

Santos e nação: *crianceros* católicos na fronteira austral argentino-chilena (Neuquén)/Rolando Jesús Silla – Rio de Janeiro: UFRJ/PPGAS,2005

X, 234f: il, 31 cm

Orientador: Otavio Velho

Tese (doutorado) – UFRJ / Museu Nacional/Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, 2005

Referências Bibliográficas: 221-234

1. Antropologia. 2. Religião. 3. Fronteira. 4. Nação. 5. Folclore. 6. Música. I. Velho, Otavio. II. Universidade Federal de Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. III. Santos e nação: *crianceros* católicos na fronteira austral argentino-chilena (Neuquén).

Santos e nação: *crianceros* católicos na fronteira austral argentino-chilena (Neuquén)

Autor: Rolando Jesús Silla

Orientador: Prof. Otavio Velho

Resumo da Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Nesta tese doutoral abordaremos alguns processos relativos à criatividade cultural em contextos habitualmente considerados “tradicionais”. Sobre como populações reinterpretem e recreiam suas formas de existência, de pensar e de atuar sobre o mundo no qual habitam, e como este habitar se dá nem tanto a partir de qualidades e categorias claras e distintas e sim, e pelo contrário, a partir de ambigüidades e a polifonia. Para isso faremos insistência no uso das praticas religiosas e musicais, e no processo de reinvenção e/ou reinterpretação destas atividades. Nosso universo de estudo é uma série de localidades e paragens rurais da denominada Zona Norte ou Alto Neuquén, departamento Minas, província do Neuquén, na República Argentina, população conhecida como *crianceros*. Veremos como o Estado nacional e o provincial, assim como a Igreja Católica, mas também Evangélicas e Pentecostais, através de agentes de diferente índole permeiam, transformam, mas em algumas oportunidades também lutam por conservar muitas das tradições e pautas culturais que vamos analisar. Esta interrelação entre os *crianceros* e os denominados *de fora* (agentes de força pública, sacerdotes e pastores, professores, médicos, etc.) é no que aprofundaremos, e nos permitirá vislumbrar os processos de criatividade cultural.

Palavras-chave: catolicismo; fronteira. nação, invenção, tradição

Rio de Janeiro
Setembro de 2005

**Saints and Nation: Catholic *Crianceros* in the Chilean- Argentinean Southern
Frontier
(Neuquén)**

Autor: Rolando Jesús Silla
Orientador: Prof. Otavio Velho

Abstract da Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

This doctoral dissertation considers cultural creativity in contexts often seen as “traditional”. The universe of study is a set of villages and rural sites of the area called *Zona Norte* or High Neuquén, Department of Minas, Province of Neuquén, Argentina, a population known as *crianceros* (“breeders”). The focus is placed on different religious and musical practices, and processes of reinvention and reinterpretation of those activities. The national and provincial State, as well as the Catholic Church, through different types of agents, permeate, transform, but at times also struggle to maintain many of the traditions and cultural standards of those communities. The analysis of the relation between *crianceros* and those called “outsiders” (*de afuera*), agents of State security, clergy, teachers, doctors, etc., allows for an understanding of processes involving cultural creativity. Peoples reinterpret and recreate their ways of existence, of thinking, and of acting upon the world they inhabit, beginning not from pristine and distinct categories but, rather, from ambiguity and polyphony.

Keys Words: Catholicism. Frontier. Nation. Invention. Tradition.

Rio de Janeiro
Setembro de 2005

Santos y nación: *crianceros* católicos en la frontera austral argentino-chilena (Neuquén)

Autor: Rolando Jesús Silla
Orientador: Prof. Otavio Velho

Resumen da Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Esta tesis de carácter doctoral refiere a algunos procesos relativos a la creatividad cultural en contextos habitualmente considerados “tradicionales”. Sobre como poblaciones reinterpretan y recrean sus formas de existencia, de pensar y de actuar sobre el mundo en el cual habitan; y de como ese habitar se da no tanto a partir de categorías claras y distintas sino a partir de ambigüedades y la polifonía. Para ello focalizaremos en diferentes prácticas religiosas y musicales, y en procesos de reinención y/o reinterpretación de estas actividades. Nuestro universo de estudio es una serie de localidades y parajes rurales de la denominada Zona Norte o Alto Neuquén, departamento Minas, provincia de Neuquén, en la República Argentina, población conocida como *crianceros*. Veremos como el Estado nacional y provincial así como la Iglesia Católica, a través de agentes de diferente índole permean, transforman, pero también en algunas oportunidades luchan por conservar muchas de las tradiciones y pautas culturales que vamos a analizar. Esta interrelación entre los *crianceros* y los denominados *de afuera* (agentes de la fuerza pública, sacerdotes y pastores, maestros, médicos, etc.) es en lo que profundizaremos, y lo que nos permitirá vislumbrar los procesos de creatividad cultural.

Palabras-clave: catolicismo; frontera, nación, invención, tradición

Agradecimentos

A orientação e o apoio recebidos pelo Prof. Otavio Velho foram inestimáveis, acima de tudo por sua constante assessoria, generosidade intelectual e compreensão dos problemas e limitações pessoais que ocorreram no transcurso destes quatro anos. Sua crença na possibilidade de inovação, em uma disciplina que às vezes dá a sensação que só pode repetir coisas já ditas, e sua insistência em tentar inovar e assumir riscos, além daqueles que este trabalho tenha conseguido ou não, mudaram minha maneira de ver a disciplina. Da mesma forma, as discussões e os debates encetados com professores e companheiros de curso do Museu Nacional-PPGAS foram de grande ajuda e alento para terminar esta investigação. Em especial, os cursos feitos com Eduardo Viveiros de Castro e Aparecida Vilaça, e o oferecido pelos professores Federico Neiburg e Marcos Bezerra. As recomendações posteriores de Federico Neiburg junto à Prof^a Giralda Seyferth, em ambas as provas de qualificação, também foram muito importantes para terminar de escrever esta tese.

Os cursos de leitura a cargo de Otavio Velho foram muito estimulantes no debate e ajudaram a inserir-me na forma de pensar do Programa. Nesse sentido, foi interessante o diálogo com os alunos do Programa; em especial e com o risco de esquecer alguém, com Emerson Guimbelli, Amir Geiger, Juarez, Marco Tromboni, Sergio Brisac, Eloísa Martin, Flavia Pires, Fernanda e Alexandra. A redação da tese também foi beneficiada pelas discussões que mantivemos na oficina de texto com Horacio Sívori, Virginia Vechioli, Mariana Público, Laura Masson e Laura Zapata no Instituto de Desenvolvimento Econômico e Social, em Buenos Aires. Em especial, Laura Zapata ajudou-me a clarificar muitas idéias em relação às *cantoras*. A Juan Pablo Pizzi devo a realização do desenho dos mapas que ilustram o texto desta tese, assim como a formatação geral. A Laura Carneiro agradeço a tradução para o português, e a Silvina Bustos e a Malu Resende, a revisão.

Em minha condição de migrante temporário no Rio de Janeiro, o acompanhamento de muitos companheiros foi inestimável, não só no aspecto profissional mas também afetivo. Em especial queria citar Fernando Rabossi e Daniela, Roman, Favio Mura e Alexandra, Pablo Semán, Evangelina Mazur e Sergio Chamorro, Hernan Gomez, Octavio Bonet e Tatiana Bacal, Silvina Bustos e Pablo Rei, Andrea Lacombe e Carolina Ausserer.

A Tânia Ferreira estou imensamente agradecido por fazer com que a burocracia não fosse uma barreira insuperável em minha vida; como também a Carla Regina, da Biblioteca, e ao Prof. Carlos Fausto, em seu caráter de Coordenador de Ensino.

A primeira metade da investigação foi financiada por uma bolsa do Conselho Nacional de Investigações Científicas e Técnicas (Argentina) e parte do trabalho de campo realizado em Neuquén, por um subsídio do Programa de investigações socioculturais no Mercosul, coordenado por Elizabeth Jelin, a quem também devo o meu agradecimento, fundamentalmente pelo interesse e pelo apoio que este projeto despertou em sua equipe. A bolsa da CAPES, assim como alguns auxílios de pesquisa do Museu Nacional serviram para terminar meus últimos anos de doutorado, o trabalho de campo e a redação da tese. Com relação ao financiamento, é necessário agradecer a Rosana Guber do IDES e a Leopoldo Bartolomé da Universidade Nacional de Missões, que sempre estiveram dispostos a me apoiar na apresentação de toda bolsa ou subsídio que surgia, preocupados com o fato de que pudesse terminar a minha formação.

Esta tese tampouco poderia ter-se realizado sem o consentimento dos próprios habitantes do interior neuquino. Por essa razão, é necessário agradecer muito especialmente, pelos dados que me foram oferecidos, aos padres Hernán Ingelmo de Neuquén, e Pedro da missão Chos

Malal, os quais me permitiram acessar o arquivo da paróquia, assim como ao Irmão Pedro de Andacollo; a Marta Godoy e José Córdoba de Chos Malal; a Isidro Belber do Museu de Arbol em Huinganco; e aos habitantes de Las Ovelhas em geral, mas muito especialmente a Vicente Godoy e María Luisa Medel, a Cesar Seró e Carmen Salinas, a Tino Monks e sua família, a Marcelo Muñoz e sua esposa Silvina, assim como a Waldo Medel, Basilio Godoy e sua esposa Silvia. Em Matancilla, o trabalho de campo teria sido impossível de ser realizado sem o apoio logístico dos professores Daniel Rojas e Maria Esther, em função do interesse que demonstraram por minha investigação, assim como o apoio proporcionado pelo intendente de Varvarco, Tono Valdes. De Roberto Gebaudo sempre vou sentir saudades de nossas aventuras pelas montanhas, assim como das sábias palavras de Tono Vasquez que junto com Felicinda foram muito bons amigos em La Matancilla e em Varvarco. Todos eles me receberam muito amavelmente, hospedaram-me e me ofertaram a sua confiança; e sem praticamente me conhecerem, fizeram com que eu me sentisse como em minha própria casa.

Indice

Agradecimientos	vii
Introducción	1
Capítulo 1. El <i>criancero</i> y <i>el de afuera</i>	17
La invasión Argentina al Alto Neuquén	18
El <i>pasado a Chile</i>	28
Actualidad de la ambigüedad étnica	36
Relaciones de amistad: contrabando	42
Relaciones de enemistad: robo	43
Aventura	45
<i>Los de afuera</i>	47
El maestro como agente de desarrollo	53
Capítulo II. Las <i>cantoras</i>	69
Las letras del bricoleur	74
La temática femenina	78
Sobre lo relativo del complejo honor-vergüenza	80
Violencia familiar	83
<i>Cantoras</i> y censura	91
Innovación de la tradición	93
Capítulo III. Santos y contrabandistas	96
La evangelización	101
La llegada de la imagen de San Sebastián a Las Ovejas	109
San Sebastián reportaba un saldo negativo para la economía argentina	111
Sebastián, santo protector de los contrabandistas	114
¿Visibilidad o invisibilidad de las relaciones intercordilleranas?	117
Tiempo religioso y nación	123
Dos naciones, dos santuarios	131
Capítulo IV. Fiesta y turismo: pureza perdida en el norte neuquino	138
La <i>comisión</i> como instrumento de transformación de la relación entre los santos y los hombres	139
Un análisis de la diversión	147
La fiesta como promotora del desarrollo económico	154
San Sebastián y el retorno a la economía transfronteriza	160
Turismo y pureza perdida	163
Intolerancia y cooperación evangélica	175
La multivocalidad contrastada	180

Capítulo V. San Sebastián global. Multilocalidad, peregrinaciones y milagro	185
Sebastián, santo de los migrantes del Alto Neuquén	188
Rafael	192
Amadeo	195
Matrimonio Purrán	199
Los santos no curan, el Pastor si	212
Conclusiones	214
Bibliografía	218

Introdução

Nesta tese, abordaremos alguns processos relativos à criatividade cultural, sobre como determinadas populações reinterpretem e recriem suas formas de existência, de pensar e de atuar no mundo em que habitam, e como esse habitar se constrói não apenas a partir de qualidades e categorias claras e distintas, mas também – e pelo contrário – a partir de certas ambigüidades e da polifonia. Para isso, enfatizaremos o uso das tradições, principalmente religiosas e musicais, e o processo de reinvenção e/ou reinterpretação dessas atividades. Conceitualmente, daremos prioridade à idéia de invenção, não na sua acepção de falsidade ou ficção, mas sim na sua acepção positiva, isto é, a de fenômenos e de processos que, em diálogo com invenções já existentes, geram algo novo; com características às vezes diferentes daquelas das invenções anteriores. Assim o fizeram e desenvolveram – com diferentes nuances a serem analisadas por nós ao longo deste trabalho, através de apoio ou crítica – Roy Wagner (1981), Edward Shils (1981), Benedict Anderson ([1983]2000), Eric Hobsbawn ([1983]1991), Abu-Lughod (1988), Jean Jackson (1989) e Marshall Sahlins (1999). Nem sempre estes autores utilizam de forma explícita o termo invenção; alguns deles priorizam a noção de tradição, mas o desenvolvimento que fazem do problema está colocado naquele sentido.

Nosso universo de estudo é uma série de localidades e de paragens rurais da denominada Zona Norte ou Alto Neuquén, departamento Minas, província do Neuquén, na República Argentina. População conhecida como *crianceros*: produtores rurais voltados para o mercado, com uma heterogeneidade social ampla que abrange desde aparcerados precários até produtores com um certo grau de capitalização (GESA, 1993:XXVI). Uns poucos também se dedicam à busca manual de ouro e são denominados *pirquineros*.¹ Em linhas gerais, tanto a atividade pecuária quanto a *pirquinera* combinam-se com o emprego público ou, pelo

¹ No início do século XX, a região teve um certo apogeu em relação à exploração de ouro. Isto gerou um fluxo de população chilena do Norte do Chile (IV Região), que se instalou nessa zona do Neuquén, dedicando-se à

menos, com algum outro tipo de assistência do Estado provincial ou, em menor medida, nacional (por exemplo, sacola de mantimentos, garrafão de gás, subsídios etc.). Entretanto, essas populações de *crianceros* não estão sós nem isoladas. Veremos como as agências estatais, nacional e provincial, e os agentes da Igreja Católica, mas também os das igrejas evangélicas e pentecostais, permeiam e transformam – embora em alguns casos também lutem por conservarem – muitas das tradições e das pautas culturais que vamos analisar. A inter-relação entre os *crianceros* e os denominados *de afuera* (agentes da força pública, sacerdotes e pastores, professores, médicos etc.) constitui o foco que nos permitirá vislumbrar os processos de criatividade cultural.

O problema acima exposto está formulado a partir do meu trabalho de campo em Neuquén, muitas vezes realizado com diferentes propósitos, ao longo dos últimos dez anos. Em janeiro de 1995, fiz a minha primeira pesquisa na cidade de Zapala, centro da província, em função da minha monografia de graduação em antropologia social na Universidade de Buenos Aires. O meu interesse estava centrado nas relações entre civis e militares, em especial, na significação social do crime de um soldado dentro de uma guarnição militar, crime que, por outro lado, alcançou uma grande notoriedade pública. Zapala prosperou graças à instalação de guarnições militares logo depois da denominada “Conquista do Deserto” (1879-1885), quando o Exército argentino avançou de Buenos Aires para a área do Pampa e da Patagônia, reduzindo e submetendo importantes contingentes de população indígena, mas também efetivando, na cordilheira dos Andes, o limite fronteiro com a República do Chile.

Embora tenha permanecido ali apenas um mês, percebi que se tornava impossível isolar o político. Não apenas isolá-lo do econômico e/ou do denominado social, mas também de certos fenômenos, como fantasmas, ovnis, santos e bruxaria. Não obstante me encontrar em uma cidade, um outro aspecto que despertou a minha atenção foi a presença significativa de indígenas mapuches, no geral, associados ao meio rural. Essa presença “mapuche” não só se referia a indivíduos que se consideravam adscritos a esse grupo étnico, mas também entidades tradicionalmente consideradas pela literatura especializada como mapuches apareciam, com muita frequência, nas vivências relatadas por não-indígenas, tal como a convicção da existência de *donos* de morros e de montanhas. Então, comecei a me perguntar sobre os limites étnicos e culturais ali existentes (Silla 1997, 1998, 2004).

Entre os anos de 1996 e 1997, realizei uma consultoria para uma empresa petrolífera, quando avaliei os danos ocasionados à comunidade mapuche Painemil pela exploração de

minaria. Assim, o nome da localidade neuquina de Andacollo deriva da população mineira do Norte chileno, denominada, por sua vez, de Andacollo.

hidrocarboneto. Essa comunidade situa-se também na meseta patagônica da província, porém na zona rural. Naquela ocasião, meu trabalho de campo durou cerca de cinco meses, distribuídos em diferentes estações do ano para poder seguir o ciclo anual pecuário. Foi uma ótima oportunidade para analisar a percepção e o uso da natureza, tanto no que dizia respeito à criação do gado quanto em relação à caça e à criação de animais selvagens e também às classificações e ao uso de vegetais, às condições meteorológicas etc. Aos poucos, comecei a compreender as relações que essas comunidades mantinham com os *criollos* e com os organismos privados e/ou estatais nas diferentes esferas: nacional, provincial e municipal. Era evidente que embora se costume distinguir entre o mapuche e o *criancero*, pelo menos neste caso, não existiam maiores diferenças quanto à subsistência material e às questões culturais entre essa comunidade mapuche e seus vizinhos *criollos* (denominados no local como *crianceros*), da mesma forma que os mapuches, boiadeiros e possuidores precários de propriedade e com quem mantinham fortes laços de parentesco e uma história em comum.² A partir disso, comecei a pensar nas classificações étnicas e nacionais nessa região.

² *Criollo* é um termo um tanto vago e que tem vários significados e diferentes valorações. Neste trabalho, vou usá-lo em dois sentidos relacionados entre si, mas diferentes. O primeiro refere-se a um setor da população rural da Argentina que teria uma tradição hispano-indígena, e que inicialmente se distinguiria, de um lado, dos índios e, de outro, dos descendentes dos contingentes de imigrantes europeus que chegaram a esse país entre a segunda metade do século XIX e a primeira do século XX (ver Blache, 1985; Kristi Stolen: “All the colonos in Santa Cecilia [província de Santa Fé] are gringos, which is synonymous with foreingers. The gringo concept has both ethnic and racial connotations. In the area of study, to be a gringo means that ones is a descendant of Friulian immigrants, has an Italian or Slav surname and light skin (...) All the *cosecheros* in Santa Cecilia are *criollos*, which is synonymous with an indigenous persons with a portion of Spanish blood” (1996:95). No Alto Neuquén, nunca houve um projeto de colonização européia, portanto, o único grupo que existe é o denominado *criollo*. Quando falar de *criancero* – que é a forma pela qual são denominados em Neuquén – estarei usando este primeiro sentido de *criollo*. Porém, devemos levar em conta que, em certos momentos, tanto o mapuche que mora nas comunidades rurais do lado argentino da cordilheira, como o camponês transumante que habita do lado chileno também serão denominados, respectivamente, de *criancero mapuche* e de *criancero chileno*. A segunda acepção de *criollo* é no sentido de Benedict Anderson, como “*criollos* del Nuevo Mundo (...) que tuvieron la capacidad de imaginarse a si mismos como comunidades paralelas y comparables a las de Europa” (2000:267). Em um interessante trabalho sobre a mestiçagem no altiplano durante os séculos XVI e XVII, Thérèse Bouysse-Cassange (1996) assinala que o mestiço gerava uma nova sociedade, pois dentro do marco jurídico estabelecido pela coroa espanhola, não pertencia nem à República de Índios nem à República de Espanhóis. O mestiço – segundo a autora, uma invenção da mulher que, ao escolher um espanhol como pai de seus filhos, liberava-os da escravidão colonial – podia trocar suas roupas e confundir-se com um espanhol; e essa sua ambigüidade resultava perigosa. De forma semelhante, Eric Wolf assinalou como a Virgem de Guadalupe no México, além de fornecer um lugar aos índios na Nova Espanha também “tinha atrativos para o grande grupo de deserdados que surgiu como filhos ilegítimos de pais espanhóis e de mães indígenas, ou em razão de empobrecimento, da aculturação ou da perda de status dentro do grupo espanhol ou indígena. Para essas pessoas, não houve, durante muito tempo, um lugar adequado na ordem social. Seu próprio direito à existência era questionado pela sua incapacidade de fazer justiça em relação aos plenos direitos da cidadania e da proteção legal. Enquanto os espanhóis e os indígenas estavam dentro da lei, eles habitavam os interstícios e as margens da sociedade constituída. Esses grupos conquistaram influência e riqueza nos séculos XVII e XVIII, mas ainda estavam barrados do reconhecimento social e do poder pela ordem econômica, social e política dominante. Para eles, o mito da Guadalupe vai representar não só garantia de um lugar no céu, mas também a garantia de um lugar na sociedade do aqui e do agora” (2003:224). Anderson acrescenta que, do ponto de vista do soberano, os *criollos* americanos – cujo número crescia cada vez mais na proporção de seu arraigamento local com cada nova geração – geravam um problema político sem precedentes na história. Os *criollos* tinham virtualmente a mesma relação

Naquelas duas oportunidades, tomei conhecimento da festa de São Sebastião no povoado chamado Las Ovejas, ao norte da província. São Sebastião tinha muitos devotos em Zapala. Algumas famílias da comunidade Painemil também costumavam participar dessa festa religiosa de 20 de janeiro, festa esta que tem sido pouco estudada. Somente dispomos dos trabalhos do folclorista Gregorio Alvarez, que descreveu a festa no seu livro *El Tronco de oro* (1968), título inspirado na obra do James G. Frazer, *The Golden Bough* (Szanto, 1985:16) e na lenda do monte/vulcão (nunca fica claro se é um ou o outro) Domuyo, distante 70km de Las Ovejas. Para Frazer, a morte e o revivescimento anual da vegetação causaram impacto nos homens de todas as épocas, o que sugeriu – junto com a íntima dependência do homem em relação à natureza visando à sua subsistência – idéias similares que originaram cultos parecidos em distintos povos ([1922]1996:392).

Nessa linha, Alvarez enfatizou a importância da festa de São Sebastião vinculada ao calendário anual produtivo. Dessa maneira, o evento estaria situado no intervalo de duas tarefas de grande importância para as atividades produtivas da época em que Alvarez realizou a sua visita à região: de um lado, o fim da tosquia e a marca de animais e, de outro, a ceifa e a debulha do trigo. Nesse intervalo, as pessoas podiam descansar de seus trabalhos e divertir-se, já que não tinham atividades de importância que comprometessem a sua subsistência.³ Alvarez considerava que outro aspecto para o qual a devoção era significativa para a região devia-se a que aos pés da imagem do padroeiro "se advierte un casco romano, cuya cimera de aspecto abullonado, tiene la apariencia de un cordero echado y lo es, para la gente sencilla y poco observadora de nuestra cordillera" (1968:82). Esta interpretação nativa teria convertido o soldado mártir em um "santo camponês", pastor e protetor do homem rural e de seus bens. Trataremos deste ponto no capítulo III.

Iniciei meus trabalhos sobre a festa de São Sebastião em Las Ovejas em função da minha dissertação de mestrado na Universidade Nacional de Misiones (Argentina), realizando trabalho de campo em janeiro, fevereiro e outubro de 1999 e janeiro e fevereiro de 2000. As pesquisas foram inicialmente sustentadas com um pequeno subsídio do Programa

que os metropolitanos com as armas, as doenças, o cristianismo e a cultura européia. Disponham dos meios políticos, culturais e militares necessários para fazer-se valer por si mesmos. Constituíam, simultaneamente, uma comunidade colonial e uma classe privilegiada indispensáveis ao poder do soberano; no entanto, também configuravam uma ameaça para tal poder (2000:93). É preciso assinalar o ponto colocado por Rita Segato, o de que esse processo de mistura não foi igual para toda a América, e que cada nação lhe deu um conteúdo próprio: "se o *melting pot* foi a utopia do Novo Mundo (crisol de raças na Argentina, *melting pot* nos Estados Unidos, mistura de raças no Brasil), cada sociedade nacional realizou-o de forma única, o que fica infelizmente obscurecido pelo fato de ser denominado por uma figura da linguagem comum" (1997:235).

³ Poderíamos continuar na linha do raciocínio do autor adicionando que, na atualidade, a festa de São Sebastião, no mês de janeiro, coincide com as férias da maioria da população de Las Ovejas, que tem abandonado as atividades pecuárias e agrícolas, passando para o emprego público.

de Investigaciones Socioculturales en el Mercosur do Instituto de Desarrollo Económico y Social (Buenos Aires) e, posteriormente, com uma bolsa de estudo do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET) da Argentina (Silla: 2000a, 2000b, 2003a, 2003b).

A cidade de Zapala e a comunidade Painemil situam-se no platô e Las Ovejas, na região da cordilheira. No entanto, a população apresentava diferenças significativas quanto à identidade e às pautas de subsistência. Por exemplo, as famílias da comunidade Painemil não realizavam transumância, atividade característica dos *crianceros* da Zona Norte. Isso não implicava necessariamente a inexistência de semelhanças e minha experiência anterior foi muito útil para abrir o diálogo e trocar informações sobre muitas entidades de ordem “sobrenatural”, como o *culebrón*, os santos etc.

Tanto Zapala como Painemil situam-se na área onde se desenvolveu o pólo industrial, comercial atacadista e de execução de grandes obras hidroelétricas e exploração de hidrocarbonetos da província. A concretização desses projetos conduziu ao estabelecimento de importantes contingentes da população entre os anos de 1950 e 1970, sobretudo migrantes do Alto Neuquén, do resto da Argentina e do Chile. Nesta zona (centro da província), São Sebastião tinha a conotação de *santo chileno*, trazido por migrantes de origem chilena e reverenciado principalmente por eles.

Las Ovejas e os demais povoados e paragens, que com o passar do tempo fui conhecendo, pelo contrário, situam-se na Zona Norte. Do ponto de vista geográfico, a cidade está localizada em um dos vales entre as montanhas da Cordilheira dos Andes e a Cordilheira do Vento, distante algumas dezenas de quilômetros a leste da primeira. Ambas as estruturas montanhosas são paralelas e principalmente a do Vento mantém uma continuidade na direção norte-sul. É uma região bastante montanhosa e de fácil trânsito, no verão, para o Chile e tem planícies com vegetação utilizada para pastoreio de gado, em sua maioria caprino. Uma zona de transição entre os Andes Secos (ao norte) e os Andes Nordpatagônicos (ao sul), caracterizados por sua umidade. Os invernos são regularmente chuvosos, nas partes baixas, e de intensa precipitação de neve, nas alturas, o que favorece a atividade pecuária de modalidade transumante. As chuvas pouco intensas provocam o rebrotar dos pastos de *invernada*, enquanto as grandes nevadas constituem uma reserva de água para as pastagens de *veranada*. Por isso, os *crianceros* desta zona utilizam, no mínimo, dois pisos ecológicos.⁴

⁴ Os *crianceros* mais prósperos podem utilizar um terceiro piso denominado *primavera* que, em geral, não se encontra muito afastado do campo de *invernada* e serve como lugar de pastagem intermediário entre o inverno e o verão. Se formos ser estritos, deveríamos considerar que a maioria dos *crianceros* utiliza outro “piso

Até 1940, a população manteve fortes laços culturais, parentais e comerciais com o Chile. Neuquén fornecia carnes e derivados e do Chile obtinham-se produtos agrícolas. Por volta dos anos 1940, a Gendarmeria Nacional – instituição dependente do Estado nacional, fundada em 1938 com a função de vigiar as fronteiras internacionais da Argentina – começou a operar na área, fechando as passagens para o Chile. Os habitantes do norte de Neuquén já não puderam mais comercializar com seus vizinhos transcordilheiranos, à exceção do contrabando. Muitos de seus habitantes somente tiveram como alternativa emigrar para o centro da província, sobretudo para as cidades de Zapala, Cutral-Có ou Neuquén.

Até os anos 1970, existiam poucos caminhos e pontes que comunicassem os habitantes da Zona Norte com as principais cidades de Neuquén ou do resto da Argentina. Em Las Ovejas, somente em 1965, o Exército argentino começou a construção de uma ponte para atravessar o rio Neuquén na altura de Andacollo (cidade principal do departamento de Minas). A ponte permitiu utilizar um caminho que só no verão era usado para passar de Las Ovejas para Andacollo. Todavia, desde Andacollo, o caminho até a cidade de Chos Malal – que fazia a comunicação com a estrada nacional N° 40 e, por sua vez, permitia o fácil acesso ao resto da província – era fechado quase todos os anos devido às intensas nevadas. Isso fez com que a região permanecesse por muito tempo à margem do desenvolvimento neuquino e, ainda hoje, a Zona Norte é considerada a área de Neuquén menos desenvolvida em termos econômicos.

Contrariamente ao resto da província, a população da Zona Norte é vista pelo restante dos neuquinos como de origem e de tradição chilenas. Isto tem um certo tom pejorativo em comparação com *los de afuera*: pessoas e grupos cuja “argentinidade” não é contestada. Dessa forma, veremos como as categorias *crianceros* e *los de afuera* não se caracterizam pela sua clareza nem por oposições substanciais. Elas, no entanto, atuam e são eficazes devido à sua ambigüidade. Dessa forma, o argentino, o chileno e até o mapuche (categoria étnica mais desprezada e, muitas vezes, negada) estão em uma negociação permanente.

Desde 1999, presenciei em Las Ovejas, quase todos os anos, a festa de São Sebastião. A permanência contínua nessa localidade fez-me perceber que tais populações não se circunscreviam a uma comunidade, já que as suas redes parentais estendiam-se por grande parte da região e, em muitos casos, chegavam até cidades, como Chos Malal, Zapala, Neuquén ou mesmo Buenos Aires, assim como cidades vizinhas do Chile, sendo que muitos desses laços tinham sido cortados uma vez efetivada a fronteira internacional. Por outro lado,

ecológico”: a casa que em geral possuem em algum povoado próximo, seja Varvarco ou Las Ovejas, na qual costuma morar parte da família.

a própria atividade transumante fazia com que os *crianceros* percorressem, ao longo do ano, grandes distâncias nas suas peregrinações que iam das *invernadas* às *veranadas*.

Em 2001, já no programa de doutorado do Museu Nacional, fiz trabalho de campo por seis meses numa paragem situada mais ao norte de Las Ovejas, denominada La Matancilla. A maneira como eu cheguei lá está vinculada às mesmas redes de relações que fui construindo na região; contatei professores que estavam interessados em que eu estudasse a população desse lugar. Eles argumentavam que os habitantes de La Matancilla eram dos “mais tradicionais”, já que consideravam que eles viviam de uma forma próxima do modo de vida dos habitantes da Zona Norte em décadas anteriores. Simultaneamente, esses professores percebiam que aquela população estava desaparecendo, porque migravam para o povoado mais próximo (Varvarco), distante 14km de La Matancilla. Com o apoio logístico desses professores, consegui realizar trabalho de campo naquela paragem, o que me permitiu ter maior conhecimento dos espaços estritamente rurais e de outros “centros urbanos”,⁵ como Varvarco.

Com dotações da CAPES e do Museu Nacional, em 2002 e 2003 continuei trabalhando ao mesmo tempo em Las Ovejas, Varvarco, La Matancilla e, com menor intensidade, em outras paragens como Colomechicó ou áreas estritamente de *veranadas*, como Águas Calientes e Ailenco, participando nesta última da Festa da Virgem de Lourdes, que analisaremos nesta tese e sobre a qual não achei nenhum estudo anterior ao meu.

Dos vários problemas que levantei ao longo do meu trabalho de campo, vou abordar dois nesta tese. O primeiro surge a partir da pergunta acerca de por que os membros de determinadas populações, que nasceram em território argentino e têm carteira de identidade argentina, são considerados ou, pelo menos, são suspeitos de serem estrangeiros chilenos. Analisaremos este problema principalmente no capítulo I. A segunda questão refere-se a como os membros dessas populações atuam para negociar sua “argentinidade” e para vincular-se ou desvincular-se do Estado nacional argentino, o que se evidencia ao menos em duas de suas práticas: a música e a celebração aos santos e às virgens.

Uma família de *crianceros* tem uma história semelhante à de minha própria família. No meu caso, e no dos *crianceros*, meus bisavós de linha paterna e materna chegaram à

⁵ Las Ovejas tem pouco mais de 1.000 habitantes e Varvarco, 350. Entretanto, do ponto de vista dos *crianceros*, esta aglomeração de população implica uma vida urbana, substancialmente diferente da vida isolada de uma família que mora nos postos rurais. De fato, aquele que mora, por exemplo, em Las Ovejas é provável que conte, entre outras coisas, com calefação através de gás natural, televisão a cabo, redes de água corrente e de esgotos etc. – benefícios dos quais carecem aqueles que moram nos postos rurais. O processo de aglomeração e o concomitante esvaziamento populacional dos campos são mais que evidentes. Quando a escola de La Matancilla

Argentina vindos de outro país – a Itália – no final do século XIX. Embora tenhamos perdido muito do “italiano”, pois não falamos esta língua, nem o dialeto da vila de origem, nem conhecemos músicas ou danças tradicionais, nossa herança poderia ficar assinalada em algumas práticas, como a obrigação que sentia a minha avó (nascida na Argentina) de amassar macarrão para o almoço aos domingos, momento em que toda a família devia reunir-se, o que considerávamos ser típico da tradição italiana. Alguns dos meus familiares dizem que a minha bisavó era mais radical ainda nas suas tradições, já que o mesmo ritual devia realizar-se também às quintas-feiras. Por outro lado, a lembrança de que nossa origem é italiana nunca foi afastada da minha família, para além da perda de aspectos particulares da sua cultura. Apesar de reconhecermos uma origem fora do território nacional, nada disto impediu ou impede que minha família se considere plenamente argentina. Minha pergunta é, então, a seguinte: por que para os *crianceros* o fato de reconhecerem que têm um passado chileno questiona a sua “argentinidade”?

Existem duas diferenças entre os descendentes de imigrantes de origem europeia e os de origem chilena. A primeira está relacionada ao conflito e às disputas por questões limítrofes que, durante quase todo o século XX, mantiveram Argentina e Chile. A segunda baseia-se na associação da identidade mapuche à identidade chilena – o mapuche e o chileno sendo considerados invasores do território argentino. Esta associação apresenta-se, pelo menos desde o século XIX, tanto no discurso oficial argentino quanto no senso comum da população. Os dois fatores combinam-se. Não vou desenvolver tais questões em uma perspectiva histórica, mas apenas, a modo de exemplo, apresentarei uma série de eventos que exemplificam as minhas afirmações.

Na Argentina, geralmente se considera que foi o imigrante de origem europeia quem constituiu a nação. Índios, *criollos* e migrantes de países limítrofes ficaram um tanto à margem da comunidade imaginada como nação (Anderson, 2000). O ensaísta Roberto Giusti, ao prefaciar *Callvucurá y la Dinastia de los Piedra*, de Estanislao Zeballos (1884), assinalou a respeito do índio:

“El indio nómada o seminómada del Desierto [entenda-se do Pampa e da patagônia], enfocado como una presencia, no marginal, sino efectiva, en la vida del pueblo argentino, ha pasado fugitivo bajo los ojos de los historiadores, quienes no supieron ver esa obsesionante presencia o prefirieron desentenderse de ella” (1961:15).

Tanto Gjusti como Zeballos vislumbraram que as sociedades indígenas que habitaram o Pampa e a Patagônia não foram nem passivas nem simples executoras de resistência perante os espanhóis, argentinos e/ou chilenos, mas desempenharam um papel ativo e significativo nas disputas do território e na conformação de ambos os Estados nacionais. Por outro lado, Martha Bechis – tentando “desessencializar” a categoria de “índio” como tipo humano puro que habita sem mudanças na América desde tempos imemoriais – assinala o modo pelo qual os espanhóis da colônia participaram e contribuíram na geração das identidades indígenas e *criollas*:

[...] without the European invader there would have been no Indians. By the same token colonial Spain, Araucanians, Tehuelches, Chileans and Argentineans could be said to have been in some degree the product of each other's relationships. When the Spaniards arrived in Chile, the Araucanians did not exist (1984:92).

De sua parte, José Bengoa argumenta que a “Pacificação da Araucânia” chilena – processo de invasão do exército chileno em território indígena situado ao sul do rio Bio-Bio, virtualmente simultâneo à “Conquista do Deserto” – foi silenciada pela historiografia e pela sociedade chilenas, enquanto a “Conquista do Deserto” é estudada, relatada e celebrada na Argentina. Segundo o autor, do lado argentino “nadie se avergonzó de matar indios, porque la nacionalidad (argentina) nunca se afirmó en la sangre araucana, que [...] no tenían nada que ver con el origen racial y cultural de este pueblo” (2000:152). Na historiografia oficial chilena, o araucano (mapuche) é o antecessor do chileno moderno. Os atuais habitantes do Chile seriam os descendentes modernizados dos mapuches, apesar das dissidências. Bengoa também acrescenta que:

Los criollos independentistas vieron en la guerra araucana el antecedente inmediato de la lucha anticolonial: construyeron un discurso que retomaba las viejas banderas de Lautaro y Caupolicán [heróis indígenas que lutaram contra os primeiros conquistadores espanhóis nos séculos XVI e XVII], y que lamentablemente se contraponía a los hechos, ya que los descendientes de los héroes de la Araucanía se alinearon mayoritariamente en el bando realista [no século XIX]. Este discurso contradictorio marcará la visión contemporánea de la sociedad chilena respecto a la sociedad mapuche. No podrá explicar – hasta el día de hoy – cómo los descendientes de tan preclaros guerreros fueron objeto de la guerra y el exterminio; en el discurso patriótico se los muestra como partes de la constitución histórica de la nación, y en la práctica cotidiana se los combate como rémora perniciosa del pasado, como expresión viva de la barbarie (2000:139).

Ao contrário, na Argentina, sempre se viu o índio como um outro e, do ponto de vista oficial, o Estado-nação só pôde constituir-se e modernizar-se na segunda metade do século XIX, uma vez eliminada e, em muitos casos, fisicamente exterminada, “a barbárie” associada aos índios

e aos caudilhos do interior. No caso dos índios chamados de mapuches, não só foram considerados bárbaros, mas também invasores estrangeiros.

A partir do século XVI, a onda invasora espanhola, desde o Altiplano até o sul do Pacífico, obrigou grupos nativos a atravessarem a cordilheira dos Andes na direção Leste, por dois motivos: segurança perante os invasores e busca de cavalos para a guerra com estes. Na migração, esses grupos misturaram-se, pacificamente ou pela guerra, com os indígenas do lado do Atlântico. Ao atravessarem a cordilheira (do atual Chile à atual Argentina), difundiram, entre outros elementos, língua, vestimentas e rituais mágico-religiosos. Fizeram-no sobre um território tão grande e com populações tão diversas que até poderíamos falar de uma “globalização araucana”. Costuma-se chamar esse processo de *araucanización* do Pampa e da Patagônia. Assim, durante o século XIX, existiram fortes alianças entre mapuches de um e do outro lado da cordilheira. Isso permitiu aos mapuches uma grande capacidade de negociação, tanto com os governos argentinos como com os chilenos. Bengoa cita vários casos, entre eles:

Juan Manguin Hueno, a los 20 años cruzó a la Argentina con una pequeña partida de *conas* [guerreiros de baixo escalão]. No era hijo de caciques. Se instaló donde los Ranqueles en plena Pampa. Regresó a Chile unos 20 o 30 años después, hacia comienzos del siglo XIX. Llevó gran cantidad de ganado, platería y un fuerte contingente de mocetones que se habían hecho famosos por su valentía. Reinstalado en Andecul [atual Chile], tierra arribana, comenzó a establecer alianzas matrimoniales y fue elegido *Ñidol* [a máxima chefía] en junta de caciques. Finalmente quedó emparentado con la mayor parte de los jefes arribanos. Envío a su hijo, Quilapán a vivir con Calfulcurá [que morava no atual Pampa argentino), una manera de sellar un pacto de amistad. De esta manera cuando era necesario tanto de un lado como de otro se enviaban contingentes para la guerra. El gobierno argentino entregaba todos los años una ración a Calfulcurá como prenda de paz. El “rey de la Pampas” repartía sus productos entre sus aliados, que llegaban hasta Chile (2000:88) [...]. [Assim] durante el siglo XVIII y XIX, el viaje a la Pampa se transformó [para os mapuches do Pacífico] en una especie de ritual de iniciación de los jóvenes guerreros; una estadía lejos de la familia, que formaba, daba experiencia, endurecía en las guerras y malocas, y permitía regresar transformado en un hombre adulto (:105).

Essas viagens, assim como a visível presença de certos índios e *criollos* que transitavam tanto pelo mundo mapuche como pelo mundo ora argentino, ora chileno, foram consideradas em muitas oportunidades como falsidades, manipulações ou enganos para procurar fins políticos ou econômicos. Em vários momentos da história argentina, predominou o que Karl Popper chama de “teorias de conspiração da sociedade”, isto é, considerar que tudo o que ocorre na sociedade é resultado direto do interesse de alguns indivíduos e/ou grupos de poder, na produção de sucessos que, como a guerra, a desocupação ou a pobreza, não são desejados pela

população ([1945]1985:280). Neste sentido, em um estudo editado no início dos anos 1970 sobre as relações internacionais da República Argentina com seus países limítrofes, o especialista em Direito Internacional Caillet-Bois, ao referir-se ao Chile, entre outras coisas, cita José Biedma (1898), que ficara surpreso com

el cacique Juan Agustín, de negra fama en Mendoza [provincia argentina] por sus atrocidades, era en Chile el Juan Agustín Terrado, honradísimo propietario, nombrado por aquél gobierno subdelegado suyo y juez de Barrancas; el cacique Caepe, del Neuquén, era persona de prosapia, como que estaba casado con una sobrina del distinguido general Bulnes, y el mayordomo de la estancia de este personaje chileno era el cacique Aillal, de ingrata tradición entre nosotros; el capitanejo Cayuman, tan pillo y ladrón como los anteriores, se transformaba en Chile en el propietario D. Francisco Palacios, juez chileno de Rio Grande y D. Manuel Palacios, antiguo comisario chileno en los Molles era otro bribón instigador de los salteos y robos de los indios de que usufructuaba réditos crecidos (1971:74).⁶

Durante os anos de 1970 era comum associar a “araucanização” a uma invasão do Chile programada pelo governo deste país.⁷ Ao longo do século XX, tornou-se comum na diplomacia e na historiografia argentina associar o migrante de origem chilena a uma suposta política externa do governo chileno. Uma das características dessa diplomacia e historiografia foi atribuir a grupos indígenas uma identidade nacional: o mapuche converte-se em agente do Estado chileno. Por exemplo, Caillet-Bois afirma que “como una maniobra chilena [...] los araucanos chilenos ocupaban el territorio argentino al oriente de las más altas cumbres” (1971:75). Também assinala que, durante o século XIX, muitos dos *malones* indígenas – incursões guerreiras indígenas à procura do gado do inimigo – foram planejados no Chile, penetraram profundamente o território argentino e retornaram com um abundante butim que

⁶ Não consegui achar a fonte original produzida por Biedma e é preciso dizer que o livro de Caillet-Bois acrescenta outros dados sobre os interesses chilenos na Patagônia que parecem ter mais um sentido de propaganda política que de verdadeira análise da situação fronteiriça. Entretanto, coloquei a citação acima porque considero que, além da sua veracidade ou não, esse tipo de alegações pode ser considerado plausível na Argentina daquela época. Contudo, é evidente que, ao menos no século XIX, existiam tanto indivíduos como grupos que estavam em situações liminares entre o índio e “o civilizado”. Bengoa chama a atenção para este tipo de transformação que estaria falando da ductilidade da sociedade mapuche até o momento prévio de sofrer a conquista definitiva: “En una interesante relación del diario Meteoro de Los Ángeles de 1869 sobre los grupos mapuches, se dice: “Venancio Coihuepán vestía a lo chileno y hablaba el castellano lo mismo que nosotros; don Bernardino Pradel, cuando estuvo asilado entre los indios, averiguó que Coihuepán no era más que un campesino del curato de Pemuco perteneciente a una familia Sáez” (2000:80). Por outro lado, note-se que a escrita do próprio Bengoa, na última citação no corpo deste texto, contribui e aumenta a confusão, quando diz, por exemplo, que Manguin “cruzou a Argentina” e se instalou com “os ranqueles”. No século XIX, o território que ocupavam os ranqueles era pretendido pela Argentina, mas não era em sentido estrito da Argentina, senão precisamente dos ranqueles. Fez-se necessária uma invasão militar para que esse território fosse efetivamente argentino.

depois foi distribuído no Chile. Nesses casos, o “índio chileno” das crônicas, o cidadão chileno e o Estado chileno fundem-se e aparecem, na interpretação dos autores, como sujeitos que têm interesses comuns, contrários aos interesses do Estado argentino e de seus habitantes.⁸

A idéia do mapuche como agente invasor do Estado chileno intensifica-se durante o chamado Processo de Reorganização Nacional (1976-1983), durante o qual existiram enfrentamentos bélicos com o Chile. Assim, por exemplo, em um romance histórico publicado em razão do centenário da chegada das tropas nacionais ao Rio Negro, o seu autor, Isaías García Enciso, no prólogo que tenta contextualizar historicamente a sua narrativa, assinala que

[...] la fertilidad de la Pampa argentina, que posibilitó la procreación del ganado traído por los españoles, despertó la codicia de los araucanos chilenos que comenzaron sus migraciones conquistadoras [...] Se opera una invasión de indios araucanos chilenos que someten a los indios pampas argentinos, los cuales son manejados por aquellos, buscando a lo largo de los tiempos su emancipación, apoyándose en las fuerzas nacionales [argentinas].

O autor também coloca que antes dessa “invasão” as relações com os índios eram amistosas, mas que os *malones* contra os argentinos começaram com a invasão “mapuche/chilena”⁹ (1979:26). Apesar de a situação geopolítica da região ter mudado a partir dos anos 1980, o estigma que se associa a tudo o que diz respeito a “o chileno” e a “o mapuche” pode ser observado em alguns processos e faz parte dos tópicos que abordaremos nos capítulos seguintes.

Talvez tal mudança nas relações exteriores tenha sido um dos motivos pelos quais, no campo acadêmico de ambos os países, começou a aparecer um conjunto de pesquisas que tentam, de um lado, distinguir e reformular as categorias de mapuche, chileno e argentino e, de outro, dar conta dos elos de parentesco, comerciais etc. entre as populações de um e do

⁷ Paradoxalmente, Bengoa refere-se ao fato das tentativas atuais de tirarem a “chilenidade” dos mapuches que moram hoje em dia nesse país, já que no século XIX, com as revoluções independentistas, em vez de apoiarem os *criollos* chilenos lutaram do lado da Coroa espanhola (2000:141).

⁸ O referido autor nomeia esse fato de “invasão pacífica”, afirmando que o governo chileno se dedicou e se dedica a infiltrar populações ao longo da fronteira (1971:92). É notável que em seu livro, ao abordar as questões de limites com a Bolívia e o Paraguai – dois países que na mesma época expulsaram tanto ou mais migrantes que o Chile para a Argentina – o autor não se refira a eles com a mesma virulência com que o faz em relação ao Chile. Que eu saiba, afirmações do tipo “os Incas foram um grupo da nação peruana que no século XV invadiram o noroeste argentino sob a modalidade de índios Kollas” nunca foram expostas por nenhum intelectual argentino e acredito que até seriam consideradas ridículas. Entretanto, a idéia articulada pelo governo e intelectuais argentinos de que araucanos/mapuches de nacionalidade chilena invadiram o Pampa e a Patagônia, na Argentina, teve sentido para os argentinos em muitos momentos do século XX.

outro lado da cordilheira. Dentre os autores que analisamos e, em alguns casos, criticamos ao longo da tese, destacam-se: Martha Bechis (1984, 1985 e 2002), Claudia Briones (1988 e 2003), Curruhinca e Roux (1993), Susana Bandieri (1993 e 2001), Frapiccini, Rafart e Lvovich (1995), Mases e Rafart (1997), Carmen Norambuena Carrasco (1997), Diego Escolar (1997^a, 1997b, 2000 e 2001), Guillaume Boccara (1999), José Bengoa (2000), Marcela Debener (2001) e Pablo Lacoste (2001). Os aspectos “culturais” quase não foram trabalhados por estes autores e é isto o que nós queremos desenvolver, particularmente, a partir da análise da música e das celebrações religiosas.

O ponto seguinte, ligado ao primeiro, é a capacidade de agenciamento e de criatividade que os habitantes da Zona Norte demonstraram ao vincularem-se ao Estado-nação argentino sem perderem muitas das suas práticas consideradas “estrangeiras”. Neste sentido, a população teve a capacidade de reinventar e modificar os seus costumes e as suas tradições a ponto de minimizar a “chilenidade”, mas sem renunciar às suas práticas. Isto se fará evidente quando, no capítulo II, analisarmos *las cantoras* e, no capítulo III, os motivos e a forma em que a imagem de São Sebastião de Las Ovejas foi introduzida no território argentino.

A criatividade cultural indica a capacidade de agenciamento da população que não apenas serviu para a “argentinização” de suas tradições, mas também para fazer com que práticas anteriormente consideradas retrógradas e paralisantes do desenvolvimento – como a devoção aos santos ou as músicas tradicionais – nos últimos anos estejam sendo impulsionadas, não isentas de conflitos, como pontapé para o desenvolvimento econômico da região ancorado no turismo. Se, a partir dos anos 1940, o Estado esteve preocupado em nacionalizar essas populações, hoje parece mais interessado em integrá-las ao mercado, aspecto trabalhado no capítulo IV que analisa, no período do meu trabalho de campo, as festas de São Sebastião em Las Ovejas e a festa da Virgem de Lourdes em Ailenco.

Por último, desenvolveremos um ponto que pode parecer a princípio desvinculado do restante da tese, mas que considero de fundamental importância. Muitas das abordagens sociológicas e antropológicas que focam tanto nação como religião insistem na consciência e na funcionalidade instrumental desses objetos. O que eu quero enfatizar, principalmente no último capítulo, é que se aquilo que chamamos de “religião” ou de aspectos “sobrenaturais” da vida social ou cultural das populações é útil para a construção da nação é porque, ao menos para as partes envolvidas, deve existir algo de verdadeiro, de útil e/ou prático, não

⁹ Refere-se aos aproximadamente 35 anos de paz que houve entre 1780 até os primeiros quatro ou cinco anos após declaradas as independências argentina e chilena (Bechis, 2001:67).

para o Estado nem para o mercado, mas para os próprios nativos. Centrar-me-ei, então, na idéia de poder que os habitantes consideram que têm os santos e daí a importância de tais entidades nas suas vidas e as façanhas que estão dispostos a passar por causa deles. Neste sentido, o santo – uma simples imagem de gesso – converte-se no principal mediador entre a população, o Estado e a Igreja Católica.

A presente tese está composta principalmente da análise de minhas notas de campo referentes à observação participante e às entrevistas em profundidade em Las Ovejas, Varvarco, La Matancilla e Ailenco e, em menor medida, em Zapala e Chos Malal. Os dados acerca da comunidade Painemil serão apresentados em casos pontuais, com fins comparativos. Porém, esses dados não constituem o núcleo desta tese. Por outro lado, também trabalhei com algumas fontes secundárias, em especial provenientes de alguns arquivos eclesiais e provinciais nas cidades de Chos Malal e Neuquén.

Finalmente, gostaria de chamar a atenção para a complexidade específica que demandam a observação e a participação em uma festa, devido aos seus aspectos multidimensionais. Em primeiro lugar, a multiplicidade de pontos de vista percebidos no campo torna mais complicado o registro etnográfico durante uma celebração. Reduzir uma festa a um só ponto de vista implicaria negligenciar a sua particularidade mais relevante, isto é, a multiplicidade de pessoas que concorrem e que lhe outorgam múltiplos sentidos (Nájera Ramírez, 1997:186). Em segundo lugar, a multiplicidade de fatos simultâneos que tem lugar em uma festa impede que uma única pessoa participe de todos eles. No meu caso, não estive presente em muitos dos eventos analisados nesta tese, contudo, eles me foram relatados pelos meus diversos informantes. Por exemplo, não assisti às dramatizações sobre a vida de São Sebastião realizadas na noite de 20 de janeiro de 1999 na capela de Las Ovejas, pois foquei a minha observação nas *cantinas*. Por último, a multilocalidade de eventos que se realizam de forma simultânea teve como consequência, entre outras, a minha ausência na celebração de 20 de janeiro em Zapala, ou na cavalgada a Yumbel, já que optei por participar da festa em Las Ovejas. A capacidade do pesquisador está em decidir qual de todos esses acontecimentos que ocorrem de forma simultânea é o preferencial para o próprio êxito da pesquisa e, portanto, em qual deve priorizar a sua presença. A pertinência das minhas escolhas de participação ficará à exclusiva consideração do leitor.

Capítulo I

O *criancero* e *el de afuera*

Neste capítulo analiso os diferentes tipos de auto-adscrição étnica e/ou nacional na Zona Norte. Mostrarei como esses grupos foram se conformando historicamente. Nesta conformação ficará evidente que muitos contingentes ficam em uma situação liminar, entre o índio, o chileno e o argentino. Especialmente em relação ao chileno existe uma série de manifestações ambíguas, pois ele, simultaneamente, é percebido como um amigo e como um ladrão. Isso se evidencia na prática do comércio/contrabando de gado. Trabalharei com a distinção entre os *crianceros* – categoria que engloba os *crianceros* tanto mapuches quanto chilenos – que são considerados da área, e *los de afuera*, que não nasceram na região, embora em muitos casos há várias décadas morem lá, controlem instituições importantes do aparelho estatal, provincial e nacional e disputem o monopólio da “argentinidade” e de alguns valores considerados modernos. Porém, essa situação não implica a existência de uma oposição ou de uma diferenciação extrema entre os *crianceros* e *los de afuera*, nem pelas suas idéias, nem pelos seus interesses. Essa oposição é colocada para que o problema fique mais claro e, acima de tudo, porque é uma distinção nativa. Mas como logo se verá, existem casos que oscilam entre estas duas grandes categorias. Seguindo as considerações de Cristina Toren:

We locate persons who, as active historical subjects and the objects of others actions, are at once both products and producers of infinitely variable but not arbitrary meanings. Meanings are variable because they are made by human subjects, but they are never arbitrary because, inevitably, they are made in social relations, and thus always in reference to the meanings that others have made and are making. There is no society and there are no individuals (only the social relations in and through which we become who we are in play, in work, in eating together, in conversation, in war, in ritual, in love, in debate (In: Ingold:1996:76).

Embora todas as auto-adscrições existam e sejam utilizadas pelos diferentes grupos e pessoas em questão, também muitos sujeitos ficam entre uns e outros. Entendo esta ambigüidade como produto de sujeitos que não carregam categorias, mas que são ativos no seu uso. Por outro

lado, mais do que dicotomias radicais (entre os diferentes *crianceros*; entre o povoado e o campo; entre *los de afuera* e os *crianceros* etc.), o que encontramos são pequenas diferenças. Como assinala Nicholas Thomas:

It must be recognized that there is great scope for slippage from the appropriate recognition of difference, and the reasonable reaction against the imposition of european categories upon practices and ideas which, obviously, often are different, to an idea that other people must be different (1991:309) [...]The significance of regional comparison arises from the fact that it is concerned with a plurality of others, a field in which difference emerges between one context and the next, and does not take the radical form of alterity in a gulf between observers and observed. Difference is thus historically constituted, rather than a fact of cultural stability. The contexts that can be explored are not necessarily fenced around as other cultures but include historical processes and forms of exchange and communication that have permitted cultural appropriation and transposition (:317).

Nesse sentido, tentaremos descrever como paulatinamente emerge a diferença entre um contexto e outro, mas sem considerar uma separação radical entre uma cultura e/ou sociedade e outra substancialmente diferente: “um mundo contínuo de pequenas diferenças, ao invés de grandes oposições, de semelhanças em cadeia, no lugar de igualdades ou oposições binárias” (Velho, 2003:9). Começaremos com alguns casos históricos para depois passar à situação atual.

A invasão Argentina ao Alto Neuquén

O que hoje se conhece como Alto Neuquén foi durante os séculos XVIII e XIX controlado pelos pehuenches, que o utilizaram como lugar de engorda de animais que obtinham no lado Atlântico, por cria ou por pilhagem, das populações *criollas*. Pelo seu conhecimento da Cordilheira, foram também o elo entre os mapuches do Pacífico e os do Atlântico. No século XVII, a busca de pastagens e de animais para comercializar tinha levado os mapuches à Cordilheira, onde se misturaram com os pehuenches, que passaram a formar parte da sociedade mapuche.

A Cordilheira de Los Andes foi uma contenção para a onda conquistadora que desceu do Alto Peru pelo Pacífico. Por isso, o atual Alto Neuquén foi, para os indígenas, *criollos* e espanhóis em conflito com as autoridades, um seguro esconderijo. No século XVI, a escassez de mão-de-obra na Capitania do Chile foi resolvida com incursões em territórios ainda não conquistados. Os grupos indígenas do norte do atual Chile tinham sido consumidos pelas

pestes e pelo trabalho forçado. Portanto, as regiões ainda não conquistadas pelos espanhóis foram um bom reservatório de escravos para serem enviados a Santiago ou aos *encomenderos* do norte do Pacífico (Bechis, 1984:94). Por volta do século XVII, essas expedições não só se efetuaram no setor ocidental da Cordilheira, como também os espanhóis se dirigiram para o seu setor oriental (atual Neuquén), com a mesma finalidade de procurar mão-de-obra indígena para as *encomiendas* (Curruhuinca-Roux, 1993:46).

A Cordilheira é uma barreira natural. A altura desta cadeia montanhosa faz com que os invernos sejam especialmente extensos e com fortes nevadas. Isto dificulta o tráfico transandino e, ainda hoje, é comum que algum *criancero* morra ao tentar atravessá-la. Ainda durante o verão, um temporal na alta montanha pode encontrar o viajante despreparado, podendo se perder na tormenta de neve e morrer congelado. Mas esses inconvenientes não são um obstáculo invencível. Entre as cadeias montanhosas, existem passos que, para quem os conhece, permitem a comunicação entre o oriente e o ocidente da Cordilheira. Esse conhecimento social torna relativo o significado da barreira natural. Assim, em Neuquén, são conhecidos aproximadamente 150 passos transandinos; no departamento Minas, existem uns 24. A quantidade de passos existentes depende das condições climáticas de cada ano. Se no inverno há grandes nevadas e permanece muita neve acumulada no verão, os passos terão menos e estarão situados ao sul, onde a Cordilheira é mais baixa. Ao contrário, se durante o inverno não se produzem grandes nevadas, haverá menos neve em toda a Cordilheira e os passos existentes serão maiores. Rodolfo Casamiquela assinala que a Cordilheira, assim como alguns rios, são “filtros” para determinadas populações. O autor utiliza este termo para distingui-lo de barreira: esta, enquanto acidente geográfico, obstaculiza o passo de uma determinada população, mas um filtro não impede o trânsito, apenas o dificulta (1995:178).

Na época da Colônia, existiam dois passos importantes no atual norte de Neuquén. O primeiro e principal era o passo Pichachén (próximo da atual cidade de Chos Malal), também chamado de brecha de Antuco, utilizado por mapuches e comerciantes chilenos. Este atalho comunicava com o fortim Antuco, situado estrategicamente para cortar o trânsito dos indígenas. Dom Ambrosio O’Higgins, em 1772, induziu os camponeses de Los Angeles a radicarem-se nesta região com o fim de bloquear a brecha de Antuco (Bengoa, 2000:95). O segundo passo era o das Fendas do Epulauquen (hoje, parte do município de Las Ovejas), que conduzia a Buta Mallín e às planícies de Chillán (no atual Chile). Esses eram os principais passos utilizados pelos grupos indígenas para unir o pampa do Vice-Reino do Rio da Prata com o sul da Capitania do Chile, em particular, com a cidade de Conceção que, no final do século XVIII e em vista da sua prosperidade econômica, rivalizava com a sede da

Capitania, situada em Santiago (Alvarez, 1972). Nesse mesmo século, os mapuches do Pacífico continuaram penetrando até os pampas do Atlântico, ocupando plenamente esses espaços no último quartel do século XVIII (Bengoa, 2000:49).

Na prática, a cidade de Los Angeles (no Pacífico e no atual Chile) era um posto de avançada comercial na fronteira indígena. Da lá saíam caravanas para comprar animais e ali chegavam as tropilhas de cavalos e vacuns (*op. cit.*:50). No início do século XIX, a aliança entre os *arribanos* (que habitavam no Pacífico), os pehuenches (da Cordilheira) e os pampas de Calfulcurá (próximos a Buenos Aires) dominava as três quartas partes do território (*ibidem*:48). O Alto Neuquén, entre 1813 e 1830, também configurou um refúgio para os grupos partidários da Coroa espanhola que, associados aos pehuenches, se opunham à independência chilena (Bechis, 2001:72). A intensidade da mobilidade no território e das relações desses grupos foi tal que, em 1827:

a group of chilean royalist made up of Creoles, Pehuenche and Borogan indians, pushed by the last campaigns of the patriots in the Cordillera, moved to the Pampa with the aim of joining the Portuguese of Brazil (sic.) at war with Buenos Aires. Among them was chief Toriano, a very strong leader of the Pehuenche. This chief and his followers became friendly indians of Buenos Aires government once Juan M. de Rosas reached the governorship of the province (Bechis, 2002:179).

Posteriormente, existiu no Alto Neuquén uma população *criolla* estável, dedicada à agricultura e à pecuária e controlada por um delegado que administrou justiça em nome do Estado chileno até 1879. Depois, o capitão Recabarren incorporou esse assentamento ao Estado argentino (Fernandez, 1965:120).

Tanto a “Conquista do Deserto”, na Argentina, quanto a “Pacificação da Araucânia”, no Chile, configuraram invasões militares aos territórios mapuches, sendo realizadas, pelo menos na sua etapa final, de forma simultânea. Por volta de 1870, ambas as nações perceberam que uma invasão efetiva e eficaz a esses territórios deveria realizar-se a partir de uma ação bélica conjunta. Nesse sentido, as táticas e as estratégias combinadas de ambos os exércitos visavam restringir a mobilidade da população mapuche para conseguir a rendição definitiva das diferentes chefias. Esses movimentos militares conjuntos finalmente conseguiram paralisar e encurralar os mapuches na Cordilheira. A ação do exército chileno – desde a fronteira norte marcada pelo rio Bio-Bio, até a ilha de Chiloé, entre os quilômetros 500 e 1.100 ao sul de Santiago – obrigariam os indígenas a fugir rumo ao lado Atlântico da Cordilheira mas, nesses espaços, encontrariam o exército argentino. Este, simultaneamente, desencadearia uma ação envolvente: avançando desde as suas linhas de fortins – de

cordilheira a mar – para o Sul e para o Oeste, provocaria o deslocamento dos indígenas do pampa rumo ao lado Pacífico da Cordilheira, onde o exército chileno, mais uma vez, os estaria aguardando. A única coisa a fazer seria a rendição dos caciques.¹⁰

Uma vez conquistado o território, a administração central de Neuquén – para garantir a ocupação definitiva – foi estrategicamente instalada no Forte IV Divisão, denominado logo depois cidade de Chos Malal. Entre 1887 e 1904, Chos Malal foi capital do Território Federal.¹¹ Na virada do século XIX para o XX, existiam várias razões para instalar o centro administrativo do território no Alto Neuquén. Uma delas era uma importante presença numérica de contingentes indígenas que deviam ser contidos. Mas também razões de segurança e de defesa militar impuseram um maior controle dos passos transcordilheiranos, em um momento em que o governo argentino temia um enfrentamento bélico com o Chile (Bandieri, 1993,161).

Com a chegada do exército argentino, começou o processo de territorialização e nacionalização das diversas populações e que tinha como objetivo homogeneizar indivíduos e grupos auto-adscritos, como os mapuches/pehuenches ou os chilenos, em torno de uma nova adscrição: a de argentino. Porém, esse processo será paulatino. O período de 1895 a 1930 caracterizou-se por uma presença estatal quase nula no chamado Território Federal de Neuquén. Portanto, a anexação militar não teve como correlato a integração em outros aspectos, que continuaram sob a hegemonia do Pacífico. A falta de um controle fronteiriço e as conexões históricas que as populações do Alto Neuquén mantinham com as populações do Pacífico levaram tanto os cronistas quanto os historiadores mais recentes a considerar que a maioria da população era de origem chilena. De nossa parte, argumentaremos que a categoria de *chileno* é confusa quando aplicada no Alto Neuquén, contudo, evidencia em alguma medida a própria confusão produzida na população a partir da invasão militar e da implantação de uma linha de fronteira internacional. Se considerarmos que desde o século XVI a área do Pacífico conquistada pela Coroa espanhola era denominada Capitania Geral do Chile, poderíamos dizer que seus habitantes deveriam ser chamados de chilenos. Mas esta não é uma categoria de adscrição nacional e sim burocrática, pois a Capitania era apenas uma unidade administrativa do império ibérico e seus habitantes, súditos de um rei europeu. O

¹⁰ Um militar que atuou como ponto de união entre argentinos e chilenos foi Manuel de Olascoaga que, entre 1871 e 1872, participou como vínculo com o exército chileno situado na fronteira com a Araucânia, transformando-se em um importante unificador de critérios de ambos os grupos (Bengoa, 2000:261). Logo depois, Olascoaga teria um papel relevante na invasão do atual Neuquén, e seria o primeiro governador desse Território Federal.

¹¹ Em 1904, a capital desse Território Federal deslocou-se para o atual departamento de Confluencia, no centro-leste da província, ganhando o mesmo nome que o Território Federal, isto é, Neuquén.

processo de *criollización* e as revoluções nacionalistas americanas, iniciadas nas primeiras décadas do século XIX, transformaram paulatinamente esses contingentes populacionais em *chilenos*, agora sim, como membros de um Estado-nação.¹² É provável que no Chile a nacionalização da atual V Região – do sul de Santiago ao norte do rio Bio-Bio – tenha ocorrido várias décadas antes, devido a ter sido essa área prematuramente colonizada. Por exemplo, em Yumbel, instalou-se um forte espanhol e os jesuítas, no século XVI, implementaram um centro de devoção a São Sebastião. Já vimos como o Chile sempre foi considerado enquanto topônimo.

No Alto Neuquén, por exemplo, antes da construção de pontes que uniram as cidades de Andacollo e Chos Malal, no final dos anos 1960, para um habitante de Las Ovejas resultava mais prático ir a uma cidade chilena do que a uma na Argentina. Assim, no verão, junto com o gado levado para a sua venda no Chile, registravam-se os nascimentos nas instituições civis deste país. Embora ambos os países considerassem o *jus solis* como princípio legal de adscrição nacional, muitos habitantes da região acabaram tendo carteiras de

¹² Essa confusão também se observa nas fontes do século XIX em relação ao pampa. Em alguns casos, as denominações e as autodenominações que dizem respeito a identidades étnicas e/ou nacionais confundem-se. Do nosso ponto de vista, essa confusão não é uma anomalia da fonte, mas é considerada, pelo contrário, a sua riqueza. Segundo Bengoa, Arauco e araucano provêm de um rio chamado Rauco, no sul da atual cidade de Concepción (Chile). Os mapuches dessa área autodenominavam-se *raucos*, mas os espanhóis reformularam a denominação, impondo as categorias de arauco e araucanos. Depois a todos os mapuches foram designados com esse nome (2000:24). A respeito ao termo *Chile* “is a pre-columbian word of uncertain origin. The Spaniards adopted the name very quickly so that Chile was Chile since unknown times” (Bechis, 1984:101). Casamiquela assinala que o termo araucano era utilizado no século XIX de maneira vaga e imprecisa, em muitos casos, como sinônimo de *chileno*, no sentido geográfico da palavra (1995:95). Este parece ser o sentido que encontramos em, por exemplo, Zeballos que outorga a alcunha de “índio chileno” a todo aquele que provém de além dos Andes e o de “índio argentino” a quem era originário ou habitante dos pampas: “Callvucurá [originário do lado do Pacífico porém instalado no pampa] pedía a los **caciques chilenos** que lo sostuvieran con su inmenso poder, prometiéndoles franquearles en cambio los caminos de las campiñas del Este, pobladas de ganados (...) Los **indios chilenos**, deslumbrados por los embajadores que regresaban cargados de regalos, emigraban a las tierras del opulento Señor, y rápidamente cautivados por el agasajo que éste les brindaba se convirtieron en sus vasallos más fieles, llamando a sus parientes y amigos a compartir la nueva suerte. Los **indios argentinos**, generalmente conocidos por pampas, no miraron con simpatía la invasión extranjera; pero la comunidad de origen, de lenguas, de hábitos, de organización política y de religión atenuaba la división y la rivalidad” (1961:35). A passagem é ambígua. Existem índios chilenos e índios argentinos, contudo, esses índios possuem uma “comunidade de origem”, de “língua”, de “hábitos” etc. Por outro lado, Zeballos utiliza conceitos da diplomacia e da política internacional ocidental (embaixadores, invasão estrangeira e apelativos nacionais) para referir-se às relações entre os aborígenes. Emprega, assim, um jogo retórico que nos aproxima do mundo indígena, fazendo-o mais compreensivo e cotidiano para nós. Talvez, essa aproximação possa pecar pela inexatidão. No entanto, é claro que há diferença entre as comunidades que, mesmo tendo um laço comum, estão divididas geograficamente pela Cordilheira. Para essa divisão Zeballos estabelece categorias nacionais – índios argentinos e índios chilenos – ou que, pelo menos, no futuro serão confundidas com as identidades nacionais; daí o seu perigo. Até o próprio relato de Calfulcurá pode levar à confusão. Numa carta datada de 27 de abril de 1861 diz: “También le diré que yo no estoy en estas tierras por mi gusto, ni tampoco soy de aquí, sino que fuí llamado por Don Juan Manuel [de Rosas], porque **estaba en Chile y soy chileno**; y ahora hace como 30 años que estoy en estas tierras” (em Bengoa, 2000:100). A afirmação “soy chileno” (sou chileno) poderia ser lida como a invocação de uma cidadania derivada do pertencimento ao Estado-nação chileno. Entretanto, neste caso, chileno refere-se a quem é da região que, desde tempos imemoriais, conheceu-se como Chile. Já vimos como este tipo de documento serve

identidade chilena, apesar de terem nascido em território argentino. Também devemos levar em conta que, em muitos casos, a auto-adscrição chilena podia funcionar como uma maneira de ocultar outra identidade considerada naquele local mais estigmatizante em relação aos argentinos: a de índio.

Tampouco existiu uma integração plena no campo político. Os Territórios Federais, como Neuquén, eram entidades jurídicas que, diferentes das províncias, constituíam meras unidades administrativas sobre as quais o governo central deveria exercer uma função de homogeneização econômica e social para chegar à provincialização, uma vez reunido determinado número de habitantes. Aqueles que moravam nesses Territórios Federais careciam do direito de votar na eleição de autoridades nacionais e “territoriais”, apenas podendo escolher autoridades comunais. Em Neuquén, só em 1951, os habitantes tiveram a possibilidade de participar das eleições nacionais (Árias Bucciarelli, 1999:32).

Em 1895, os departamentos do norte neuquino concentravam 62% da população provincial, dos quais 68% autoconsideravam-se chilenos. Podemos cogitar dois motivos para esta situação. De um lado, e como já vimos, existia um assentamento dependente do governo chileno, prévio à chegada do exército argentino. Nesse local, habitava uma população *criolla* preexistente à construção da comunidade nacional argentina. De outro lado, naquela época, o governo chileno caracterizou-se por expulsar populações *criollas*, pois priorizou para a ocupação do território mapuche, recentemente anexado, o assentamento de imigrantes de origem européia. Alguns historiadores calculam que, entre 1870 e 1895, deslocaram-se para a Argentina mais de 40.000 chilenos (Frapiccini, Rafart, Lvovich, 1995:340). É preciso esclarecer que, nas crônicas e nas análises históricas, a população preexistente confunde-se com a migrante.

Carmen Norambuena Carrasco (1997), Enrique Mases e G. Rafart (1997) concordam que, durante o século XIX, a agricultura localizada no centro-sul do Chile – em uma latitude geográfica paralela à de Neuquén – começou um processo expansivo intimamente vinculado ao aumento da demanda de grãos na Europa e na Austrália. A expansão resolveu-se por uma dupla via: a ampliação das áreas de cultivo e o aumento das formas de exploração camponesas. Ao mesmo tempo, existia um alto grau de concentração da propriedade. Em 1879, 70% de terra cultivada estavam nas mãos de uns 2.300 proprietários e os 30% restantes pertenciam a uns 27.000 agricultores. Em 1926, 249 proprietários concentravam 16.000.000 de hectares, enquanto outros 865.000 estavam distribuídos entre uns 74.000 produtores

para fundamentar a idéia de que o mapuche era um agente do governo chileno enviado para invadir a Patagônia argentina.

(Frapiccini, Rafart, Lvovich, 1995:337). O governo chileno considerou que as terras fiscais só podiam ser ocupadas por imigrantes europeus ou norte-americanos, o que reforçou o processo de concentração de terras. A efetivação desses assentamentos teve como consequência que parte da população *criolla* ou indígena, que ocupava essas terras, fosse despojada. Uma das alternativas foi atravessar a Cordilheira e instalar-se na Argentina. A migração rural-rural pôde realizar-se devido à existência de terras livres em Neuquén, com enormes extensões fiscais ou de proprietários particulares ausentes. Segundo Norambuena Carrasco, mais de 200 artigos aparecidos na imprensa regional chilena, entre 1895 e 1910, registram sistematicamente a saída de chilenos rumo a Neuquén, assinalando que o êxodo causou alarme no Chile (1997:84).

Essa primazia da população chilena também pode ser apreciada nas crônicas da época. Um dos viajantes que percorreram a região, entre 1903 e 1904, foi o sacerdote salesiano Lino del Valle Carbajal ([1906]1985), que descreveu o camponês pobre chileno como de “aspecto receloso, tímido y embustero”, estabelecendo uma comparação negativa com “el gaucho argentino, generoso, jovial y franco con todo el mundo” (1985:89). Contudo, considerou que os chilenos eram uma população suscetível de ser assimilada à nação argentina, se fossem executadas políticas adequadas que não abusassem deles:

Los chilenos miran con recelo a los argentinos, que no han conocido más que revestidos de autoridad, no siempre administrada con ecuanimidad. El elemento chileno trabajador es para Neuquén un buen brazo y mejor contratado y remunerado, es la única inmigración colonizadora en el territorio¹³ (1985:150).

Quem era considerado chileno naquela época e naquela região não chega a ser detalhado com clareza. No entanto, o texto citado evidencia que, ao distinguir argentinos de chilenos, Carbajal está realizando, ao mesmo tempo, uma distinção entre os que têm o controle do Estado e os que não o têm. Por exemplo, o viajante refere-se a um habitante chileno chamado José Roza Flores, que com a sua família morava naquela região desde 1866. Carbajal não explicita onde Roza Flores nasceu, se do lado do Pacífico e depois foi para o outro lado da

¹³ Pelo contrário, em 1970, Caillet-Bois chama a atenção para a urgência de uma política que possa “limitar e impedir la penetración de población chilena, reemplazándola por argentinos o extranjeros europeos”, pois considera os chilenos como “una población extranjera no asimilable y por lo tanto capaz de crear un problema futuro” (:107). Perante essas disputas teóricas, Hernán Vidal, ao analisar a exploração da jazida estatal carbonífera de Río Turbio, província patagônica de Santa Cruz, assinala o seguinte paradoxo: enquanto a sua exploração “fue considerada una cuestión de seguridad nacional (...) instrumento para consolidar la presencia política del Estado en un espacio de soberanía disputada y atraer a un cinturón cultural de población nacional destinado a compensar el déficit y los desequilibrios demográficos en relación a las áreas contiguas con Chile, (na prática a jazida) dependió desde sus orígenes del reclutamiento masivo de ex-trabajadores rurales chilenos” (2000:187).

Cordilheira, ou se nasceu no Alto Neuquén e mesmo assim se considerava chileno. Certamente Roza Flores, descrito como tendo 40 anos de idade, chileno de nascimento “pero argentino de afección”, considerava-se chileno, já que antes de 1880 pertencia ao grupo de *criollos* que estava sob a administração chilena. Porém, uma vez conquistado o território pelas forças militares argentinas, essa adscrição não parece ter sentido. Embora Carbajal não especifique o lugar de nascimento dos seus informantes, é provável que ele tenha considerado que todo habitante pecuarista transumante era por definição chileno, pois caracterizou a população residente no Alto Neuquén pela sua alta mobilidade e, principalmente, em função desse tipo de atividade produtiva:

Las peregrinaciones a las veranadas empiezan en noviembre, durando hasta los últimos días de abril. En general estos lugares están en los valles de las altas cordilleras, y en esta zona, entre los últimos afluentes de los ríos Nahueve, Varvarco y Neuquén Superior. Como son chilenos, en su mayoría los veraneadores se internan hasta los valles, entre los macizos cordilleranos que pertenecen a Chile. Unos arriendan los valles de veraneos y otros se asientan donde les dan permiso o no hay otros ya establecidos. Vamos a la cordillera, me dice, cuando se han derretido las nieves, llevando cada pastor toda su familia y enseres correspondientes. Lo habitual es ir todos los años cada cual a un mismo lugar, donde muchos tienen construidos sus ranchos para repararse de posibles nevazones (1985:93).

Também no jornal “Neuquén”, de 1896, editado em Chos Malal, pode-se ler que: “desde el mes de enero a marzo la población del territorio va a Chile, de marzo a mayo vuelve de Chile, de junio a septiembre se asienta en los puestos de invernada y de octubre a diciembre marcha a las veranadas” (In: Frapiccini, Rafart, Lvovich, 1995:344). Essas viagens estacionais demonstram o escasso controle que o Estado tinha sobre a fronteira internacional, já que famílias inteiras costumavam deslocar-se junto ao seu gado nas *veranadas* situadas em território transandino ocidental. Para os habitantes, isso não configurava um problema, porque nesses espaços eles não reconheciam jurisdições oficiais.¹⁴

¹⁴ As crônicas também mostram uma série de fluxos de transumantes oriundos de outras áreas do Território Federal na direção do departamento Minas. O “Guía Comercial Edelman”, de 1924, diz: “Por sus numerosos pasos y la riqueza de sus industrias ganaderas y mineras, el departamento Minas puede considerarse como uno de los primeros del Territorio. En primavera y verano su población se duplica por la afluencia de ganaderos de los departamentos vecinos, que tienen sus invernadas en (el departamento) Pehuenches y (la población de) Los Chihuidos y se trasladan con sus haciendas en dichas épocas a las veranadas del departamento Minas. Tanto en el departamento de Chos Malal, como en Minas, Ñorquin y Pehuenches, las circunstancias de ser fiscal la mayor parte de la tierra ha dado lugar a que se radique una población densa, compuesta casi exclusivamente de pequeños ganaderos y agricultores, a la inversa de lo que ocurre en los departamentos del sur, donde aquellos han sido paulatinamente desalojados por los grandes establecimientos de propiedad particular” (em Debener, 2001:333). O fato de a maioria das terras do departamento Minas ser fiscal e muitos *crianceros* de outros departamentos terem suas *veranadas* em Minas continua até os dias de hoje. A população de Los Chihuidos, assim como aparece descrita em “Guía”, continua praticando ainda hoje a transumância e,

O relato de Carbajal também demonstra que existia uma complementaridade comercial e ecológica entre as populações de ambos os lados da Cordilheira. Da Argentina, exportava-se gado; do Chile, produtos agrícolas. Essas trocas aparecem nos relatos dos atuais habitantes do Alto Neuquén. Segundo o filho de um importante comerciante da região, durante grande parte do século XX, apesar de o ouro e os couros serem enviados a Buenos Aires, as peles de raposa

los cazadores chilenos las traían por arriba de la nieve, con fardo de... bueno... este... el comercio era importante porque todo valía, tanto las pieles como los cueros, como la lana. Todo tenía su valor, digamos se vendía al buen mercado. Encima teníamos el oro y ni hablar en la época de verano, los mal *yamado* contrabando que se *yevaban* los animales de acá para Chile; y de ayá traían en trueque, entre otras cosas poroto, azúcar. Digamos que acá no había, porque acá había que ir muy lejos a buscar azúcar. En cambio el poroto acá no se daba por la montaña, porque es muy helado. La papa entonces, todas esas cosas que acá no se cosechaba.

Mesmo que alguns produtos tivessem como destino Buenos Aires, o relato evidencia que nem sequer a cidade de Neuquén era considerada o centro econômico da região. Susana Bandieri apresenta alguns argumentos para explicar esta situação. Segundo a autora, no início do século XX, três fatores contribuíram para intensificar o comércio pecuário da Argentina com o Chile:

- a) os grandes produtores chilenos desafogavam seus campos de animais para utilizá-los para a agricultura;
- b) a província Argentina de Mendoza, tradicional fornecedora de gado ao Chile, incrementou a produção de vinhos diminuindo as áreas destinadas ao pastoreio;
- c) a cordilheira neuquina converteu-se em área marginal para a economia argentina, pois o maior esforço de desenvolvimento do país estava concentrado no pampa e no Nordeste do país (1993:154).

Devido à situação mediterrânea de Neuquén, o território funcionou como um espaço virtualmente desvinculado do mercado argentino e integrado ao Chile.¹⁵ Esta vinculação não

atualmente, é a população que maior distância percorre das suas *invernadas* até suas *veranadas*, tendo que fazer um percurso de aproximadamente um mês de viagem para chegar de um lugar a outro.

¹⁵ Debener, da sua parte, analisa a chegada da ferrovia a Zapala (Zona Centro da província) em 1913. Assinala que, embora a ferrovia facilitasse a circulação de bens e pessoas para o Atlântico, não significou a desvinculação total dos mercados do Pacífico (2001:333). Bandieri também encontra uma leve tendência a redirecionar o gado para o Atlântico. A partir da análise dos guias (as tramitações vinculadas à documentação que o *criancero* devia, e deve, cumprir para realizar qualquer movimento de gado, venda ou traslado para campos de *invernada* ou *veranada*) observa-se uma reorientação gradual dos circuitos tradicionais para o Atlântico ao longo dos anos 1920, cujos resultados mais significativos são visualizados a partir de 1930 (2001:352). Meus informantes referiram a importância da chegada da ferrovia. Porém, eles esclareciam que antes da criação de caminhos transportar o gado para as cidades chilenas levava dois dias, enquanto para a cidade de Zapala demorava 30 dias. Além do mais, no Chile obtinham-se melhores preços.

era só econômica: os habitantes do Alto Neuquén, ao mesmo tempo, mantiveram fortes laços culturais e de parentesco com populações chilenas, e que tampouco foram unidirecionais, já que a população do lado ocidental também participava de costumes que provinham do lado oriental. Um exemplo encontra-se numa matéria do jornal “Neuquén” de Chos Malal, por volta do Natal de 1894. Nela podemos ler que:

la afluencia de población de la vecina República de Chile superará a la de años anteriores, dado el interés que han despertado las fiestas y teniendo en cuenta que todos los años se ha congregado media provincia de Bío-Bío, formando un enorme campamento de gente que se divierte (In: Frapiccini, Rafart, Lvovich, 1995:344).

Em vários momentos do século XX, os vínculos de ordem econômica e cultural permitiram que certos contingentes de população fronteiriça fossem considerados por alguns organismos do Estado argentino como “perigosos” e nunca foram totalmente assimilados à nação. Essas considerações oficiais alimentaram algumas das “teorias conspirativas da sociedade”. Ao mesmo tempo, tais vínculos contribuem para o alto grau de ambigüidade dessa população quanto às suas auto-adscrições de identidade, tanto étnicas como nacionais.

O pasado a Chile

Rita Segato assinalou que

Na Argentina, o outro interior foi historicamente construído como o ‘estrangeiro’ ou até como o ‘inimigo’, demonizando-o e justificando estratégias extremadamente agressivas por parte do Estado nacional para armar-se frente a ele como uma máquina capaz de extingui-lo, erradicá-lo ou devorá-lo numa síntese em que não pudesse deixar traço [e] todas as pessoas etnicamente marcadas, seja pelo pertencimento a uma etnia derrotada [os índios e os africanos] ou a um povo imigrante [italianos, judeus, espanhóis etc.], foram convocadas ou pressionadas a deslocar-se das suas categorias de origem para, somente então, poderem exercer confortavelmente a cidadania plena (1997:242).

Em nosso caso, a pessoa que provém de outra região ganha, em Neuquén, o apelativo e o monopólio da “argentividade” perante esse outro interior que deve ser assimilado. Provir de outro lado que não seja Neuquén não significa necessariamente provir de Buenos Aires, mas também de outras regiões, como os cuyanos, os puntanos, os cordobeses, os santafesinos etc. Hernán Vidal assinalou que na Patagônia argentina, a fronteira foi o lugar privilegiado para “hacer patria” (2000:193). Nesse contexto, a figura do “cidadão-soldado” – para quem trabalhar na fronteira é servir à pátria e para quem a defesa nacional é um problema integral

que requer do governo coordenar todos os recursos da nação (:194) – é um elemento central nessa região. Em Neuquén, povoar foi considerado um ato de patriotismo, e os que vinham de outros lugares eram (e são) os que “argentinizavam”.¹⁶ Em nosso caso, isto se evidencia nos usos da categoria nativa *los de afuera*. Esses contingentes caracterizam-se por não terem nascido na área, embora possam estar há várias décadas morando no lugar. Provêm de diferentes províncias do país. Em geral, são profissionais: médicos, engenheiros agrônomos, assistentes sociais, professores e outros. Recebem os ingressos mais altos e têm o controle das instituições em nível provincial ou nacional. Também poderia chamá-los de *los de abajo*, devido ao fato de que provêm de fora da Cordilheira porque chegaram do planalto ou das planícies.

Os nativos que, apesar das amizades, simpatias ou desprezos, se autoconsideram pertencentes à região são *crianceros* que moram no campo e são trasumantes que habitam nos povoados e, neste caso, o mais comum é que tenham algum emprego ou subsídio público, ou pratiquem o comércio para além de suas atividades pecuárias ou agrícolas. Em menor medida, é possível encontrar famílias de origem mapuche que podem morar em comunidades ou não, e algumas pessoas mais velhas que nasceram no Chile e migraram na juventude para Neuquén. As atividades pecuárias e os empregos ou subsídios públicos costumam encontrar-se combinados. Em geral, recebem salários menores em relação a *los de fuera*. Por outro lado, algumas famílias controlam o poder político em nível local.¹⁷

O monopólio da “argentinidad” faz com que muitos de *los de afuera* – em especial, os técnicos encarregados de planos de educação, saúde ou desenvolvimento – opinem que *los crianceros no sirven*, devido à sua origem chilena. Nesse contexto, a população do Alto Neuquén fica em uma situação liminar, com uma “argentinidad” sempre contestada. Como o

¹⁶ Um dos motivos levantados para a necessidade desta argentinização é a falta de população na Patagônia, considerada um problema por parte do Estado argentino e uma das causas do “perigo” de invasões estrangeiras. De fato, a região constitui a área de menor densidade populacional do país com menos de três habitantes por km². Em nosso caso específico, o departamento Minas possui uma densidade muito menor ainda em relação à média regional, entre 0,26 e 0,50 habitantes por km², e o departamento Chos Malal entre 0,51% e 0,60%. Em relação à província de Neuquén, apresenta uma distribuição demográfica que reproduz em microescala o contraste que no país se produz entre a província de Buenos Aires e o chamado interior, já que o departamento de Confluencia, onde se encontra a capital provincial, também denominada cidade de Neuquén, concentra 68% da população da província (Peralta, 1995:23).

¹⁷ Embora os políticos, em geral, sejam nativos, o seu nível de vida também é alto em relação à média da região. Em 1999, o salário de um prefeito era cerca de \$2300, e o de um vereador, \$1000 (nessa época 1 peso = 1 dólar). Não consegui realizar uma estatística sobre salários em um e outro grupo. Mas, por exemplo, em Las Ovejas, as famílias que moravam no que se considera o centro – onde vive a maior parte de *los de a fuera* – declararam uma média de salário de \$811,79; os que moravam no pampa – um bairro com famílias recém-chegadas do meio rural – declararam uma média de menos da metade, \$463,47, e os das áreas estritamente rurais ainda menos, \$395,16. Também devemos levar em conta que aqueles que vêm de fora possuem gostos e hábitos de consumo que são diferentes daqueles dos nativos, e dão a sensação de que consomem produtos mais caros e sofisticados que estes. Por isso, os *crianceros* dizem que essa gente, inclusive eu, é *rica*.

Estado argentino reconhece o *jus solis* como referente à adscrição nacional, o local de nascimento de uma pessoa e o seu registro constituem um problema permanente para os habitantes mais velhos, que sofreram a territorialização e a constituição efetiva da linha de fronteira.

Quando falei com Fidelmina, uma mulher de 60 anos, moradora de Colomechicó, acerca da sua história de vida e da dos fazendeiros para os quais trabalhou na sua juventude, ela me disse:

R_Digame, ¿dónde nació?

F_En Varvarco arriba. En un lugar que se llama Pichiñires; ayà nací y ayà me crié. Y después anduve por muchas partes de empleada.

R_¿Dónde estuvo empleada?

F_A donde lo Felipe Urrutia

R_¿Quiénes eran los Urrutia?

F_Eran de acá, habían nacido cerca pero, los padres los tenía donde él vivía, en Las Sillonas

R_¿Habían nacido acá del lado argentino?

F_Claro

R_¿No eran chilenos?

F_Eran chilenos, pero como los pasaban para Chile. Toda la gente antes, era pasada para Chile, porque acá no había [registro] civil.

R_Pero eran nacidos acá, en realidad

F_Habían nacido acá, los padres estaban acá. Ellos eran dos nomás, eran la finada Martina y Don Felipe. Eran dos hijos que tenían y él se llamaba Bonifacio, y la señora se llamaba, Petronila.

R_¿Y la señora era, de dónde?

F_Y la señora era, no sé de donde, si era chilena o de acá de la Argentina. Lo que sé es que ellos lo pasaron de acá a Chile. Mucha gente chilena que lo han pasado a Chile son nacidos acá. Y un tal Noriega, ese hombre anduvo por las casas, andaba haciendo los registros civil.

R_¿Y usted se acuerda del año?

F_No me acuerdo del año, porque yo tendría, como 14 años tendría.

R_¿Y usted en qué año nació?

F_No me acuerdo. Pero está mi documento por ahí. Y así que nosotros estábamos grandes cuando ya nos fueron a sacar la libreta (cívica), andaba un gendarme. Se llamaba (...) y andaba con un papel grande así, de empadronamiento. Entonces nosotros después tuvimos que ir a Chos Malal, a sacar la foto para que nos dieran el documento.

R_¿Y a usted también la habían pasado para Chile de chiquita?

F_No yo soy de Argentina, nacida argentina, yo nada chileno. Mi abuelo y mi padre sí eran chilenos. Y mis tías y todos eran chilenos. Pero yo no, nací en argentina, soy de Argentina.

Vemos no relato de Fidelmina a idéia de ser *pasado a Chile*: qualquer pessoa que tenha nascido do lado argentino, mas que é inscrita no registro civil chileno. Isso tem a ver com a transumância e o comércio, já que quando no verão se atravessava a Cordilheira por diferentes motivos, alguns dos quais já explicitamos, também eram registrados no cartório os recém-

nascidos. É muito comum este tipo de fala: uma conversa e uma desculpa permanentes.¹⁸ Pelos relatos, essa prática trouxe uma série de problemas a partir da instalação na região do Registro Civil argentino. Ao considerar o *jus solis* como princípio para outorgar a nacionalidade, todos esses contingentes de população eram, do ponto de vista jurídico, chilenos. Entretanto, alegavam que ao longo de sua vida e até o seu nascimento tinham acontecido no território que reclamava a Argentina. Fidelmina não aparenta ter passado por esse problema. Nunca foi inscrita do lado chileno e, portanto, não parece ter tido inconvenientes para conseguir a sua cidadania argentina. Poderíamos pensar que mente. A seu favor alegaremos que também existem casos de pessoas que se autodenominam chilenas, que relatam sem nenhum problema que nasceram no Chile e que, em uma certa idade e por determinados motivos, instalaram-se na Argentina. Portanto, o fato de ser *pasado a Chile* configura um problema e um caso independente de outros fenômenos que poderiam ser inferidos como ocultação da identidade por razões estratégicas, ou por medo de sofrer represálias. Não existe, neste caso, o que foi denominado *passing*, no caso dos negros na América do Norte: os negros com aparência de brancos negam as suas identidades negras e comportam-se como se fossem brancos (Gow, 2003:62); e não parecem estar tentando “passar” de uma identidade pré-estabelecida para outra, também pré-estabelecida conforme este modelo.¹⁹

Dos dois princípios dominantes nas doutrinas da nacionalidade incorporados pelos diversos sistemas jurídicos, a Argentina priorizou aquele que é considerado o mais inclusivo, o princípio de *jus solis*,

(the law of soil) which made nationality dependent on birth in the territory of a state, characteristic of the Staatsnation typic of France [em contra do principio de] *jus sanguinis* (the law of blood) which gave nationality an almost ontological quality since it made state membership dependent on a shared cultural heritage transmitted by descent typical of the Kulturnation conventionally associated with Germany (Stolcke, 1997:66).

¹⁸ No início do século XX isso constituiu uma preocupação para o governo argentino. No jornal “El Diario”, de 1906, editado em Buenos Aires, lê-se: “Hay que correr de todos modos el Desierto, abrir camino a la población argentina, que hace falta, porque no sólo la moneda, las costumbres, el acento, son en el Neuquén, chilenos. Hay que agregar que los hijos de chilenos nacidos en aquél territorio no son argentinos, pues inscriben sus nacimientos en Chile, como hijos de esa nación” (em Norambuena Carrasco, 1997:97).

¹⁹ No caso dos cocamas e ex-cocamas, analisado por Peter Gow, “a desespecificação dos Cocama estaria ocorrendo precisamente no mesmo contexto em que emerge uma nova especificação, a de camponeses ribeirinhos de sangue misturado”. O autor considera que “é mesmo possível que essa nova gente seja os Cocama, e que o conceito de ex-cocama registre simplesmente seu nome em mutação” (:62). Não é o que estamos afirmando aqui. O que nós percebemos não é uma passagem para uma outra categoria já estabelecida ou o surgimento de uma nova, mas a sobreposição de categorias pré-estabelecidas: a de argentino, chileno e mapuche.

Verena Stolcke afirma que isso foi assim porque “in the young American republics nationality was from the beginning based on unconditional *jus solis*, immigrants being traditionally regarded as potential citizens” (:75). Talvez este argumento possa ser estendido para os contingentes de imigrantes europeus, mas a nossa região, contrastando com boa parte da Argentina, caracteriza-se por não ter recebido contingentes de imigrantes europeus durante o século XX. Assim, as populações nativas, transpassadas a partir da imposição de limites internacionais gerados desde os centros dos Estados nacionais, paradoxalmente ficaram, na época de demarcação de suas fronteiras internacionais,²⁰ em uma situação mais próxima daquela sofrida pelas próprias populações européias do velho continente

Apesar de legalmente o princípio do *jus solis* ser o que rege na prática – ou, pelo menos, em alguns aspectos e momentos da vida social – parece que o princípio do *jus sanguinis* não está completamente ausente, e o fato de ser filho de chilenos implica uma união de sangue e um laço cultural. Por isso, e apesar de essas pessoas terem nascido em território argentino, são constantemente acusadas de serem chilenos, devido ao seu modo de falar, aos costumes musicais, religiosos etc. Simultaneamente, os *crianceros* argüem um princípio de *jus solis* extremo: não interessa que tenham sido registrados no Chile, eles nasceram e viveram em solo argentino e é essa a nacionalidade que deveriam ter.²¹

²⁰ Muitos dos itens que foram assinalados, por exemplo, por Tomke Lask no processo de constituição da fronteira franco-alemã também ocorreram em Neuquén: a) expropriação de terras pertencentes a grupos familiares do país fronteiriço (2000:58), como aconteceu aos Méndez Urrejola e aos Urrutia; b) ruptura de laços familiares (:59), ficando uma parte do grupo familiar do outro lado da Cordilheira, a ponto de hoje virtualmente não mais se reconhecerem; c) união entre língua e identidade nacional (:64), embora em nosso caso o problema seja o tipo de sotaque e não a língua em si, pois em ambos os lados fala-se espanhol. No caso dos mapuches, a língua sim configurou um tema central. Na comunidade Painemil, no momento do meu trabalho de campo, ninguém falava mapuche, só alguns anciãos conheciam algumas palavras e/ou frases. Depois, me foi relatado que quando estes anciãos eram meninos, há 50 ou 60 anos atrás, seus pais, que tinham sofrido a “Conquista do Deserto”, não queriam que aprendessem a *lengua*, pois consideravam que, uma vez derrotados militarmente, já não mais lhes serviria. Mas, além disso, desde crianças foram enviados a colégios salesianos onde eram castigados fisicamente se fossem encontrados falando mapuche. Como assinala Lask para a região de Lorena, na fronteira franco-alemã e nas colônias francesas, as pessoas que aprenderam a língua nacional de um modo tão traumático não a ensinaram aos seus filhos, como no caso dos mapuches, por medo de sofrerem a mesma escolarização brutal (:68). Voltando para o primeiro ponto, com relação à expulsão e à expropriação de terras de fazendeiros chilenos, veremos que não em todos os casos os donos que provinham do outro lado da Cordilheira eram perseguidos pelas autoridades, e que até existiram grupos familiares que conseguiram ser excelentes articuladores com o Estado argentino.

²¹ Giralda Seyferth fala sobre essa ambigüidade entre o étnico-nacional e os princípios de *jus solis* e *jus sanguinis*, analisando o caso dos colonos alemães do sul do Brasil. Segundo a autora, o período do final do Império e o início da República é “o momento histórico que assinala a formalização da identidade étnica teuto-brasileira que contrariou os princípios do *jus solis* e o mito fundacional da nacionalidade brasileira” (2002:253). Manifestação disto está representada em fenômenos como a literatura teuto-brasileira, “que expressa sentimentos étnicos e ou pertencimento à nova pátria (um dualismo que reflete a preservação da origem e cultura germânicas e a vivência de uma Heimat – pátria – no Brasil. Exprime, portanto, os dilemas da identidade teuto-brasileira (um laço com a nação alemã e outro com ou território brasileiro)” (*op.cit.*:262). Neste sentido, a autora destaca que “para ser considerado brasileiro na formulação assimilacionista do nacionalismo não é suficiente ter nascido no país, pois o que qualifica a brasilidade é o passado de caldeamento racial e cultural ou, nos termos de Gilberto Freyre, o intercurso humano, étnico e cultural” (*ibid.*: 285).

A ambigüidade que Fidelinda coloca no seu relato acerca da trajetória da família Urrutia é notável, pois a historiografia afirma que “la región andina [com posterioridade à “Conquista do Deserto”] siguió siendo utilizada por pastores y ganaderos chilenos” (Debener, 2001:330). O interessante é que a população local relativiza esta afirmação, argumentando que o rótulo de chileno, em muitos casos, foi um engano. No norte de La Matancilla, em uma área denominada Aguas Calientes, os habitantes lembram de duas famílias de fazendeiros. Os primeiros foram os Mendez Urrejola. Não existe pessoa que viva atualmente e que tenha tido contato com eles. Entretanto, sua lembrança permanece, assim como algumas construções, como currais perto de Ailenco, que dizem pertenceram a essa família. Quando Tono, um *criancero* de La Matancilla e que tem suas *veranadas* em Aguas Calientes, mostrou-me isso, fez-me notar que o curral que supostamente pertenceu aos Mendez Urrejola foi construído com um tipo de pedra arredondada, que se considera inútil para esse tipo de construções. Por esta razão, ele argumenta que deve ter sido muito trabalhoso montar o curral e que provavelmente foi utilizada muita mão-de-obra. Pelo tamanho do curral – aproximadamente 100 metros de comprimento e 50 de largura – Tono estimava que deviam caber umas 4.000 vacas lá, enfatizando que não existe na atualidade ninguém que possua tantos animais. Pelo que ouviu falar de pessoas mais velhas do que ele, os Mendez Urrejola eram muito severos com os seus empregados. Utilizavam o lugar para engorda e enviavam o gado ao Chile. Alugavam as terras a Purrán, um cacique pehuenche de importância no momento da “Conquista do Deserto”, com quem parecem ter tido boas relações.

Com a chegada do exército argentino, os Mendez Urrejola tiveram de retirar-se. No seu lugar, instalou-se a família Urrutia, que ocupou as mesmas terras. Como vimos no caso de Fidelinda, existem pessoas que os conheceram. Segundo alguns habitantes, os Urrutia eram um tipo diferente de pessoas, até mesmo dos Mendez Urrejola: tinham dinheiro, mas *vivían de forma simple*, como os outros. Os Urrutia tinham muitos empregados. Fidelinda denomina-os de *inquilinos*, entretanto, essa categoria não é clara.

Chama-se de *inquilinato* a um tipo de instituição que surgiu no Pacífico Sul durante o período colonial. A princípio, apenas praticava concessões precárias de terras em troca das quais era exigido um cânon de tipo simbólico. Ao longo do século XVIII, aumenta a importância da produção do trigo e o dito cânon adquire uma real significação econômica, para converter-se, no século seguinte, em uma forma de tributo pago em trabalho, ao qual foi adicionada uma remuneração salarial de pouca monta, caso o *inquilino* realizasse determinadas tarefas. Em meados do século XIX, com o aumento da demanda de grãos, incrementaram-se as obrigações que pesavam sobre o *inquilino*, diminuíram os seus direitos tradicionais, em

especial o de pastoreio, e reduziu-se a superfície destinada a tal atividade (Frapiccini, Rafart, Lvovich; 1995:338). A historiografia não se refere à existência de *inquilinato* do lado argentino, muito menos para Neuquén e a sua Zona Norte, mas apenas destaca a presença de camponeses minifundiários. Entretanto, alguns habitantes se referem a essas duas famílias de fazendeiros.

De todas maneiras, o que Fidelmina descreve não parece ser exatamente *inquilinato*. De um lado, pessoas como ela podem ter sido empregadas assalariadas mais do que *inquilinos*, pois recebiam um salário, embora morassem na casa dos patrões, e não possuíam nem campo nem animais próprios. O relato dos meus informantes insiste no fato de que os Urrutia davam animais a quem os precisava, assim como emprestavam bois para o momento da semeadura. A contraprestação parece ter sido o cuidado dos próprios animais e das colheitas dos Urrutia, situação, neste caso, próxima do *inquilinato*. O singular da situação é que se costuma descrever o sistema de *inquilinato* na região central do Chile como de forte exploração do camponês. Em nosso caso, os camponeses lembram com alegria esse período, e até parecem sentir saudades dele. É comum que se diga que os Urrutia eram *los más ricos y muy buenos con la gente pobre*, assim como que quase todos os que atualmente têm animais em La Matancilla e imediações é *gracias a los Urrutia*.²²

Esta rica família tinha campos tanto do lado do Atlântico quanto do Pacífico. Entretanto, no momento da chegada da Gendarmería Nacional, por volta dos anos 1940, da mesma forma que os Méndez Urrejola, tiveram que se retirar. Dizem que muitas pessoas ajudaram ocultando-os nas suas casas, assim como outros *chilenos*. Fidelmina disse que Felipe Urrutia odiava os gendarmes, mas teve a desgraça de uma de suas filhas acabar se casando com um deles. Segundo Fidelmina, alguns dos descendentes dos Urrutia moram no Chile, outros, em Buenos Aires ou em diferentes lugares da Argentina. Porém, nenhum deles ficou nas terras do lado argentino.²³

²² Note-se que contrariamente às relações de *inquilinato* no Chile, profundamente hierarquizadas, o que os informantes destacam dos Urrutia é que, apesar de possuírem mais terras e animais que eles, eram “iguais”. Arnold Strickon mostra que no pampa úmido, ao longo do século XIX, “las diferencias entre los criollos eran más de rango que de clase [...] El estanciero puede llegar a hacer vida social con sus trabajadores criollos, yendo con ellos a las carreras de caballos, asistiendo a una fiesta familiar, o aceptando que lo acompañen cuando va al pueblo. El ser tratado como un igual es bien apreciado entre los criollos” (1977:84). Em nosso caso também existe uma posição que valoriza que o patrão seja uma espécie de *primus inter paris*

²³ Uma versão também afirma que Felipe tratava com o diabo. Uma outra versão diz que encontrou três *entierros* (tesouros escondidos) e, por isso, a família Urrutia teve que deixar os campos e migrar para o Chile, pois a população tem certeza de que todo aquele que tenha a coragem de desenterrar um tesouro escondido deverá migrar para poder aproveitá-lo. O trato com o diabo é estranho, já que além deste caso, nunca escutei que alguém considerado socialmente como “boa pessoa” seja acusado de fazer pacto com o diabo.

Bandieri e Branco assinalam que no sul da província, em meados dos anos 1920, capitais anglo-chilenos foram investidos em terras de ambos os lados da Cordilheira – uma estratégia para controlar tanto os mercados do Pacífico quanto os do Atlântico, onde as explorações estavam dotadas de importante tecnologia e organizadas como verdadeiras empresas de caráter capitalista, as quais empregavam um número considerável de mão-de-obra assalariada (2001:392). A Zona Norte parece ter-se diferenciado pelo fato de que esses capitais eram só chilenos e, pelo contrário, tinham escassa tecnologia: sem *alambrados*, sem melhora das raças animais, sem uma proletarização de seus trabalhadores. Mas, segundo os relatos dos informantes, o controle de ambos os mercados também parece ter ocorrido nesta área, embora o mercado principal fosse o chileno.

Observamos duas expulsões de latifundiários chilenos em dois momentos históricos diferentes. O primeiro, em 1880, com a “Conquista do Deserto”; o segundo, por volta dos anos 1940, vinculado pelos informantes à chegada da Gendarmería Nacional, simultânea à importação da imagem de São Sebastião para Las Ovejas. Por que esse intervalo entre um e outro momento? Por que ocorreu o mesmo nessas duas oportunidades diferentes? Talvez a razão seja similar ao que aconteceu com as comunidades mapuches de Neuquén. Claudia Briones assinala que os mapuches do sul de Neuquén recordam dois tipos de personagens históricos: os grandes caciques guerreiros – anteriores à “Conquista do Deserto” – e os fazendeiros mapuches, caciques que já não tinham o poder político e militar de seus predecessores, mas contavam com grande número de cabeças de gado e eram considerados ricos (1988:11). A conquista militar argentina teve como conseqüências imediatas a desarticulação da sociedade mapuche e a ocupação militar do seu território. Mas a ocupação civil argentina de terras não foi efetivada até inícios dos anos 1930. No intervalo entre 1880 e 1930, era possível ocupar terras fiscais ou de proprietários ausentes, mas também alugar campos adjacentes (*op.cit.*:21).

Nos anos 1930, os alambrados imprimirão um selo definitivo à vida mapuche em “reservas”. Impossibilitados de ocuparem ou de alugarem campos adjacentes para o pastoreio dos próprios animais – tal como se vinha fazendo – os mapuches tiveram que reduzir as suas malhadas às terras atribuídas anteriormente ou àquelas efetivamente deixadas fora dos alambrados das fazendas (:14). Em nossa região, o caso é diferente, mas as datas históricas parecem ser as mesmas. Os pehuenches (comandados pelo cacique Purrán) e os fazendeiros chilenos tiveram de retirar-se com a chegada do exército argentino. Imediatamente depois, e ao não ser efetivada de forma plena a conquista, voltou a ocupá-la uma nova família “argentino-chilena”, os Urrutia que, ante a dúvida que ofereciam ao governo argentino de sua

“argentinidade”, foram expropriados de suas terras pela Gendarmería, por volta de 1940. Contrariamente ao que aconteceu no sul de Neuquén, na Zona Norte não apareceram nem alambrados nem novas fazendas, mas ficou um grupo de camponeses transumantes minifundiários.

Entretanto, nem todos os possuidores de terras considerados chilenos tiveram que fugir. Outros conseguiram articular-se com o Estado argentino e inserir-se como mediadores entre a localidade e o centro. Por exemplo, em Las Ovejas existe um outro grupo familiar de sobrenome Urrutia. Diz-se, porém, que não tem relação com os Urrutia de Aguas Calientes. Os Urrutia de Las Ovejas têm uma história muito diferente. Segundo o relato de um dos seus descendentes e que atualmente mora em Las Ovejas, seu bisavô era basco-espanhol e desembarcou em meados do século XIX em um porto do Chile. Todos os verões ele costumava cruzar para o lado oriental da Cordilheira, provavelmente para comercializar, e em algum momento decidiu ficar. Seu avô e a sua mulher instalaram-se no Guañacos (na região do Alto Neuquén), e um dos seus filhos casou-se com uma viúva que tinha terras em Las Ovejas. Estes Urrutia tiveram campos e comércio dos dois lados da Cordilheira, conseguindo controlar ambos os mercados. Um *criancero* que morava do lado argentino ia aprovisionar-se na loja que os Urrutia tinham na Argentina e, teoricamente, quando este mesmo *criancero* cruzava os seus animais no lado chileno, vendia-os aos mesmos Urrutia, que também tinham outra loja no Chile. Mas, ao contrário dos Urrutia de Aguas Calientes, estes conseguiram instalar-se na área como líderes políticos, no final dos anos de 1950, com a aparição do Movimento Popular Neuquino e passaram a ser os articuladores junto ao governo provincial. Veremos com mais detalhes a ação desta família no capítulo IV. O que queremos ressaltar agora é que nem todos os grandes proprietários foram acusados de serem chilenos (algo muito vago, já que, como vimos, qualquer um pode sê-lo ou não).²⁴

Atualidade da ambigüidade étnica

A ambigüidade étnica entre “o sangue” e “a terra”, entre duas nações e etnias não apenas é evidenciada em termos históricos, mas também foi uma constante ao longo do meu trabalho de campo. Assim, em um dos meus primeiros dias em La Matancilla, em abril de 2002, cheguei à casa de Juan e Narcisa, dois irmãos de uns 60 anos de idade que moram

²⁴ Desta família também se dizia que tratava com entidades demoníacas. O que se chama de *estancia de los Urrutia* é uma construção de grande magnitude em relação às casas que foram construídas, por isso, considera-se

juntos no posto de *invernada* e que, naquele momento tinham aos seus cuidados Verónica, uma aluna da escola onde eu ficava e que é sua sobrinha. Quando me viram (sabiam que eu ia visitar os postos), imediatamente me convidaram a entrar na cozinha. Em geral, os postos de *invernada* ou *primavera* compõem-se de uma quantidade variável de quartos independentes, sendo as suas paredes de barro e o teto de palha de *coirón*. Um destes quartos é aproveitado como cozinha, que é o lugar mais utilizado do posto. Outros são dormitórios, galpões para guardar provisões, pastos, animais etc. À primeira vista, não existe diferença exterior entre um quarto e outro. Se tivessem construído uma casa com subsídio provincial para ser um desses tipos de moradia – o que não era o caso deste posto – essa “casa”, com uma cozinha, dois quartos e um banheiro provavelmente não seria utilizada como uma “casa”, mas sim como um conjunto de quartos, com o *plus* que implica um certo *status*, pois indica que o prefeito ou o governador atendeu ao seu pedido.

Quase não deixaram que eu me apresentasse, pois Juan imediatamente começou a falar – na escola, a professora havia me apresentado às crianças e dissemos para elas que eu iria visitar as suas casas – enquanto Narcisa me convidava para o chimarrão e me oferecia *tortas fritas*. Juan contou-me e mostrou-me as suas *chalias*, um tipo de calçado que é composto de uma base de couro e cordões que se amarram sobre uma grande quantidade de meias. Explicou-me que naquela época, início do outono, começava a usá-las porque eram boas para o frio e a neve. Eu já tinha visto as *chalias*, pois em La Matancilla o seu uso é comum para as atividades de trabalho. Entretanto, a uns poucos quilômetros dali, em Las Ovejas, as *chalias* são percebidas como de *pobres* e do passado, quando haviam morado no campo e não tinham calçado industrial.

Juan explicou-me que *antes todo era más difícil*. Para se abastecerem, deviam ir até Andacollo, 50km dali, pois não existiam armazéns mais perto. Que deviam ir de mula ou, às vezes, a pé. Que agora existiam *caminos* e considerava que na atualidade *todo es más fácil*. Ao referir-se aos *caminos*, Juan fazia alusão a duas classes de vias de comunicação que existem nas áreas rurais de Neuquén. Uma é o caminho pelo qual só é possível transitar a cavalo ou a pé, denominado *senda*. A outra, a estrada para a circulação de automóveis, construída pelo Estado ou, em alguns casos, por empresas privadas (petroleiras, mineiras etc.), denominada o *camino*. Embora nesta última também possam circular cavalos, o habitual é que não o façam; são dois tipos de circulação e percursos diferentes. Até em termos ambientais, enquanto os *caminos* destroem e trocam completamente a paisagem, as *sendas* são quase

impossível que com apenas o esforço humano pudesse realizar-se semelhante empresa construtiva, daí a acusação dos seus vínculos com o diabo.

imperceptíveis e com um impacto ecológico mínimo. De todas maneiras, os *caminos* permitiram que essas populações pudessem mobilizar-se e, acima de tudo, transportar com mais facilidade uma maior quantidade de bens.

Apesar disso, Juan também considerou que agora as pessoas são *más flojas*, porque querem que *el gobierno les haga todo*. Perguntei-lhe se décadas atrás haviam ido ao Chile. Disse-me que ele foi quatro vezes, em uma delas chegou até Santiago, quando acompanhou uma pessoa que tinha que vender animais nessa capital. Explicou-me que existem bons passos, mas que na atualidade é difícil cruzá-los devido aos Carabineiros, a polícia de fronteiras chilena. Disse-me que corria o boato de que se a polícia encontrasse alguém cruzando animais, queimava todos e matava a pessoa que os conduzia. Na sua opinião, o boato referido às pessoas era uma mentira para assustá-los, mas o boato de que os animais encontrados eram mortos e queimados, do ponto de vista dele, era verdade.

Também falou que, em épocas anteriores, os pais castigavam muito os seus filhos, mas que agora não podem fazê-lo, pois correm o risco de serem presos por isso. Na opinião dele, essa proibição impedia a “boa” educação das crianças.

Contou-me também que antigamente em toda a planície semeava-se trigo e aveia, que até 50 bois estiveram arando e que se debulhava com éguas que pisavam no trigo até separar as sementes. Isso lhe parecia melhor que agora, que *nadie siembra*.²⁵ Perguntei-lhe por que as pessoas deixaram de semear. Respondeu-me que devido à grande quantidade de coelhos e lebres que devoram as sementeiras.

Explicou-me também que o nome La Matancilla provém de uma grande matança de índios que aconteceu no lugar e que até existe uma planície perto de seu posto denominada *la sepultura* pela grande quantidade de índios que foram sepultados no local. Explicou-me que a matança foi realizada pelos espanhóis quando conquistaram a região para o governo argentino. Apesar de ter ficado calado, achei interessante que no “seu erro” histórico vinculasse a “Conquista espanhola” com a “Conquista do Deserto”. Contou-me também que em uma época essa região pertenceu ao Chile e que em uma *veranada* há um lugar denominado El Pehuenche, devido a ter aparecido um índio uma vez que ficou só e comeu um touro cru, porque na opinião de Juan os índios comem a carne crua. Finalmente, ele se entregou às autoridades para *que hicieran lo que quisieran con él, para que lo mataran*.

²⁵ É comum em La Matancilla dizer que já não existem cultivos e, portanto, não há festas como a *trilla*, referentes à agricultura. Com certeza, umas décadas atrás, a superfície cultivada foi maior, assim como a utilização e a manufatura do trigo, evidentes pela grande quantidade de restos de moinhos que se encontram, hoje em dia, em desuso. Entretanto, muitos ainda cultivam e em época de safra são várias as famílias que realizam a *trilla*.

Levaram-no, então, com outros índios, e ele foi salvo da morte. Perguntei-lhe se não há mais índios na área e ele me disse que há sim, na área de Guañacos; depois ambos os irmãos riram e me disseram que haviam ficado eles, que são *medio indios* porque são um *poco morochos*.²⁶

Contou-me também que o pai dele, em 1936, começou o posto nesse lugar e que em 1937 ele nasceu. Fiquei surpreso de que estivesse por dentro das datas, algo que em geral não é comum nos *crianceros*.

Queixou-se de que o atual prefeito de Varvarco, do qual La Matancilla depende, *no les da nada*. Pediu-lhe que a comuna construísse para ele uma casa, pois deveria deslocar o posto mais para cima, já que está muito perto do arroio e, quando a água sobe, corre perigo de inundar. Contudo, o prefeito apenas lhe deu o material metálico para melhorar os tetos.

Logo depois desta longa e variada conversa despedi-me deles e pedi-lhes que me explicassem como encontrar os outros postos que estavam localizados no mesmo arroio para cima. Assinalaram-me o caminho, disseram-me os nomes das famílias de cada um dos postos e advertiram-me que em alguns não encontraria ninguém devido ao fato de estarem abandonados ou os seus habitantes encontrarem-se na cidade realizando trâmites. Também lhes agradei por tudo e lhes afirmei que eu voltaria. Disseram-me que quando eu quisesse poderíamos continuar a conversa e, rindo, Juan acrescentou: *aprendió cosas de Chile*.

Podemos fazer muitas interpretações e destacar problemas deste relato: as avaliações de Juan sobre os tempos passados e os atuais, de como antes todas as atividades diárias eram mais difíceis – segundo ele, esse era o motivo que obrigava todos a serem mais unidos e empreendedores; de como o governo desestimula o empreendimento pessoal, ao mesmo tempo que expressava a sua queixa de que o mesmo governo não *les hace* a casa; de como já não podem educar bem as crianças e, talvez, muitas coisas mais. Mas estou interessado em ressaltar que Juan e sua irmã nasceram em território argentino e até ele tem presente a data. Diferencia-se dos índios quando se refere ao fato de que estes comem carne crua e que todos foram mortos, contudo, imediatamente expressa que ele e a irmã *son medio indios* por causa da cor de sua pele (calada, Narcisa ria, aceitando tacitamente a fala do seu irmão). Ao mesmo tempo, Juan considera que tudo o que me contou – seus costumes, sua história, suas aventuras – *son cosas de Chile*. Durante o lapso de uma conversa, Juan e sua irmã foram argentinos, chilenos e índios. Isto é substancialmente diferente dos fenômenos de *passing* ou aculturação.

²⁶ Embora neste caso particular os fenótipos de Juan e Narcisa fossem semelhantes ao tipo mongolóide, não se deve pensar que todos na região sejam assim. De fato, muitos *crianceros* têm a pele branca, o cabelo louro e os olhos claros.

Não parecem estar interessados em ocultar nenhuma de suas identidades mas, pelo contrário, mostrar todas elas.

O que vemos aqui é que a geração e a manutenção da identidade étnica e/ou nacional não se apresenta como uma dicotomia. Essas identidades aparecem como difusas, permeáveis e até ambíguas. No meu entender, uma contribuição importante neste caminho foi realizada por Edmund Leach, para quem as sociedades que exibem sintomas de facciosismo e de conflito interno não devem considerar-se como anômicas ou de decadência patológica. Quando as sociedades são dissociadas do tempo e do espaço, a interpretação que se dá ao material é, sobretudo, uma análise de equilíbrio. Entretanto, a realidade social não forma um todo coerente, em geral está cheia de incongruências e são essas incongruências que podem propiciar uma compreensão da mudança social. Leach considera possível que um indivíduo simultaneamente pretenda diversas condições sociais em sistemas sociais diferentes. Para o próprio indivíduo, tais sistemas apresentam-se como alternativas ou incongruências no esquema de valores pelo qual ordena a sua vida, e o processo global de mudança estrutural realiza-se por meio da manipulação dessas alternativas, embora o indivíduo não esteja consciente desses processos. Assim, cada qual em seu próprio interesse empenha-se em explorar a situação na medida em que a percebe e, ao fazê-lo, a coletividade de indivíduos altera a estrutura da própria sociedade ([1954]1993:70).²⁷

Isto contradiz a idéia de que no plano das identidades o importante seja a distinção e a separação das mesmas. Por exemplo, Lévi-Strauss ao se referir às classificações – e temos que lembrar que quando falamos de identidades em última instância estamos nos referindo ao problema das classificações e autoclassificações nativas sobre os grupos humanos – diz que:

Lo que importa tanto en el plano de la reflexión intelectual como en el plano práctico, es la evidencia de las separaciones, mucho más que su contenido; forman, una vez que existen, un sistema utilizable a la manera de un enrejillado que se aplica, para descifrarlo, sobre un texto al que la inteligibilidad primera de la apariencia de un flujo indistinto, y en el cual el enrejillado permite introducir

²⁷ Segundo Leach, na Alta Birmânia, os chan ocupam os vales ribeirinhos, onde cultivam arroz em campos irrigados, sendo povos relativamente sofisticados. Entretanto, os kachins ocupam as colinas onde cultivam arroz por meio do roçado, usando as técnicas de cultivo itinerante. A literatura especializada tratou estes últimos como selvagens primitivos e belicosos; muito diferentes dos chans na aparência, língua e cultura, a ponto de serem considerados de origem totalmente distinta. Entretanto, Leach assinala como algumas famílias eram ao mesmo tempo kachin e chan. Apresenta o caso de Hpaka que como kachin era membro da linhagem do clã Lahtaw; mas como chan era budista e membro do clã Hkam, a casa real do Estado de Mõng Mao. Explica que não é estranho encontrar um kachin ambicioso que assuma os nomes e os títulos de um príncipe chan a fim de justificar a sua pretensão à aristocracia, mas que apela simultaneamente aos princípios *gunlao* de igualdade para fugir da obrigação de pagar direitos feudais ao seu próprio chefe tradicional. Desta forma, na Região das Colinas de Kachin, um indivíduo pode pertencer a mais de um sistema de prestígio, embora esses sistemas sejam incoerentes entre si (1993:66).

cortes y contrastes, es decir, las condiciones formales de un mensaje significante [...] El principio lógico es el de poder oponer siempre términos (1992:115).

Entretanto, dá a impressão de que Juan e sua irmã – da mesma forma que nas citações que analisamos sobre índios, chilenos e argentinos – sobrepõem os termos em lugar de opô-los.

Para os *crianceros*, o chileno tem um quê de ambíguo. De um lado, o chileno é um amigo. Considera-se que os primeiros habitantes, além dos índios, foram os chilenos e que a maior parte dos atuais habitantes que ali moram são descendentes de chilenos, e que a maioria de seus pais e/ou avós provinham de além dos Andes. Naquele tipo de relato, a história da população assemelha-se à história relatada oficialmente pelo Estado-nação argentino: a de território vazio, mas depois povoado e feito produtivo e rico graças à imigração européia, embora neste caso seja chilena. A matança de índios executada pelo exército argentino é utilizada como uma desculpa para fazer desaparecer todos os indícios do indígena. Nesse aspecto, é interessante observar como se contam as histórias da origem de Las Ovejas. Oficialmente, o aniversário é em 21 de maio, data em que foi assinada a ata de fundação da Associação de Fomento, em 1937. Entretanto, costuma-se adicionar nos folhetins e nos atos comemorativos que a fundação foi em 1880, quando começou o primeiro casario de *inmigrantes chilenos*. O interessante na narração da fundação é que possui a estrutura típica do relato de fundação da própria Argentina. Desconhece-se a preexistência de população indígena e toma-se como origem da nação a chegada dos imigrantes, no nosso caso, de origem chilena (no resto do país costuma-se assinalar imigrantes de diferentes nacionalidades de origem européia). Outro ponto interessante é a data exata de 1880: precisamente o ano em que o exército argentino invadiu a região e ocupou o território, submetendo populações indígenas e de *criollos* chilenos.

A seguir, vamos analisar como é percebido o chileno pelo *criancero*. Veremos que a sua apreciação é ambivalente e oscila entre a imagem de parente e amigo e a de ladrão e inimigo.

Relações de amizade: contrabando

Em La Matancilla tudo o que é chileno é muito apreciado. Um caso em que isto se faz evidente é na figura do contrabandista. Na região, o contrabando não é considerado uma atividade moralmente ruim. O único motivo para que não seja realizado é prático, e tem a ver com a perseguição e o controle que exercem tanto os policiais da fronteira argentina quanto os da chilena, como vimos no relato de Juan. É ilegal, mas não imoral. Cada ano, de acordo com

a realidade política e econômica de cada um dos dois países, as condições de contrabando modificam-se. Em 2000, um *criancero* explicava-me que não houve virtualmente contrabando. Só um comprador chileno passou a fronteira. Meu informante dizia-me que isso foi ocasionado porque o governo chileno pagou a seus *veraneadores* para que não subissem até as *veranadas*. Uma boa quantidade de quilômetros de fronteira ficou sem *crianceros* e era muito difícil passar os animais para o lado chileno, que habitualmente insere o animal contrabandeado no *piño* (malhada) dos *crianceros* chilenos.²⁸ Segundo meu informante, essa medida tomada pelas autoridades chilenas foi ruim para o *comércio*. Entretanto, ele considera que foi uma boa medida para outra atividade: o roubo de gado por parte dos chilenos, ponto que veremos mais adiante.

Em 2001, um cavalo era trocado por um *micro-system*.²⁹ Um de meus principais informantes sobre o tema do contrabando explicava-me a mudança, e ria ao me dizer que seus vizinhos falavam que aqueles *micro-system* eram melhores, já que provinham do Chile. Para o meu informante, eram os mesmos que podiam ser conseguidos nas lojas argentinas. Por outro lado, antes da desvalorização e do fim da convertibilidade (1 dólar estadunidense = 1 peso argentino), um cavalo custava \$100, e um *micro-system* não mais do que \$50. Em algum sentido, estavam perdendo, embora na prática fosse difícil que alguém do lado argentino pagasse \$100 por um cavalo. Na opinião de meu informante, os chilenos os extorquiam. Um *micro-system* contrabandeado era colocado em Chos Malal ou em algum outro lugar. Eu já tinha escutado em Las Ovejas sobre os *micro-system* de La Matancilla. O contrabando não era só de animais, passavam-se peças de reposição de automóveis, mantimentos etc.; e aquele que tem as *veranadas* na linha de fronteiras tem privilégios quanto ao exercício do contrabando, em especial, se for também dono de alguma loja nas localidades.

²⁸ A proibição das *veranadas* chilenas é um tema recorrente que se associa a diferentes períodos da história chilena, mais recentemente ao governo de Pinochet.

²⁹ Quando se fala da passagem de animais de contrabando, em geral, refere-se a cavalos. Nisto existe uma série de problemas práticos e de costumes alimentares. De um lado, o cavalo é o animal mais rápido que possuem; em relação, às cabras, ovelhas e vacas. Se a Gendarmería do lado argentino ou os Carabineros do lado chileno descobrem o contrabandista, é mais fácil que possa fugir com uma tropilha de cavalos do que com outros animais mais lentos. Por isso, é mais prático “passar” cavalos. Do outro lado, estão os hábitos alimentares. Supõe-se que um *criancero* não costuma – embora não signifique que não o faça – comer carne de cavalo. Isto é coerente com o costume alimentar argentino que rejeita a carne de cavalo associada aos índios. Entretanto, dizem *que para el chileno un caballo es lo mismo que una vaca*, pois para ele tanto faz comer uma coisa ou outra. Os engenheiros agrônomos costumam dar uma explicação cultural em face da grande quantidade de cavalos existentes na área (representam 60% do estoque provincial e 1,15% do nacional, e pode representar até 20% do rodeio (GESA, 1993:9 e 41). Como, em geral, esses animais são muito apreciados pelo *criancero* (recebem um tratamento diferencial quanto ao cuidado e à alimentação), os técnicos dizem que como o cavalo é uma condição de prestígio social, os *crianceros* preferem superpovoar os campos de cavalos em lugar de preocuparem-se com animais *más rentables*, como as cabras, as ovelhas e as vacas. Sem querer descartar esta explicação, talvez uma das razões do povoamento equino seja econômica, e tenha relação com o comércio transcordilheirano.

Quando é o chileno quem passa para Argentina para “comprar” gado, os *crianceros* insistem no conhecimento e no longo tempo da relação. Fala-se tanto de pessoas que há mais de 20 anos passam pela fronteira todos os verões, quanto de uma tradição que continua de pais para filhos.³⁰ Entretanto, essas relações entre o *criancero* argentino e o contrabandista chileno não deixam de acarretar perigos, advindos não apenas das autoridades policiais, mas também do trato com o próprio estrangeiro. Um dos relatos a mim referidos conta que havia uma pessoa que há 20 anos ia para Argentina, conhecia todos e de todos era amigo. Uma vez desapareceram 40 animais. Não podiam assegurar que tinha sido o comprador/contrabandista chileno, mas essa pessoa nunca mais voltou.

Relações de inimizade: roubo

El ganado es su posesión más preciosa y arriesgan su vida de buen grado para defender sus manadas y para saquear la de sus vecinos (Evans-Pritchard, Los Nuer).

O chileno também pode ser conceituado como um ladrão.³¹ Em Las Ovejas, Basílio mostrou-me umas fotos que ele mesmo tirou quando em um inverno os chilenos lhe roubaram da sua *invernada* cinco cavalos. Imediatamente, ele e seu pai realizaram a denúncia na Gendarmería, onde lhe disseram que não podiam persegui-los, pois careciam de meios para fazê-lo. Então, foram à polícia provincial e lá tiveram mais sorte. Basílio, o pai dele e dois policiais saíram a rastrear os ladrões. Para poupar tempo, levaram em um caminhão os cavalos até onde a estrada o permitia e, quando o caminhão ficou impossibilitado de continuar, baixaram os cavalos e continuaram a busca com eles. Como foi na primavera, havia muita neve que, pela ação do sol e pelo calor, já começava a derreter, o que fazia o caminho mais difícil pois, não estando o gelo firme, os cavalos enterravam-se na neve fazendo mais complicado e perigoso o trajeto. Em um rio que por causa do degelo começava naquela época do ano a aumentar o seu volume, discutiram e obrigaram os dois policiais que se negavam a atravessá-lo a fazê-lo. Basílio enfatizou como o seu pai atravessou sem nenhum temor, com a água até a cintura. Em um posto, encontraram dois dos cavalos que os chilenos, ao se sentirem perseguidos, abandonaram para acelerar a fuga. Um era uma égua que estava prenhe e tinha

³⁰ Em um relatório redigido pela Direção Geral de Terras, do ano de 1920, diz-se que na Zona Norte “la venta de ganado en pie, cueros y lanas que realizan los pobladores, son los únicos renglones que originan transacciones comerciales de relativa importancia. Anualmente en la época propicia hacen su entrada los compradores chilenos para llevarse consigo todos los animales y demás productos en condiciones que le representen en su país una ganancia razonable” (em Bandieri, 2001:361).

³¹ O roubo também pode ser uma forma de ocultar o contrabando. Vendem-se os animais a um contrabandista e simultaneamente denuncia-se o roubo de animais à polícia ou à Gendarmería. Não é o caso que estamos detalhando aqui.

morrido pelo esforço por não ter agüentado a viagem. Mais acima encontraram os três cavalos, muito perto da fronteira, de maneira que se encontravam mais perto de populações chilenas do que argentinas. Basílio sublinhou o mau trato que os chilenos tinham tido com esses animais, a ponto de terem ocasionado a morte de um deles.

Nessa época do ano, estar em altura tão elevada torna-se perigoso devido à imprevisibilidade do clima. Por isso, ficaram deliberando se voltariam com os cavalos ou os deixariam, continuando a descer sem eles para agilizar o trajeto. Basílio e seu pai não queriam deixar os cavalos depois de tanto esforço. Finalmente, decidiram retornar com eles.

Desgraçadamente o que se temia ocorreu. Começou a se formar uma tormenta de neve. Por sorte, encontraram um posto de *veranada* abandonado. Com a parte de um curral fizeram lenha e uma fogueira com a qual conseguiram se manter aquecidos. A tormenta durou três dias. Nesse tempo, o única coisa que fizeram foi ficarem sentados ao redor do fogo, sem nada para fazer, apenas preocupando-se em não morrerem congelados. Um dos policiais, que não era da área e tinha pouco tempo nessa delegacia, não podia controlar-se e queria sair dali. Disseram-lhe que seria uma estupidez sair com o *viento blanco* (chamam-se assim as tormentas de neve), que rapidamente ficaria perdido e morreria congelado. O nervosismo do policial chegou a tal ponto que até consideraram a possibilidade de amarrá-lo, o que acabou não sendo necessário.

No terceiro dia, a tormenta acalmou e finalmente saíram, com sono, porque não tinham dormido bem por causa do frio, e famintos, por terem ficado sem provisões. Diante de tantos inconvenientes, decidiram soltar os cavalos recuperados e deixá-los ali até que surgisse o verão e a neve desaparecesse.

Simultaneamente, em Las Ovejas, a mulher de Basílio e a de seu pai estavam desesperadas e foram à Gendarmería, que mais uma vez se negou a ajudar, alegando que como haviam feito a denúncia na polícia era a eles que correspondia se responsabilizarem pelo resgate. Após várias discussões com as mulheres, tanto a Gendarmería como a polícia saíram para o resgate. Os membros da primeira instituição realizaram uma observação aérea, mas não conseguiram identificá-los. Basílio disse que viu o avião, até percebeu que atiravam alguma coisa do alto, possivelmente provisões. Entretanto, estava muito longe para poder aproximar-se. Por outro lado, um irmão de Basílio saiu para buscá-los por sua conta. Basílio contou-me que finalmente foram eles que chegaram ao quartel de verão da Gendarmería que se encontra em Burileo (na área das *veranadas*). Ali tomaram conhecimento de que em realidade eram considerados mortos por congelamento, e o que estavam planejando na Gendarmería era saírem em pequenos grupos para procurar os corpos.

Uma semana depois do retorno, Basílio e seu pai voltaram por causa dos cavalos, deram-lhes aveia mas não puderam trazê-los; só no mês seguinte conseguiram reaver os seus animais.

Aventura

A relação ambígua baseada na percepção simultânea do chileno como amigo (com quem se pode realizar um comércio franco) e como inimigo (como ladrão) faz com que o fato de atravessar a fronteira seja visto como uma aventura. O desafio consiste, de um lado, em burlar ambas as polícias fronteiriças e, de outro, superar o perigo de ser um estranho em outra terra.

Antes da chegada da Gendarmería Nacional operou na área a Policía de Fronteras. Sobre esta última, os informantes lembram que existia um posto em La Matancilla. Pelos relatos, também foi utilizada como presídio para os delinqüentes do lugar e como lugar de alfabetização, já que vários anciãos lembram de ter aprendido a ler e a escrever ali. Entretanto, nos informes oficiais, esta polícia aparece como deficiente, devido à escassez de recursos materiais e humanos e por utilizar pessoal considerado “chileno”. Um relatório da Dirección Geral de Terras do Territorio de Neuquén, em 1920, dizia:

La acción de la policía es deficiente en el sentido de la escasez de personal para la vigilancia de una zona como ésta, bastante poblada y extensa [...] La mayor parte de los boquetes se hallan desguarnecidos de vigilancia [...] los robos de ganado mayor y menor se suceden con harta frecuencia precisamente por la falta de vigilancia y por la facilidad con que los cuatreros se desprenden de los animales en las ferias de Chile, país en donde no rige el Registro de Marcas y Señales como en el nuestro [...] El comercio de contrabando se ejerce también en desmedro de los intereses del Fisco que no recauda por intermedio de los jueces de paz autorizados para percibir los aranceles [...] En la zona andina, que está lindando con Chile, los policías tienen en su totalidad agentes de nacionalidad chilenos, de ahí que nunca apresan a sus connacionales, que escapan con toda facilidad a Chile (In: Bandieri, 2001:350).

Com a chegada da Gendarmería Nacional, a mudança pareceu ser radical, não só pela quantidade de pessoal, como também por uma boa parte dos gendarmes, mas nem todos, não ser da área; portanto, esses homens careciam de laços de amizade ou de parentesco com a população local. Em geral, a população não tem uma boa opinião sobre acionar a Gendarmería – note-se, no relato anterior de Basílio, que ele destaca que a Gendarmería foi omissa ante a denúncia do roubo de seus cavalos e, mais tarde, quando estiveram perdidos na Cordilheira, os gendarmes demoraram para responder à urgência – menos ainda sobre a sua atuação no momento de chegar à região. Fala-se de muita violência exercida pela instituição durante

várias décadas. Porém, ela também provoca simpatias, porque – como os seus homens não são da região e não conhecem os passos – é fácil enganá-los.

Assim, o fato de atravessar a Cordilheira, além de poder acarretar benefícios econômicos, geralmente vinculados ao contrabando, pode ser percebido como uma aventura. Por exemplo, Basílio e alguns dos seus amigos costumam atravessá-la todos os verões, e sem nenhuma razão econômica a motivá-los. Em 1999, saíram com alguns bons cavalos para correr carreiras nas *veranadas* chilenas e competir com eles. O perigo estava em que se os carabineiros os encontrassem lhes confiscariam os cavalos, e estes eram valiosos demais por serem de competição. Ao mesmo tempo, levaram grandes quantidades de vinho para compartilhar nas *veranadas* (87 litros), aproveitando que nelas, tanto as argentinas como as chilenas, as pessoas estão muito sós e o fato de receberem uma visita é considerado, em geral, uma alegria. Então, além de se divertirem visitando os *crianceros chilenos*, divertem-se também ao demonstrarem que não é difícil para eles burlar ambas as polícias de fronteiras.

Até agora, analisamos as diferentes percepções e autopercepções sobre os *crianceros*, o *chileno* e, em menor medida, o *índio*. Vimos como estas categorias às vezes não são claras e até se sobrepõem em um mesmo indivíduo. Apesar disso, estes três tipos de grupos humanos são considerados originários da região. A seguir, faremos uma análise do outro setor que vive na região: *los de afuera*, centrando-a nos professores de escola.

Los de afuera

Em 10 de novembro comemora-se na Argentina o “Dia da Tradição”, data que rememora o nascimento, em 1834, de José Hernández, entre outras coisas, o autor de *Martín Fierro*, peça fundamental da denominada “literatura gauchesca”: narrações e poesias que relatam a vida e as peripécias do *gaucho*, em referência ao índio, personagem característico do pampa, entre os séculos XVIII e XIX, e que no século XX, uma vez virtualmente extinto, foi considerado paradigma da *argentinidad*. A renomada frase de Domingo F. Sarmiento em meados do século XIX – “Hay que desalojar al criollo cómo éste desalojara al indio. En 100 años del mejor sistema de instrucción no haréis de él un obrero inglés” – foi perdendo peso à medida que, no início do século XX, a rápida ascensão dos imigrantes europeus à classe média preocupou políticos, jornalistas e literatos argentinos que, em um primeiro momento, os haviam acolhido com entusiasmo, e que agora observavam resultados não previstos (criação de sindicatos, partidos e movimentos anarquistas, socialistas, comunistas etc.). Assim, o *gaucho*, menosprezado pouco tempo atrás, converteu-se em arquétipo da

nacionalidade argentina, eclipsando e excluindo qualquer outro representante típico das variadas regiões que conformam o país (Blache, 1992:74). O *gaucho*, ou pelo menos os relatos oficiais que falam dele, faz parte de um grupo social masculino que habitou o pampa, mais especificamente, a atual Província de Buenos Aires. Esta é a tradição argentina em um país tão extenso e diverso – como as tradições do altiplano no Noroeste, dos guaranis e dos *gringos* do Nordeste – não aparecendo no discurso tradicionalista e oficial outro personagem a quem seja também possível outorgar tão plenamente a “argentinidade”.³²

Nos dias anteriores a 10 de novembro de 2002, produziu-se nas escolas primárias de Las Ovejas, Varvarco e La Matancilla um debate sobre o que esta data significava. A discussão central foi realizada entre professores; todos *de afuera*, mas com o controle sobre a instituição de ensino. Os atores centrais foram, de um lado, duas professoras da escola de Varvarco – Marcela, oriunda da cidade bonaerense de Luján, mas que morou muito tempo em Las Lajas, e Paola, professora que acabara de chegar a Varvarco vinda de Las Lajas, povoado distante 70km – e, de outro, Maria Elvira e Gabriel, professores que já tinham mais de 15 anos de residência na área, e vários oriundos da Capital Federal e também da província de Buenos Aires.

Estes últimos, em diferentes reuniões e cursos ao longo de todos esses anos tinham levantado diversas questões acerca do assunto e planejado diversas comemorações para a região. Tinham acordado e redefinido uma série de conceitos que lhes permitiam operar nestas situações. Assim, consideravam que *tradicición* referia-se a pautas de condutas e a formas de pensamento *impuestas*. No lugar da tradição, revalorizavam o conceito de *cultura*, como algo pelo qual *se lucha y se defiende* e que é primordialmente *local*.

O problema básico de todos professores era quais condutas, valores e atitudes das crianças da região deviam ser transformados pela educação formal e quais deviam ser conservados. Para o primeiro grupo, a finalidade era que os alunos fossem assimilados pela “cultura nacional”; para o segundo, que recebessem educação escolar sem *destruir su cultura*. Elvira explicava-me que quando trabalhou em uma escola mapuche, na localidade de Aluminé, viu ser utilizada a técnica de alfabetização indígena que consistia em não corrigir os alunos quando escreviam mal o castelhano, pois consideravam que dessa maneira era como

³² Para o Brasil, Seyferth assinala a dificuldade da nação para aceitar a sua diversidade interna: “os brasileiros nunca reconheceram a existência de minorias em seu território. Este não-reconhecimento reflete o ideário da miscigenação e seus desdobramentos na concepção assimilacionista da nação (2002:257). Para o caso dos colonos alemães, destaca o problema de ter certo afeto por duas pátrias, uma associada ao *jus sanguinis* (a herança germânica) e outra associada ao *jus solis* (o Brasil), “assinaladas as diferenças, descobertos os brasileiros sem brasilidade, o caminho para a imaginada unidade esbarrava no perigo: a presença de cidadãos étnicos,

traduziam do mapuche para o espanhol. Em especial, Elvira tinha uma idéia de relativismo bastante radical e um princípio de não interferir nos costumes dos *crianceros* e de seus filhos.

Elvira realizava um exercício com os alunos que consistia em escolher alguma atividade rural que caracterizasse uma província argentina para simular o processo produtivo. No jogo, quem mais dinheiro conseguisse obter de sua produção era o ganhador. Elvira e o marido dela, Gabriel, também professor e proveniente de Buenos Aires, via nessa atividade uma forma de as crianças aprenderem geografia brincando. Gabriel contava-me que na escola de Varvarco achava estranho que muitas das crianças, ao chegar um momento do jogo em que a terra se esgotava e se fazia necessária uma escolha: investir em fertilizante para a terra ou não, muitas crianças preferissem não investir. Alegavam que se a terra *se agotó*, iriam vendê-la. A professora comprovava o mesmo nas crianças da escola de La Matancilla. Em geral, eles preferiam não investir. Em um dos jogos de que participei, tinham a possibilidade de realizar dois tipos de cultivo. Para um deles, devia-se investir em fertilizante; decidiram, então, semear todo o campo com o cultivo que não requeria investimento de capital. Comentei com Gabriel e Elvira que, em minha opinião, não só lhes estavam ensinando geografia da Argentina, como também o uso do cálculo racional, da escolha entre meios finitos e necessidades infinitas. Então, eles começaram a pensar se seria uma boa decisão continuar com esse tipo de jogo, já que se os alunos aprendiam o cálculo racional, eles estariam ocidentalizando as crianças.

Elvira dizia-me que para ela a escola impõe e impôs muitas coisas a estas populações e que não deveria ser assim. Ela, como outros professores, referia-se especialmente ao fato de que durante o Processo de Reorganização Nacional (1976-1983) realizou-se um forte avanço em termos de inauguração de escolas e contratação de professores para essa área de fronteira. Da perspectiva militar, as escolas eram uma forma de conter o suposto avanço chileno. Portanto, muitos professores que chegaram à região tinham uma forte postura autoritária: violentos com as crianças e depreciativos com as práticas e os costumes da população, que devia ser rapidamente assimilada à cultura nacional.

Há nisto certa relatividade. Durante o período do desaparecimento de pessoas na última ditadura militar, Neuquén foi um refúgio seguro. Era política dessa província receber perseguidos políticos, provenientes de Buenos Aires ou de outras cidades importantes do país, com o compromisso de se instalarem no interior de Neuquén, em lugares tão isolados como o da Zona Norte. Assim, o governo provincial comprometia-se a ocultá-los do governo nacional

naturalizados ou nascidos em território brasileiro, formando um corpo estranho, uma indesejada minoria que afrontava a tradição colonial luso-brasileira de cultura, língua e mistura racial” (:259).

sempre e quando deixassem de atuar politicamente. Como em sua maioria todas essas pessoas eram de classe média e/ou alta e tinham um elevado nível de instrução, inseriam-se como professores e/ou médicos. Deveria ser analisado em maior profundidade até que ponto aquelas pessoas cumpriram ou não um papel central no importante desenvolvimento em matéria educativa e de saúde que a província teve durante os anos de 1970.

Em outra oportunidade, no período de trabalho de campo em 2002, vários professores estavam realizando um curso de aperfeiçoamento em epistemologia. Elvira contou-me que em uma das aulas tratou-se o problema da linguagem e do relativismo. O professor de epistemologia colocou o caso – naquela época com bastante repercussão na mídia – de uma mulher que espancaram na África por ter sido infiel a seu marido. O debate era se deviam permitir ou não esse tipo de práticas. Elvira e o grupo dos professores defensores da cultura nativa aprovavam a cacetada, já que se deviam respeitar as culturas não-ocidentais. Os professores do outro grupo consideravam que tal tipo de prática era atrocidade, pois o que era moralmente bom ou mau era o mesmo para todos. Elvira aproveitou para acusar aqueles professores de não respeitarem a forma de falar das crianças, que é diferente de qualquer outra região do país, e que nas escolas em que davam aulas obrigavam os alunos a falarem de acordo com a região de onde proviesse o professor, não necessariamente de Buenos Aires.

Os professores possuem uma clara percepção de que existem diferenças substanciais entre a população nativa e eles. Estas diferenças são percebidas não apenas entre eles e os nativos, mas também entre as famílias que moram primordialmente no campo e as que moram nos povoados. Gabriel chamava-me a atenção para a concepção dos limites nas crianças. Do ponto de vista da pedagogia, há uma etapa no desenvolvimento evolutivo da criança em que a questão dos limites e as regras são muito importantes. Ele não achava que essa etapa evolutiva existisse nas crianças que freqüentam a escola de La Matancilla. Dizia-me que, por exemplo, quando jogam futebol não marcam o campo, e continuam jogando além dos limites estabelecidos pelo esporte. Tampouco achava que fossem competitivos, pois jogavam sem se importarem muito com ganhar ou perder. Pelo contrário, acreditava que na cidade de Varvarco a questão dos limites e a da competição eram muito importantes, mesmo que a maioria dos alunos proviesse dos mesmos grupos familiares de La Matancilla. Para Gabriel, regras mais estritas e muita competição eram questões mais acentuadas em Las Ovejas. Segundo ele, haveria uma diferença de experiências vividas no campo em relação às experiências nos povoados (dos quais o maior, Las Ovejas, tem pouco mais de 1.000 habitantes). Por outro lado, Gabriel atribuía esse interesse pela competição à ingerência da escola que, a partir do ensino da educação física, a estimula.

Isto não significa que os “professores progressistas”, diferentes dos que poderíamos chamar de “professores assimilacionistas”, não tenham que exercer violência em nome do Estado sobre a população. Em uma reunião que Elvira realizou com os pais dos alunos da escola, encontravam-se todas as mães e um pai de uma das alunas, o Venâncio. Elvira falou das notas dos alunos, de como as aulas estavam atrasadas devido à falta de gás que, por causa do frio, levava à suspensão das aulas por um mês.³³ Como a reposição das aulas perdidas naquele mês realizou-se a partir de deveres de casa, recomendou aos pais que verificassem se seus filhos os realizaram. Falou também de que seria interessante fazer algumas viagens a lugares como o Domuyo ou o Chacay, mas estava ciente de que não era possível pedir ajuda financeira à prefeitura de Varvarco, porque ela havia suspenso esse tipo de assistência para as escolas; e que uma viagem assim deveria contar com a colaboração econômica de todos. Os pais disseram que, embora achassem uma ótima idéia que seus filhos pudessem fazer as viagens – uma mãe ressaltou quão contente tinha voltado seu filho da viagem que realizaram a Las Ovejas – não tinham dinheiro para arcar com o custo dos passeios.³⁴

A professora também explicou que achava muito importantes as visitas aos diferentes postos que fizera com os alunos e nas quais ela e as crianças perguntaram aos moradores acerca de suas vidas, seus costumes etc. Também argumentou que, apesar de todos se conhecerem, as visitas organizadas pela escola eram diferentes, e permitiam aos alunos aprenderem mais sobre eles mesmos. Várias mães consideraram ótimo continuar com as visitas aos postos. Venâncio, no entanto, disse que não achava sentido nas visitas. Elvira perguntou-lhe o porquê. Ele respondeu que não entendia por que saíam a passeio se, na verdade, deveriam estar na escola aprendendo coisas que em casa não podiam aprender. Ela respondeu-lhe que era uma forma de conhecer a própria história do lugar, já que não estava escrita nos livros e sim na memória dos seus habitantes. Além disso, através desse método, aprendiam a escrever, a perguntar, a escutar. Elvira também lhe disse que como pai tinha o direito de não permitir à filha sair, mas que a atividade escolar seria obrigatória. Portanto, a

³³ Por razões climáticas, na Cordilheira as aulas começam em setembro e terminam em 25 de maio – o inverno todo é de férias. Isto permite que as crianças possam freqüentar a escola com maior facilidade, já que não devem percorrer a pé um ou dois quilômetros sob a neve e com uma temperatura de -10°C. Entretanto, durante os períodos de primavera-verão, muitos habitantes estão nas *veranadas*, enquanto as escolas estão situadas nas *invernadas*, o que faz com que as crianças deixem de ir à escola. Em algum momento, pensou-se em deslocar as escolas para as *veranadas*. Entretanto, isto também constitui um problema. A sociedade de inverno dos *crianceros* não é a mesma que a sociedade de verão. Uma família não tem os mesmos vizinhos na *invernada* que tem na *veranada*. Neste sentido, seria impossível manter os mesmos alunos na escola de *invernada* e em uma suposta escola de *veranada*.

³⁴ Em geral, as crianças conhecem os lugares que Elvira queria visitar. A idéia dela é que se a criança, em vez de ir com sua família, fosse com seu grupo de companheiros de escola, o laço social e a experiência da viagem seriam qualitativamente diferentes.

filha dele podia não sair com o grupo, mas o trabalho referente à viagem tinha que ser igualmente feito. Venâncio baixou o tom da discussão, mas argumentou que simplesmente não sabia para que iam aos postos que todos já conheciam.

Não estou descrevendo isto para analisar o porquê daquela discussão, que tem várias ramificações. O que quero enfatizar é o ato de autoridade. Apesar de suas convicções de não interferir na cultura, de não impor e de criticar a escola como uma ferramenta de opressão do Estado, Elvira não pôde evitar disciplinar o pai “rebelde”, exercendo o poder que lhe dá o Estado nacional e provincial que, pela lei, obriga os pais a enviarem seus filhos para escola.

Essas diferenças de apreciação sobre o que fazer com a diversidade cultural não implicam descompromisso com o exercício docente de nenhum dos dois grupos. Muito pelo contrário, é muito significativo o compromisso e a preocupação que a maioria dos professores tem com a sua atividade, para além das opiniões encontradas a respeito de como deve ser a educação daquelas crianças. Por exemplo, é comum que os professores coloquem dinheiro do seu próprio bolso ou ofereçam infra-estrutura própria (carro, aparelho de TV e vídeo etc.) para realizar muitas viagens de estudo ou para a recreação das crianças.

Nesse contexto, Paola – a professora recentemente chegada de Las Lajas, e totalmente fora desta discussão – propôs que para o 10 de novembro os alunos dançassem o *pericón*, dança tradicional em moda na campanha bonaerense, e também em alguns salões da cidade de Buenos Aires durante a época da revolução independentista argentina, no início do século XIX. Elvira, Gabriel e outros professores responderam-lhe que obrigar os alunos a participarem de uma dança que não era característica da região seria *colonizarlos*, impondo mais uma vez o centralismo de Buenos Aires. De todas as maneiras, essa posição dividiu os professores de Varvarco, que já estavam em campos diferentes por problemas corporativos – do qual o conflito com Venâncio foi um sintoma – e levou a um ponto morto. Paola e Marcela, da linha do diretor da escola de Varvarco, queriam que as crianças conhecessem *otras danzas y costumbres*,³⁵ concretamente a tradição pampeana do *gaucho*. Gabriel, Elvira e outros professores não concordavam. Isto marca o debate entre “professores progressistas”, que paradoxalmente procuram que nada mude ou, se for impossível, decidem o que deve e o que não deve mudar, e “professores assimilacionistas”, que em geral são contra os costumes nativos e, portanto, a favor de uma mudança radical nos mesmos. Finalmente, a tensão acabou

³⁵ Paola contou-me uma vez que não sabia como continuar com suas aulas. Sua supervisora lhe exigia que cumprisse com o programa. Entretanto, percebia claramente que para as crianças o programa não interessava, e não se imaginava dando para eles música clássica, ensinando-os a tocar flauta doce ou leitura musical. Entretanto, e aos mesmo tempo, pensava que a função central da escola era oferecer ao meninos coisas que não

não se resolvendo, mas o Dia da Tradição foi comemorado. Muitos participaram, não apenas os membros da escola, mas também os pais, que insistiram em sua “própria tradição”, levando receitas de comidas locais, jogos, brincadeiras etc.

O professor como agente do desenvolvimento

O “hacer patria” está vinculado não apenas a uma idéia de povoar a região, mas também de desenvolvê-la, de transformá-la. Um tema relacionado com o papel do professor como “argentinizador” é o da função do professor como agente do desenvolvimento. Isto é algo que, em geral, os próprios professores sentem como um mandato. Edwards Shils assinalou como, a partir do século XVIII, a questão apareceu na Europa, estendendo-se ao resto do mundo

the contemplation of history and science and the still prevailing certainty that progress is mandatory (1981:1) (...) In nearly every Western country, an increasing proportion of educated and enlightened persons has for a long time thought that a great many of the beliefs, practices, and institutions prevailing in their societies needed to be changed, replaced, or discredited in favor of new ones, which would invariably be better ones (...) Western societies, and increasingly societies outside the West are saturated by the belief that things as they exist are very imperfect and very much in need of improvement. This is nothing new in human history. The prophets and sages who have established themselves in the pantheon of human greatness have for the most part been in agreement about the imperfection of human existence; some of them believed in the perfectibility of human life in a realm beyond the earthly kingdom. The novelty of the modern belief is its assertion that it lies within human powers to bring human existence closer to perfection on earth (:3)

Essa força do progresso e a importância de criar mudanças estão muito presentes no setor da população considerada *de afuera*. A seguir, vou mostrar como tal necessidade de mudar é exercida em, pelo menos, dois processos diferentes, mas vinculados. Um deles é através da discussão sobre a ontologia da natureza: a idéia animista dos habitantes – a certeza de que os seres naturais possuem seus próprios princípios espirituais e que é possível para os humanos estabelecerem com essas entidades relações pessoais, como amparo, sedução, hostilidade, aliança, ou mudança de serviços – diferenciada da concepção naturalista – a certeza de que a natureza existe, e de que certas coisas devem sua existência e seu desenvolvimento a princípios estranhos aos princípios humanos (Descola, [1996]2001) – sustentada por

estão à disposição em sua casa. Por isso, negava-se a trabalhar tendo como base ritmos locais, como a *cueca*, já que era o que sabiam.

professores (dos dois tipos analisados), médicos e técnicos em geral. O outro é a vontade dos *de afuera* de transformarem o meio ambiente e a paisagem.

Bruno Latour assinalou que,

Se os ocidentais houvessem apenas feito comércio ou conquistado, pilhado e escravizado, não seriam muito diferentes dos outros comerciantes e conquistadores. Mas não, inventaram a ciência, esta atividade em tudo distinta da conquista e do comércio, da política e da mora ([1991]1997:97).

Os agentes do Estado nacional e provincial argentino apresentam na região uma pretensão científica ou técnica que contrasta substancialmente com a dos habitantes. Portanto, uma das formas de exercer domínio sobre a população é chamando de “superstições” aos conhecimentos, percepções e fundamentos sobre o que, para essa população, é a natureza. Para exemplificar, tomaremos o caso de uma entidade local considerada diabólica: o *culebrón*. Esta entidade não pode ser categorizada como parte do extraordinário ou da exceção, já que a princípio qualquer um que ouse e assuma as conseqüências pode obtê-la.

A primeira vez que tomei conhecimento da existência do *culebrón* foi em janeiro de 1995, em meu primeiro trabalho de campo na cidade de Zapala. Leo, então com 10 anos de idade, é o filho mais novo da família com a qual eu estava convivendo. Em uma oportunidade, ele me perguntou sobre a possibilidade da existência de um ser que aparentemente o avô dele tinha visto. Estávamos na cozinha falando sobre os ovos que põem as diferentes aves. Discutíamos sobre o tamanho dos ovos de codorna quando me perguntou:

L_¿Y el huevo que pone el gallo?

R_¿El gallo no pone huevo!

L_Bueno no, pero a veces sí; y si lo ponés a empollar nace como un culebrón, que se hace como así de grande [mostrou-me o tamanho com as mãos dele] y si vos lo matás y lo enterrás abajo de tu cama nace un enanito que no me acuerdo como se llama pero que te cuida a los chivos. Mi abuelo una vez encontró uno y lo hizo matar.

R_¿Y por que lo mató si cuidaba a los chivos?

L_No quería tenerlo en su casa, porque no era de él. Si se enoja te puede matar a vos.

R_...

L_¿Vos creés en esas cosas?

R_No sé, puede ser.

Então, não mais falamos do *culebrón*. De volta a Buenos Aires procurei bibliografia sobre o tema, mas não tive muito êxito. Achei o *colocolo*, no Chile (Thomas, 1905:105), uma serpente que nasce do ovo que bota o gallo. Mas Thomas não fala que essa serpente se

transforma em um anão, mas sim que se introduz embaixo das casas para matar toda a família que mora nela. Em Neuquén, existem anões ou duendes cuidadores do gado, chamados de *anchimallén* e *cherufe*, anões maléficos que se transformam em luz brilhante e fugaz. São serventes dos bruxos que informam a estes quando aparecem ladrões interessados em roubar-lhes o gado. Mas, segundo a literatura especializada, estes seres não provêm do ovo do galo, mas são meninos nascidos geralmente de uma mãe solteira que quer desprender-se deles e que a bruxa sacrifica. Por meio de um rogo, são criados para converterem-se em *anchimallén* ou *cherufe* (Alvarez, 1968:118; Waag, 1982:151).

Em janeiro de 1999, quando cheguei pela primeira vez a Las Ovejas, deparei-me novamente com o *culebrón*. Vicente foi a primeira pessoa que contatei nessa localidade, e o primeiro a referir-se ao tema. Em um dado momento, falou de uma cobra curtinha, de grande diâmetro e me disse que um comerciante muito próspero tinha um *culebrón* nas prateleiras da loja. Perguntei-lhe como fazia para tê-lo tão à vista e Vicente respondeu-me que nem todos tinham a capacidade de vê-lo. Na mesma conversa, ele também se referiu a uma notícia em um jornal que dizia que membros de Gendarmería tinham seqüestrado de uma pessoa um desses *culebrones*. Fizeram uma autópsia no animal e concluiu-se que *era una especie única*. Depois, o espécime desapareceu, segundo ele, os gendarmes que se apossaram do *culebrón* tiveram mortes trágicas.

Vicente estava um pouco preocupado e ansioso sobre o que eu ia escrever sobre as pessoas da região. O Alto Neuquén tem uma série de estigmas: que são chilenos e não argentinos, que são camponeses ignorantes, supersticiosos e violentos etc. Vicente estava realizando um professorado à distância em Ciências Sociais e, como já tinha feito antropologia, estava interessado em dar uma olhada no meu trabalho. Optei por entregar-lhe um texto que tinha escrito sobre Zapala, no qual fazia referência a fantasmas, e comentei o relato de Leo. Ele ficou particularmente interessado no ovo que põe o galo. Conversávamos na loja de Vicente (herança do pai) quando Nestor – seu empregado e primo, que nesse tempo freqüentava a Igreja Pentecostal Unida – chegou. Vicente perguntou-lhe sobre o *culebrón*. Nestor disse que, efetivamente, o galo aos 10 anos põe um ovo e dali nasce um bichinho como uma lagartixa, muito pequena. Vicente, entre sua paixão pela temática e, ao mesmo tempo, querendo aparecer diante de mim como um cético, perguntou-me se efetivamente um galo poderia pôr um ovo. Não soube muito bem o que responder (não queria dizer abertamente que não). Respondi-lhe que não sabia, e que poderia ocorrer que existissem frangos que fossem hermafroditas que, embora tivessem a aparência de um galo, possuísem o aparelho reprodutivo das galinhas.

Sem dar muita importância à minha opinião, Nestor seguiu contando que o *culebrón* deve ser alimentado com o que cada um deseja: com leite de cabrito, se quiser cabritos; com leite de vaca, se quiser vacas; e assim o *culebrón* vai se apropriando de animais. Esclareceu-nos que isto era muito perigoso, *porque son cosas del otro lado* e quem tentasse poderia chegar à loucura. Nestor e Vicente começaram a nomear pessoas que possuíam este tipo de ser. Em uma alameda próxima, uma família de Las Ovejas tinha um, e todos os dias lhe levavam comida. Na fazenda dos Urrutia, havia outro. Mais um no cemitério. Vicente acreditava que fosse de alguém que não pôde passá-lo a outra pessoa antes de morrer e o *culebrón* ficou vagando. Disse que uma vez quase conseguiu vê-lo. Nesses tempos, comandava grupo de limpeza da prefeitura de Las Ovejas e quando chegou ao cemitério o *culebrón* já tinha fugido. Porém, Vicente garante que os seus empregados o viram. Nestor acrescentou que o pai dele o viu uma vez; era largo, de quatro patas, uma cabeça grande e olhos brilhantes. Deixou um rastro longo na terra. Também falaram que Lucho Pesino, deputado provincial de Chos Malal, recebeu o *culebrón* do pai. Contaram-me que é inimaginável a quantidade de dinheiro que este deputado tem, que comprou e levou para Chos Malal uma Ferrari! Vicente, conhecedor do panorama político da região, disse que Pesino, ao se candidatar a deputado, declarou um patrimônio de \$50.000.000, por isso, achava que em realidade devia ter o dobro, \$100.000.000. Disse que ele está meio louco, sozinho e separado da mulher.

Em La Matancilla, Gabriel e Elvira não acreditavam na existência do *culebrón*. Embora ambos tivessem (e ainda têm) um grande respeito pelos costumes nativos, preocupava-os que a população tratasse com tanta sanha as cobras, apedrejando-as e cortando-as em pedacinhos. Gabriel explicava-me que não existem víboras venenosas na região. Disse que quando eclodiu o problema com o vírus do hanta, transmitido por um rato – chamado de *ratón colilargo* – conseguiu-se diminuir a matança das cobras, já que elas se alimentam de ratos, eliminando o perigo que acarretam. Em La Matancilla, considera-se a cobra como um tipo, ou parente, do *culebrón*, capaz de prender-se aos seios de uma mulher grávida e extrair-lhe todo o leite. Gabriel discutia com os moradores, argumentando que pela forma que a boca da cobra tem é impossível que ela consiga prender-se aos seios e extrair o leite.

Em uma ocasião, na janela da escola, apareceu um ovo que parecia ser de uma pomba. Feli, auxiliar na limpeza e na manutenção da escola, armou um ninho, mesmo tendo medo de que o ovo não fosse de pomba, mas de cobra. Contava-me que a cobra bota ovos em qualquer lugar e que nunca tinha visto uma pomba que pusesse um ovo como aquele. Ela

temia que aparecesse um *culebrón*, diferenciando-se das versões que falam que o *culebrón* sai do ovo posto por um galo.³⁶

No caso do *culebrón*, é difícil considerá-lo como algo do “além”, apesar de Nestor afirmar que *son cosas del otro lado*. Da perspectiva nativa, essa entidade parece estar no meio ambiente. Está no mundo e é utilizada para fins práticos, porém malvados. Embora não exista uniformidade em como obter um *culebrón* nem sobre qual é a sua forma, os habitantes não têm dúvida de que há uma maneira de manipular seres vivos para transformá-los e obter-se um novo ser que outorga poder e riqueza material. Esta prática é condenada e não é considerada eticamente correta. A polissemia de muitos desses termos e os métodos utilizados para se obterem esses seres tornam necessária uma pesquisa sobre a relação que essas populações consideram que exista entre as entidades “naturais” e as “sobrenaturais”; o que conduz a pensar na existência de uma ontologia diferente, concretamente diversa daquela dos professores e dos demais técnicos que operam na área, como os engenheiros agrônomos. De acordo com a perspectiva nativa, pode utilizar-se um ser “da natureza”, como uma cobra, para convertê-lo em um agente do demônio. A mesma cobra, considerada um ser benéfico pelos engenheiros agrônomos, é um ser daninho para os nativos, porque atenta contra a procriação. Também há consenso em que a obtenção de um *culebrón* é uma técnica e que qualquer um pode tê-lo manipulando certos elementos do meio ambiente e não do “além”, pois ninguém duvida da existência das cobras nem dos galos, nem mesmo os engenheiros agrônomos e os professores.³⁷

³⁶ Isso não significa que todos os que são originários da área tenham uma clara convicção da existência do *culebrón*, nem que todos os *de afuera* acreditem nesta entidade, sobretudo, porque nunca fica totalmente claro quem é nativo e quem não é. Paola, professora de música, era considerada *de afuera*, no entanto era da Zona Norte, pois nasceu em Las Lajas, departamento de Chos Malal. Não era considerada do lugar principalmente porque não tinha parentes nas populações vizinhas (Varvarco, Las Ovejas, Andacollo etc.). Como vimos, era uma defensora da necessidade de mudar a cultura do lugar. Mas, simultaneamente, considerava o *culebrón* uma realidade. Ela me forneceu muita informação sobre esta e outras entidades. Por outro lado, por exemplo, Tono fez descrições detalhadas sobre as cobras e outros animais da região de um ponto de vista que poderíamos chamar de “naturalista ou objetivista”, e com uma minuciosidade que não é comum entre os *crianceros*. Explicou-me que há dois tipos de cobras: as que se encontram *en el bajo* (nas *invernadas*), que podem chegar a medir até um metro de comprimento, e as que se encontram nas *veranadas*, que são menores. Tono sabia perfeitamente que ambos os tipos de cobras simulavam um ataque, mas que para ele eram inofensivas. Também estava ciente de que os outros habitantes tinham muito medo desses animais e que os associavam ao *culebrón*. Tudo isto não significa que Tono colocasse em questão a existência deste último. Assim, vemos que se nos centrarmos em trajetórias pessoais, estas são mais complexas do que simplesmente ser ou não nativo, ou do que acreditar ou não em entes sobrenaturais.

³⁷ Este tipo de mundo, onde não existe uma distinção tão taxativa entre o que é natural, sobrenatural ou social, é semelhante ao que Spickard descreve sobre a visão confusionista na China: “the gods were a part of human society, not another realm [...] in Confucian eyes, religion is not church religion. While there are religious specialist, temples, public rituals and the like, most religion is fully integrated into daily life. Family-centered ritual is the private, and the assorted healers, geomancers and so on – all of whom the incorporate religion into their work – are hired for private ends” (1998:186).

Latour assinala que com o descobrimento e o surgimento da ciência (e seus divulgadores, como os professores), o Ocidente encontrou uma ferramenta muito eficaz e nova para dominar o outro. Portanto, devemos analisar em profundidade os esforços que os diferentes grupos portadores não apenas de armas, poder político ou econômico, mas também de uma determinada idéia do que a natureza é, fazem para dominar outros grupos que têm uma idéia diferente de natureza (1997:106), e portanto, talvez uma concepção igualmente diversa acerca do sobrenatural.

Neste sentido, os técnicos do Estado nacional e provincial atentam contra, ou pelo menos colocam em questão, este tipo de seres e a forma de classificação animista da natureza que essas populações têm (por exemplo, a idéia de que o ouro tem vida própria ou de que as montanhas e os lagos podem aborrecer-se). Isto se realiza através de dois tipos de instituições que se têm desenvolvido na região nestes últimos 30 anos e que se voltam para a ciência como pensamento dominante: o sistema educativo e o sistema de saúde. Tanto os professores como os médicos consideram a classificação animista um engano que deveria ser combatido e, freqüentemente, discutem com os nativos sobre a falsidade dessas entidades.

O ensino de uma natureza objetiva e separada do mundo humano não deixa de ser um problema para os próprios professores, principalmente se estes foram formados em um ideário de educação ancorado no respeito à diversidade cultural. Em uma oportunidade, Elvira iniciou uma aula de Ciências Naturais dedicada às características geológicas da terra. Tentando gerar uma maior participação dos alunos, começou perguntando-lhes o que achavam que havia debaixo da terra. As crianças começaram a nomear as rochas, a água, os *bichitos*, o ouro e a prata. Depois, Elvira mostrou o desenho de um livro onde havia máquinas perfuratrizes. Então, perguntou se cavando muito fundo a terra o que seria possível encontrar. A resposta, no caso, foi diferente. Lorenzo respondeu que anões. Alguns primeiro disseram que não, mas começaram a duvidar. Depois, Ariel afirmou que sim, mas não se lembrava do nome dos anões. Chicoco, com um pouco de temor, concordou com Lorenzo e Ariel. Lembraram que são chamados de *pigmeos* e que *no tienen nada pota* (cauda). Por não terem cauda, os anões alimentam-se do aroma da comida. Mais animado, Lorenzo disse que *como era el mundo arriba, era abajo*. Ariel acrescentou que do outro lado da terra *vivía gente*. Já não mais ficou claro se se referiam às profundezas da terra ou às superfícies que ficam ao outro lado do planeta. Elvira viu-se obrigada a cortar a participação dos alunos e a referir-se diretamente às diferentes camadas geológicas da terra.

É difícil afirmar que com a presença das instituições do Estado a idéia animista desaparece. Parece mais provável que só venha a se complexar e a se aperfeiçoar, seguindo a

idéia de Shils de que “in no society could life be lived entirely under the domination of tradition; no society could survive only from the stock of objects, belief, and patterns presented” (1981:27). Nesse sentido, as sociedades ou as culturas devem constantemente incorporar e assimilar novos elementos para sobreviverem. Por exemplo, como vimos no relato de Vicente e outros, o *culebrón* que foi descoberto pela força pública (Gendarmería), aparece em um meio tipicamente moderno como o jornal e é feita uma autópsia que desconcerta os cientistas que a praticam. No seu relato, Vicente apóia-se na ciência e nas instituições modernas para confirmar a existência do *culebrón*.

Neste sentido, também se observa na região como certas entidades, que poderíamos considerar tradicionais, regionais e de legado hispano-indígena, sobrepõem-se a outras que apresentam um toque mais moderno. Tal é o caso da observação de óvnis. Existem na região vários fenômenos que são descritos como luzes que se movimentam no céu. Um deles é o *entierro*, que pode ser percebido como uma luz azul que se vê à noite. Outro objeto que é uma luz, mas de características diferentes, é a *bola de fuego*: uma bola incandescente que cai de madrugada. No impacto com a terra, produz um grande estrondo. Anuncia uma forte tormenta ou seca.³⁸ Porém, o óvni é diferenciado desses objetos celestes. As pessoas que afirmam ter visto óvnis estabelecem uma diferença com o *entierro* e a *bola de fuego*. Alguns também atestam ter avistado pessoas perto dessas luzes, o que indicaria que eram naves tripuladas. Nem todos consideram que sejam de origem extraterrestre, também aceitam a possibilidade de que seja tecnologia terrestre de origem estadunidense.

É porque percebemos um conjunto como coisa que a atitude analítica pode ver nele semelhanças ou continuidades. Assim, a função essencial da percepção é a de fundar o conhecimento, pois perceber não é lembrar. Se a consciência encontrar o círculo geométrico no aspecto circular de um prato, é por tê-lo posto previamente nele (Merleau-Ponty, 1997:49). Desta mesma maneira, pode-se encontrar nos céus aquilo que já colocamos nele, aquilo que já está em nós, que vimos e lembramos em outros contextos – a *bola de fuego* desta vez associada, por exemplo, a um filme ou documentário sobre extraterrestres visto na televisão. Um jogo entre a invenção e a convenção. Então, uma ação desenvolve significados que podem ser atualizados em outras situações, diferentes da situação em que ocorreu essa primeira ação. Assim, o significado de um evento transcende às condições sociais de sua produção e pode ser reatualizado em novos contextos sociais. Mas a manipulação

³⁸ Entre os mapuches existe o *cherufe*, uma bola de fogo com cauda. Para eles, é o primeiro servente do diabo. Anuncia os anos maus ou as grandes nevadas. Não ataca e é tido como bom na predição do tempo (Waag, 1982:232).

instrumental do símbolo não define uma ontologia deste, apenas expressa que os homens manipulam significados para dar sentido às suas ações (Velho, 1995:36). Dessa forma, em Las Ovejas, uma sociedade rural do interior da Argentina, que tem um contexto que a princípio poderia ser considerado “tradicional”, os seus habitantes também podem perceber objetos culturais “modernos” de suposta alta tecnologia. Referem-se à capacidade de inovação da percepção desta sociedade em um momento em que está experimentando fortes mudanças tecnológicas, econômicas e culturais. Por exemplo, 20 anos atrás careciam da maioria dos serviços e das comunicações com que contam na atualidade.

Por outro lado, a capacidade dos habitantes de perceberem objetos como os óvnis faz parte de um processo que excede à população em questão, e assinala um momento no qual a ciência e a tecnologia têm um poder importante na construção psicossomática, sociocultural e político-econômica da realidade (Lins Ribeiro, 2000:55). Em um livro um tanto heterodoxo de fins dos anos 1950, Carl Jung (1987) considerou os relatos sobre óvnis como um conto repetido e difundido pelo mundo todo. Ele chama a atenção para o fato de que estas histórias começaram nos últimos anos da II Guerra Mundial, a partir de observações, feitas na Suécia, de misteriosos projéteis que se supunham inventados pelos russos. A impossibilidade de encontrar uma base terrestre para os óvnis fez nascer a conjectura de uma origem extraterrestre. Desde essa época, as pessoas sentiram-se cosmicamente observadas. Como em toda a sua obra, Jung conclui que os óvnis são imagens arquetípicas. Não vou adentrar na crítica a esta afirmação. Vou acentuar outros aspectos dessa obra que acho interessantes como, por exemplo, quando afirma que em um momento em que a Alemanha e o restante do mundo viviam uma imensa tensão devido à guerra fria, a presença extraterrestre era uma forma da humanidade de propor imagens apocalípticas, em uma época na qual os homens não tinham resistências a aceitar algo que proviesse da tecnologia.³⁹

Por outro lado, existe na região outro tipo de práticas como a bruxaria que, como já assinalaram Middleton e Winter (1963:20), são mais imunes ao avanço das instituições estatais, pois nem a escola nem o saber médico necessariamente fornecem uma explicação última sobre por que as desgraças ocorrem; nem por que essas desgraças são solucionadas,

³⁹ Em um outro contexto, Svetlana Dmitrieva (1994) considera que a liberação da sociedade russa das pressões do ateísmo oficial criou um boom dos *bylichki*: narrações consideradas verdadeiras a respeito de seres sobrenaturais. Embora sejam tradicionalmente próprias das áreas rurais, ultimamente começou-se a escutá-las nas cidades e até apareceram em programas de televisão. A autora nos diz que muitas das histórias contadas sobre observações de óvnis ou encontros com seres extraterrestres, na Rússia, possuem uma relação direta com a mitologia tradicional. Como em nosso caso, encontramos uma inovação da percepção, uma nova abertura ao mundo, embora sempre em referência a formas anteriores da crença e da percepção.

como veremos no último capítulo a respeito dos milagres realizados pelos santos. Como assinala Marcio Goldman ao comentar a obra de Lévi-Bruhl,

o simbolismo primitivo seria simultaneamente realista e eficaz, assentado em participações, não em representações, voltado muito mais para interpretar e intervir no universo que para simplesmente conhecê-lo e torná-lo inteligível (1994:275) [Por isso] a mentalidade primitiva é mais relativista que nosso pensamento, já que por admitir implicitamente dois tipos de experiência (ordinária e mística), obedecendo a diferentes condições de possibilidades, não lhe é tão difícil admitir igualmente uma certa dualidade de verdade (:293).

Dessa forma, talvez seja mais fácil para os *crianceros* – livres de uma tradição pelo menos estritamente ocidental – combinarem certas idéias e entidades e/ou aceitar, ao mesmo tempo, uma idéia de natureza animista e naturalista, utilizando uma ou outra de acordo com os seus interesses e as suas necessidades. Seria uma forma de “to view the objective world from many points of view” (Shweder, 1989:131).⁴⁰

O outro aspecto pelo qual o professor exerce um papel transformador na região diz respeito ao fato de sentir um dever não apenas de mudar a idéia de natureza que essas populações têm, mas também a natureza mesma. Ao falar sobre as instituições de seqüestro, Michel Foucault assinala que

hay algo muy curioso en todas estas instituciones y es que si bien las fábricas están hechas para producir, los hospitales para curar, las escuelas para enseñar, su funcionamiento supone una disciplina general de la existencia que supera ampliamente las finalidades para las que fueron creadas (1979:132).

Foucault refere-se especificamente ao fato de que essas instituições têm a finalidade de disciplinar a população. Nas escolas do Alto Neuquén, a disciplina tem certa importância. Assim, por exemplo, no Livro Histórico da escola de La Matancilla, com data de 25 de maio de 1980, pode-se ler: “Tras el acto de festejo y clausura de actividades se hace constar la responsabilidad lograda en los padres en el cumplimiento con la escuela y la puntualidad de los alumnos en el cumplimiento del deber”. Certamente, existiu algum esforço por parte dos

⁴⁰ Ao analisar um caso de acusação de licantropia no Brasil colonial, Mark Harris (2005) assinala a aparição de diferentes mundos que chegam a encontrar-se. Não há lobos na Amazônia, entretanto, a idéia de que um homem pode transformar-se em animal, embora com diferentes sentidos, era comum a todos os envolvidos: portugueses, índios e escravos. A incorporação destas entidades no processo da vida diária gerou um brasileiro da bruxaria portuguesa, em relação a outras entidades de origem indígena, todas associadas à idéia de transformação de homem em animal.

professores em habituar tanto os pais como seus filhos a um regime de horário e de atividade pouco usuais na vida camponesa.⁴¹

Entretanto, a disciplina não parece ser, para muitos dos professores, o problema principal. Em algumas escolas, os rituais escolares – por exemplo, o ato de içar a bandeira – não são respeitados, e por diversos motivos, em geral, devido à transumância, o nível de não-frequência dos alunos é alto. Neste sentido, não estou dizendo que os professores ou demais técnicos sejam simples reprodutores da ideologia do Estado. Ezpeleta e Rockwell assinalaram que

la articulación y la reelaboración por los maestros de prácticas y saberes se manifiesta en su trabajo cotidiano con interrelaciones y rupturas muy distintas a las que suponen las definiciones abstractas de funciones y normas docentes. Este proceso contradictorio de conformación de la práctica docente en sí mismo permite cuestionar la identificación única del maestro como agente reproductor de la ideología del Estado (1983:76).

Se em alguma coisa podemos seguir Foucault é na idéia de que a escola excede o sentido de educar. O professor sente que está cumprindo um dever com o seu país ou com a população (entendida como marginalizada dos centros econômicos e de poder). Dessa maneira, o trabalho abnegado de “hacer pátria” e de contribuir para o desenvolvimento é evidente desde o início dessas escolas. Em Neuquén, todas elas têm um “Livro Histórico”. Nele supõe-se que o diretor deva narrar o que acontece tanto ali como na localidade. Embora cada diretor tenha seu estilo particular de relatar os eventos, e nem sempre todos os diretores o façam, esse material é um bom instrumento para seguir a história, não apenas da escola, mas também dos acontecimentos da região. Nas primeiras páginas do livro histórico de La Matancilla, pode-se ler a impressão da primeira diretora da escola:

Nuevos maestros tiene la escuelita. A partir del 1º de septiembre de 1976 son nombrados: como directora la señora Carmen A. Marin de Bernal y el maestro de actividades prácticas y físicas, el señor Antonio Bernal Paulsen. Los nombrados, por razones climáticas, deben permanecer en Las Ovejas hasta tanto el camino se haga transitable, fuertes nevadas y lluvias constantes han desecho totalmente la huella. Por fin un 8 de octubre, con una lluvia persistente llegan a su destino, enarbolando la celeste y blanca, por primera vez el 12 de octubre, copiando espontáneamente los sentimientos del descubridor Don Cristóbal Colon ‘Si

⁴¹ Esclareçamos que o intento de disciplinamento e unificação da língua e da cultura da população que habita o território argentino não apenas exerceu-se sobre índios e *criollos* do interior. Adriana Puiggrós tem demonstrado como no início do século XX “el Estado era un elemento indispensable para la ejecución de acciones tendientes a limitar, encarrilar y someter a los inmigrantes (europeos) a las reglas del juego establecidas por la oligarquía [...] Se atacó a las escuelas privadas en manos de las colectividades [...] las laicas establecidas por profesores extranjeros [...] las escuelas evangélicas argentinas [...] las escuelas sostenidas por las damas de Caridad. [Desta maneira] entre 1909 y 1932 la población concurrente a este tipo de escuelas descendió de 12,54% a 5,38%” (1990:43).

perseveras triunfaras'. Una tierra virgen se abre ante nuestro ojos, corazones, almas ávidas de saber, y cariño los esperan. Ellos tienen deseos de sembrar, seguros de que la cosecha será rica y fructífera.

Pronto cayeron los pobladores y sus hijos, a presentarse, a inscribirlos. ¡Cual no fue su sorpresa! El total arrojó 60 alumnos.

Y comenzaron las clases. Pidiéndose urgente el doble turno ya que era imposible reunir en 30 bancos 60 niños.

La comunidad agradecida apoyó de entrada a los docentes enviando sus pequeños pero generosos donativos, carne, verduritas etc.

Y así siguió ¡adelante! Incorporándose a la vida normal, los niños y su escuelita, los padres y su obligación de enviarlos a la misma, los maestros y su deber "grandioso" de formar hombres para el mañana. (8-10-76).

Vemos a ênfase que a diretora coloca na sensação de terra virgem, de um lugar novo que não foi atingido, da mesma forma que a América quando foi descoberta pelos europeus por Cristóvão Colombo. Daí, a sua obrigação de *formar hombres para el mañana*.

A próxima diretora coloca maior ênfase em seu dever de povoar:

Llega como directora interina Elisa Concepción Quevedo de Ruiz y José Antonio Ruiz, como maestro de actividades prácticas. "Todo, nuevo e imponente, azorados mirábamos sin saber que hacer, si regresar a nuestra lejana provincia o seguir adelante. Puede más el amor propio de cumplir, lo que nos habíamos propuesto, ser útiles en la cordillera, ¡el gran desafío! 12-10-83

À idéia do novo e do desconcerto perante o desconhecido – evidentemente *son de afuera*, de outra província – acrescenta-se o desafio e a vontade de "ser útil" nesse lugar.

Mas, o professor não apenas se sente no dever de ser útil no processo de aprendizado dos alunos da região. A sua obrigação, para com a região e para com as pessoas, vai muito além disso. Um ponto importante é a necessidade que tem de transformar a paisagem, que deixe de ser um deserto para se tornar uma região úmida, e particularmente reflorestada. A região é semi-árida e os bosques nativos são poucos e limitados a nichos específicos. Além do mais, foram destruídos pela sobrecarga de animais de pastoreio. Embora os postos dos *crianceros* tenham árvores e, em geral, um horto e um jardim, não é preocupação principal dos habitantes arborizar seus postos. Neste contexto, é bem visto que o "professor dê o exemplo". Em nota do Livro Histórico da escola de La Matancilla, de 26-10-80, lê-se:

Se planta la primera planta de la escuelita, un sauce llorón. Los animales no permiten forestarla y no se encuentra cercada [...] La escuelita es muy linda, como así también el paraje y la gente, sólo faltan plantas que alegren el lugar. Se solicita a la señorita supervisora, Doña Olga Argüeda del Valle Maldonado el envío de las mismas. El 25-10-80 se hace presente con 70 pinos de distintas variedades. Los niños colaboran trayendo grosellas, frutales etc.

E ao retirarem-se do cargo de professores, eles deixam o registro no Livro Histórico de sua atuação na área: 30-4-83. *Íris y Osvaldo dejan la escuela. Forestación realizada desde el 10-10-80 hasta el 30-4-83: 34 pinos, 2 sauces, 2 álamos, 26 rosas mosqueta, 2 durazneros, 1 grosella, 25 pinos, 3 viñas, 3 rosales.*

Na atualidade, a escola de La Matancilla compreende dez hectares que pela magnitude e variedade de suas árvores é uma exceção em relação aos outros postos. Os atuais professores, com 15 anos de trabalho ali, explicaram-me que aquilo que diz o Livro Histórico, e que acima transcrevemos, é mentira. Segundo eles, os professores anteriores não reflorestaram. Eles dizem que todo o reflorestamento é produto de seu trabalho e da sua prática, já que, oriundos da cidade de Buenos Aires, seu desconhecimento das árvores era total. O importante não é saber quem foi o verdadeiro reflorestador, mas sim que há uma disputa constante entre os professores para ver quem realiza melhorias no prédio, e essas melhorias estão em relação com o reflorestamento, o horto e a agricultura, considerados superiores às pecuárias, que são as atividades centrais do *criancero*. Um professor que depois de várias décadas tinha sido transferido para outra escola, ficou zangado com o professor substituto, de quem era amigo, e o acusava de não cuidar das melhorias que ele tinha realizado na escola.

Esta lógica de que quem vai dos centros urbanos para instalar-se em tais regiões, convertendo professores, médicos ou técnicos também em migrantes, está cumprindo um dever para com o país e sua gente e também é percebida no relato dos contingentes de ajuda à escola provenientes de Buenos Aires. Durante o Processo de Reorganização Nacional, as fronteiras foram um tema central da estratégia militar, pois se considerava que o território argentino estava em perigo de sofrer invasões dos países vizinhos. Chile, em particular, era considerado um dos maiores perigos e, em 1978, chegou-se virtualmente a um enfrentamento bélico devido a uma disputa por três ilhas no canal de Beagle, no extremo sul da Patagônia. Por isso, as políticas de povoamento e desenvolvimento da região foram importantes nessa época. A escola de La Matancilla acabou sua construção em 1979, e várias dessas escolas rurais foram inauguradas naquela época, como a de Butalón Norte, próxima a Las Ovejas, e embora o seu Livro Histórico registre o início das atividades em 1970, começou a funcionar em 1978, deixando de ser *la última escuela rancho de Neuquén*. Isto significa que suas paredes já não eram de pedra nem de barro, ou seu teto de palha de *coirón* (como são os das casas do lugar), mas foi reconstruída com tijolo e cimento e seus tetos são de chapas de zinco.

Outra das políticas efetivadas durante “o Processo” foi programada pela Gendarmería Nacional e consistia em que alunos de escolas urbanas fossem visitar escolas rurais de

frontera. A operação durou até vários anos depois do retorno ao sistema democrático argentino e denominou-se “Argentinos marchemos hacia las fronteras”. No caso da escola de Buenos Aires que começou a visitar La Matancilla e outras escolas da área, os encontros continuam, isto acontece até hoje; as visitas são feitas em todos os verões e são levados diferentes tipos de bens (roupas, comida etc.), esperados pela população que organiza algum evento para recebê-los.

Nesses visitantes reflete-se o fato de que estão cumprindo com um dever. Mas também é interessante que essa viagem seja percebida como uma transformação deles mesmos. Outro dos livros com que contam as escolas é o de “Visitas”. Em um deles pode-se ler:

Querida gente de Matancilla:

Sé que ni un millón de gracias puede equiparar todo lo que le brindaron a Adela⁴² en este viaje. Es la primera vez que viajo a la Frontera y me quedé encantada con el lugar. Ya me habían comentado lo reconfortante que eran las sonrisas de los nenes, la humildad de la gente y sus cordiales atenciones, y la fuerza incomparable de los maestros que todos los días se enfrentan a las carencias para brindarle a sus alumnos lo mejor. Pero en 5 minutos, además de comprobar todo eso pude ver y admirar un montón de cosas más. Esta experiencia partió a mi vida en dos: mi vida antes de la Frontera y mi vida después de ella; me enseñó a vivir de otra manera y me alegra muchísimo que Matancilla tenga que ver con este cambio. Nunca me voy a olvidar de los momentos vividos y voy a admirar profundamente la pureza de espíritu de los nenes y la generosidad de sus padres que nos dieron todas las comodidades que poseían. Sólo me resta volver a agradecerles una y mil veces más habernos permitido entrar en su escuela y disfrutar de cada instante. Espero que cuando me reciba de maestra tenga la misma paciencia que tienen Elvira y Gabriel con los chicos. Sinceramente los admiro.

Quiero que sepan que tanto los nenes, como su familia y la escuela ya forma parte de mi corazón. Nunca los voy a olvidar.

Los quiere mucho y los va a extrañar. (23-1-97)

Ou esta outra:

A Elvira y Gabriel:

Después de estos días de convivencia, siento una inmensa emoción al haber visto cuanto progresó la relación entre la escuela, la gente y nosotros (AdelaF).

Sinceramente, jamás hubiera imaginado que, en tan poco tiempo, Matancilla dejara de ser una escuelita perdida en el mundo a la cual solo íbamos unos días al año para llevar algunas cositas y arreglarla un poco, para transformarse en lo que realmente ahora es para mí: UN SENTIMIENTO.

Desde ya, aplaudo sus esfuerzos por conseguirlo y también aplaudo el esfuerzo de toda la gente.

Ojalá las fuerzas no se agoten nunca. No se olviden que allá en Buenos Aires estamos nosotros, deseándole lo mejor y acertando, de alguna humilde manera, las fronteras que el mundo nos impone pero que nuestros corazones quieren romper.

Un beso enorme. Seguro que algún día nos volveremos a ver.

⁴²Assim se denomina o grupo e significa “Amigos de la Frontera”.

AdelaF '97

Nas duas notas pode-se ver como esses visitantes ficam admirados com a vontade e o apego dos professores e o importante papel que cumprem na região; assim como no que concerne à “pureza de espírito” da população. Esta relação entre pureza e atraso é uma coisa que voltaremos a destacar quando analisarmos como o clero vê estas populações: oscilando entre a pureza cristã e a ignorância. No primeiro caso, também percebemos que essa viagem gerou uma transformação na vida do “visitante”: “esta experiência partiu minha vida em duas”.

A Patagônia, junto com o Chaco, é a última região anexada com êxito à Argentina. Talvez daí o medo de perdê-la – para os chilenos, mas também para as forças imperialistas, como os ingleses – e a necessidade extrema de “argentinarla” foi vista como uma prioridade, pelo menos durante todo o século XX. Isto foi planejado pelo Estado e foi uma idéia que permaneceu por muitas décadas na população que não é da região e que assumiu a “causa nacional” de “hacer pátria” na Patagônia. Acredito que o caso dos professores exemplifica bem o que estou afirmando. Por outro lado, essa necessidade de argentinizar implica a idéia de mudança social. Isto se dá, pelo menos em muitos professores, de forma contraditória, em especial nestas últimas décadas. O professor sente-se, por um lado, desejoso de inculcar nas crianças e na população em geral um saber que chamaremos “ocidental”, “moderno”, de matriz iluminista. Esta é uma educação formal, e um sistema de saúde, no caso dos médicos, apoiado no conhecimento da ciência e na sua aplicabilidade através da técnica, representa um intento de tornar as instituições mais democráticas e autônomas, separadas de relações familiares ou de amizade etc. Mas ao fazer isto, muitos professores sentem que algo se perde, principalmente, e mais ainda, se tiverem êxito em seu propósito. Talvez nem tudo o que é considerado tradicional seja atraso ou ignorância e, como assinalou Marcio Goldman, que “se precisa exercer uma extrema violência para acomodar outras realidades aos moldes pré-estabelecidos da razão ocidental” (1994:2). Neste caso, o tradicional, ou pelo menos certos aspectos seus, passam a ser percebidos como algo bom e digno de ser preservado. Muitos vistos como *de afuera* na região vivem com esta tensão permanente.

Quanto aos *crianceros*, chilenos e, em menor medida, índios, vimos que existem casos em que sua adscrição é claramente ambígua, e que nem sempre esta ambigüidade pode ser vista como uma simples forma de ocultar a identidade. No caso do chileno, também registramos que esta categoria é confusa, já que o Chile historicamente foi uma região antes

de ser um Estado-nação. Então, em muitos casos do século XIX, a categoria chileno funcionava como um topônimo mais do que como uma adscrição nacional, como se viu claramente na carta de Calfucurá. Existe uma certa hierarquia destas identidades, nas quais o maior prestígio está em ser argentino, depois chileno e por último índio e, certamente em muitos casos, oculta-se a identidade índia dizendo-se ser chileno. Embora possa ser verdade que passar de uma categoria para a outra venha a ser uma forma nativa de “modernizar-se” e “civilizar-se”, como afirma Gow para o caso dos cocamas (tribais) e ex-cocamas (peruanos), não acreditamos que, em nosso caso, seja uma variante da lógica social indígena (2003:70). Pelo contrário, pensamos que, sem negar o peso da tradição indígena, tem que existir uma novidade com a aparição da colônia espanhola e o posterior nascimento dos Estados nacionais americanos, e que estes dois fenômenos geraram suas próprias tradições. Não podemos nem assumir que a única tradição existente seja a européia (ou a argentina) devido ao seu poder de invasão e influência, nem pensar, no extremo oposto, que estas populações vivem e pensam como os americanos anteriores à expansão colonial européia.

No próximo capítulo, analisaremos como uma prática musical local foi impugnada no final do século XX pelos agentes do Estado argentino por ser considerada “chilena” e, portanto, invasiva e também retrasada respeito ao resto da nação. Entretanto, veremos como a população local, conseguiu reinventar esta tradição e “convertê-la em argentina”, em um processo de negociação que durou décadas, a ponto de hoje ser um atrativo local de promoção turística da região. Veremos também como nesse processo atuaram ativamente tanto os nativos como *los de afuera*.

Capítulo II

As cantoras

A Zona Norte é uma região cuja população é considerada de origem e tradição chilenas. Na Argentina, isto implica um caráter pejorativo para os seus habitantes. Embora a maioria deles tenha nascido em território argentino, possua carteira de identidade argentina e seja reconhecida por certos organismos e instituições do Estado como cidadãos plenos, o rótulo que os estigmatiza como “chilenos” permaneceu. Isto foi reforçado porque a Argentina manteve discrepâncias limítrofes com o Chile durante o transcurso do século passado. A imagem do vizinho como agressor foi uma constante durante grande parte daquele século. Intensificou-se entre 1960 e 1984, com um ponto culminante em 1978, com o conflito no extremo sul da Patagônia pelo canal de Beagle. Daí que povoadores de origem e tradição chilenas, assim como suas manifestações culturais, sempre foram recebidos por certos organismos estatais argentinos como “perigosos” para a consolidação da soberania.

Isto foi especialmente evidente durante os períodos de governos autoritários. Um caso exemplar do tom pejorativo de chileno evidencia-se nas *cantoras*: mulheres que com apenas um violão e a voz executam principalmente *tonadas* e *cuecas*, ritmos considerados chilenos. As *cantoras* são muito solicitadas para animar diferentes tipos de festas, como a celebração dos santos, as *trillas*, os aniversários das localidades etc. Entre fevereiro e março celebra-se na localidade de Varvarco a *Fiesta de las cantoras*.

Alguns habitantes e estudiosos afirmam que não faz muito tempo a música era uma atividade primordialmente feminina, e que o violão era, inclusive, um instrumento virtualmente utilizado só por mulheres. Um historiador local, Isidro Belver,⁴³ diz ao respeito:

Esta verdadera profesión, que únicamente se conserva en el norte neuquino, se transmite de madres a hijas haciendo gala de su memoria aunque no sepan leer ni escribir. Son muy buscadas para amenizar todo tipo de fiestas, casamientos, bautismos, o cualquier reunión social. La cantora es el centro de atención y además de brindar su propio repertorio cantan 'por pago'. El interesado en brindar un tema a alguien en especial se acerca a la guitarra de la cantora y, mientras ella hace algunos punteos, introduce un billete doblado en la boca del instrumento diciéndole a la cantora a quién le debe dedicar su canción. La cantora, con mayor o menor suerte, arregla su verseado para que ese nombre figure en la canción que se dedica. Este es un oficio propio de mujeres, y aunque hoy ya son aceptados los 'cantores', en tiempos pasados el varón que por distintas circunstancias cantaba en público, lo debía hacer impostando la voz, para que sonara como canto de mujer. Esta situación era muy rara, pero muchos de ellos se hicieron famosos en este papel de 'cantoras'.

Segundo Belver, este ofício passa por linha feminina de mãe a filha. Isto é relativo. Existem casos assim: por exemplo, a *cantora* Bersabé Villegas é mãe da Elvira Castillo, uma das mais famosas na atualidade que, por sua vez, é mãe da María Luisa e Margarita, as que foram *cantoras*, embora neste momento tenham abandonado a atividade. Mas em outros casos essa “descendência matrilinear” não se observa, e a *cantora* pode ter aprendido seu ofício com outras mulheres, com as quais até não tinha nenhum laço familiar, ou até mesmo com homens. Por outro lado, o ofício de *cantora* não é constante ao longo da vida de uma mulher. Por anos pode atuar, por determinado motivo abandonar, e tempos depois voltar para a atividade.

De acordo com os habitantes da região, este ofício é de origem chilena. Lucía, *criancera* e *cantora* em sua juventude, e no momento de minha entrevista vereadora de Las Ovejas, contava-me que seus avós e bisavós chegaram do Chile, eram cantores e lhe transmitiram o ofício.⁴⁴ O tipo de atividade rural tornava proclive o desenvolvimento desta arte, como ela mesma o relata referindo-se à sua juventude:

⁴³ Isidro Belver nasceu em Buenos Aires. Foi sacerdote em Andacollo aproximadamente entre 1970 e 1980; no início dos anos 1980 abandonou o hábito. Ficou na região onde trabalhou principalmente como professor. Na atualidade, pode ser considerado como um historiador regional.

⁴⁴ Assinalemos que o fluxo de bens culturais que foram e vieram através da Cordilheira não só se efetuou no eixo Leste-Oeste e vice-versa, mas também Norte-Sul. Ao analisar as composições de procedência chilena recolhidas por Carrizo no noroeste argentino, Manuel Dannemann cita versos que evidentemente provêm da Zona Sul do Chile. Segundo o autor, chegaram às terras riojanas nos últimos 10 ou 15 anos do século XIX e no primeiro quartel do XX através de folhas e cadernetas impressas no Chile e que também passavam para a Argentina (2000:110). Outro aspecto que evidencia esse fluxo é, de um lado, a notável afluência de peregrinos de localidades argentinas à festividade da Virgem do Rosário, na cidade de Andacollo (IV Região do Chile, no

en la familia aprendían todos, porque había una guitarra y todos aprendían, y en las noches se hacían brasas, en el campo, y siempre se llevaba la guitarra. Todas las noches la guitarra, con toda la gente, que algunas mujeres tejían, las otras vigilaban de alrededor de unas brasas, porque todo se hacía a mano, se hacían los ponchos, se hacían las medias, se hacían los pulloveres. Todo lo de lana se hilaba y se lavaba bruta; se hilaba, se tejía todo, se hacía a mano. Antes no había nada que se comprara hecho (...) El que no tenía máquina, la cosía a mano nomás. Mientras algunas trabajaban los otros cantaban; así era la vida en la noche. En el día estábamos en los trabajos de agricultura y animales, y en las noches que nos reuníamos, las noches de invierno, hacíamos lo otro: cantar, trabajar y una vida alegre.⁴⁵

A música acompanhava as tarefas domésticas no interior do lar. Enquanto alguns trabalhavam, especialmente em tecelagem e confecção de vestimentas, outros amenizavam esses trabalhos com a música. Pode-se observar que Lucía não caracteriza a música como uma atividade tipicamente feminina, tal como o afirma Belver. Entretanto, a afirmação deste último é bastante comum e existe uma invisibilidade social da música masculina. De todas as maneiras, e embora os habitantes não sejam contundentes com respeito a isto, parece que há 20 ou 30 anos atrás a música era uma atividade exclusivamente feminina. Alvarez disse a respeito:

Las *cuecas* son cantadas habitualmente por mujeres, a las que se las distingue con el nombre de *cantoras*. Gozan de mucho aprecio. Se solía considerar que el cantar era un oficio femenino, por lo que se conceptuaba indicio de afeminamiento si lo realizaba un varón, pero en la actualidad [fins dos anos 1960] tiende a desaparecer aquel prejuicio (1968:37) [...] En oportunidad de una fiesta de señalada, en la que la cantora no pudo seguir cantando por haber enronquecido su voz, le solicitó a su marido que la reemplazara y éste, tras las consiguientes reservas, no pudo sustraerse al pedido y ... cantó, pero lo hizo con voz atiplada, imitando la de su mujer. No hubiera sido pertinente hacerlo con su voz de hombre⁴⁶ (*op.cit.*:48).

norte de Santiago) – em maior número esses peregrinos são de lugares de San Juan, mas também de La Rioja (no noroeste argentino) – e, de outro, a afluência de trabalhadores argentinos em busca do opulento mineral de Tamaya (também na IV Região), principalmente o cobre e, em quantidade secundária, a prata, cujo grande apogeu se produziu de 1855 até 1888 (*op.cit.*:120).

⁴⁵ Existe uma apreciação generalizada, entre os habitantes mais velhos de que várias décadas atrás, quando nem o Estado nacional nem o provincial subvencionavam a região, todos eram mais trabalhadores, unidos e empreendedores do que na atualidade. O bem-estar material (melhores caminhos, maior ajuda social, possibilidade de seus filhos estudarem e acesso ao sistema estatal de saúde) é apreciado, mas é simultaneamente percebido como decadência moral e/ou espiritual. Por conseguinte, parte do ideal social e da utopia tende a referir-se ao passado e não ao futuro.

⁴⁶ Alvarez também comenta que a folclorista e recopiladora chilena Violeta Parra informou-o que nos campos chilenos os cantores são chamados de “mariquitas y al final del jolgorio suelen ser víctimas de una vapuleadura de parte de algunos” (1968:48). O autor considera que o monopólio da feminilidade na música estava se perdendo devido à difusão do rádio, por meio do qual os povoadores descobriam homens cantores. A preeminência feminina também parece ter-se manifestado no Chile. Na coleção de *cuecas* chilenas, que em 1942 recolheu Carlos Vega em uma expedição por várias regiões do centro e sul do Chile, pode-se apreciar na grande maioria das letras que seu autor e intérprete é uma mulher; e que – à semelhança do que veremos mais adiante em nosso caso – a crítica contra os homens também está presente. Apesar disso, não se faz nenhum tipo de

Na atualidade, encontram-se cantores de *cueca* que participam de festas públicas sem que sua virilidade seja colocada em questão pelos espectadores e sem necessidade de acomodar a voz a um registro feminino. Entretanto e ao mesmo tempo, os habitantes costumam manter um discurso no qual priorizam a atividade musical feminina. Só depois de um longo bate-papo com eles chegam a admitir a existência de cantores. Também é verdade que não escutei homens interpretarem *tonadas*; em geral, os homens cantam *cuecas* e outros tipos de ritmos, como o *corrido mexicano*, o *chamamé* ou a *cumbia*, todos muito apreciados pelos povoadores.

A *cantora* atua em diferentes oportunidades utilizando só o violão e a voz. É comum que enquanto a batida do violão marque um registro, a voz o faça em outro. Entretanto, mantém-se a harmonia da obra. Os tons habitualmente utilizados são MI e LÁ. Em geral, não batem com as unhas, mas com a primeira articulação dos dedos. Quando executa uma *cueca*, pode ser incorporado um *tañidor*: um homem que se coloca ao lado da *cantora* e realiza uma percussão usando os seus dedos na caixa do violão com o qual a *cantora* está tocando. Também é freqüente que ao começar ou ao terminar a *cantora* peça desculpas por sua má voz ou por suas letras:

La más oyente compañía
que me disculpen le pido,
la letra y la mala voz
los defectos que han habido⁴⁷

Em cada oportunidade, a *cantora* executa canções de acordo com a ocasião, sem prejuízo de que também interprete temas que não têm relação com o evento. Algumas ocasiões já não são tão comuns, como no caso do velório de um menino recém-nascido, chamado de *angelito*. Até umas décadas atrás, o corpo do menino morto não era colocado deitado em um ataúde, mas sim sentado; colocavam flores para ele e lhe cantavam *tonadas de angelito*:

Que glorioso el angelito
papelito colorado
una coronita lleva
a Jesucristo [...]

Adiós puerta de mi casa

referência a esse aspecto, e só se ocupa de “los problemas de estructura interna, sobre todo la relación de los versos con las frases musicales” (1947:46).

⁴⁷ Uberlinda del Carmen Alfaro (em IPCP)

En la mesa que estoy sentado
 Adiós flores que me adoran
 Yo se que estoy alumbrado
 Adiós les digo a mis tíos
 Y a mis padres
 Al mismo tiempo
 Adiós mi acompañamiento
 Para [...]
 Adiós queridos padrinos
 Adiós gloria en el cielo
 Adiós leche que mamé
 Desde que yo fui mortal
 Adiós vientre virginal
 Seno en donde me crié
 En mi católica fe
 [...]
 vivo con gozo y ternura
 me voy a la sepultura
 adiós queridos padrinos.⁴⁸

Segundo Lucía, *los versos eran así, que contenían con el cielo, con el rezo, con el adiós que el niño dejaba en los padres en la familia.*

También existem versos que se referem a acontecimientos considerados críticos para os povoadores e que a *cantora* relata, *le hace una décima*: assassinos, suicídios, pontes que por uma tormenta caíram ocasionando graves problemas aos habitantes etc.:

Yo soy Domingo Cachilo
 La calavera sin seso
 Y por mis malas costumbres
 Me encuentro en la cárcel preso.⁴⁹

Nestes casos, é comum que a *cantora* esclareça ao público em uma primeira estrofe que vai se referir a um fato verdadeiro:

Atención la compañía
 para poder empezar
 porque les quiero contar
 los percances de la vida.⁵⁰

Outra ocasião em que ainda pode atuar a *cantora* é nos casamentos:

Viva novios y padrinos

⁴⁸ Recitado por Luisa Vazquez

⁴⁹ Recitado por Fidelmina

⁵⁰ CEFN (1987)

Vivan los acompañados
 Viva la vaca y el vino
 y el cura que los ha casado.⁵¹

A origem das letras é diversa. Algumas são canções populares ou de autores que circulam no mercado comercial da música folclórica, tanto da Argentina como do Chile, nas quais as *cantoras* realizam algumas modificações. Os temas musicais interpretados pela folclorista chilena Violeta Parra⁵² são um exemplo disto. Outros são criados por elas mesmas.

As letras do *bricoleur*

Em seu estudo sobre a *cueca*, Carlos Vega reconhece que

El cantor parte y reparte versos, añade ripios, tararea, duplica sílabas y vocales, repite fragmentos; en fin, deforma los elementos tradicionalmente conformados. Pero esta desintegración obedece a un proceso de construcción, pues sólo se trata de recrear las nuevas formas poéticas que han de ajustarse a las frases musicales. Hay normas de recreación, y sus productos, en cuanto no coinciden generalmente con los de la poética castellana, constituyen el conjunto de formas *sui generis* de la *cueca* chilena (1947:20).

[...] Hay en la *cueca* chilena un grupo principal de formas usuales, con variantes, y algunas formas extrañas más o menos irregulares, nada frecuentes, que se deben a procesos o circunstancias ocasionales o a confusión, mezcla u olvido. En el caso de que estas estructuras raras sean regulares y equilibradas, importa tener en cuenta que puede tratarse de formas antiguas en desuso [...] La transformación que la música impone a los elementos poéticos de la *cueca* chilena obedece a normas fijas (*op.cit.*:38).

Vega aceita a capacidade de recriação, mas sempre em um espaço de regras fixas. As letras e os sons que saem do que considera a norma da *cueca* – norma que o mesmo folclorista estipulou colocando como vara de medição a “poética castelhana” – são tratados como deformações, ressaibos de ritmos historicamente anteriores ou erros dos executantes. O interessante da idéia de “formas antigas em desuso” é que aceita a possibilidade de mudança e de transformação histórica. Isto serve para afirmar, seguindo a análise de Abu-Lughod do caso dos beduínos, que “to say that the poems are formulatic and traditional is not, however, to deny the tremendous creative possibilities of the genre. Elements and structures are

⁵¹ Recitado pela Luisa Vazquez

⁵² Tenha-se em conta que Violeta Parra era uma recopiladora de canções folclóricas. Por conseguinte, é impossível saber se as letras interpretadas pelas *cantoras* foram tiradas das gravações de autores como ela ou, à inversamente, se esta folclorista apropriou-se de muitas das letras das *cantoras* e as fez triunfar no mercado discográfico.

combined in seemingly infinite ways to express new meanings” (1988:180). Nesse caso, tradição significa o reconhecimento de uma ligação com o passado, “an orientation to the past, such that the past has a heavy influence or, more accurately put, is made to have a heavy influence, over the present” (Giddens,1994:62). Um estilo de fazer as coisas, mas não a imutabilidade e repetição automática, seriada, de um hábito. Como assinala Wagner:

every communicating human enterprise, every community, every culture, is strung on a relational framework of conventional contexts. These are never absolutely conventionalized, in the sense of being identical for all who share them; they are always loose-ended, incompletely shared, in process of change, and they may or may not be consciously learned, in the sense of rules (1981:40)

[...] The symbolic associations that people share in common, their morality, culture, grammar, or customs, their traditions, are as much dependent upon continual reinvention as the individual idiosyncracies, details, and quirks that they perceive in themselves or in the world around them [...] Thus the collective viewpoint or orientation of a culture, the way in which its members learn to experience action and the world of action, is always a matter of convention. It persists through being constantly reinvented in the form of conventional contexts (*op.cit.*:51).⁵³

Entretanto, chama a atenção como nas escolas de Folclore, típicas de meados do século XX, estabelecem-se, a partir do lugar privilegiado da ciência, questões tais como qual seja a *cueca* correta, assinalando que elementos culturais entram e quais não fazem parte das “verdadeiras” tradições nacionais. Vega está disposto a aceitar uma criatividade do canta-autor, embora limitada à permanência da tradição que lembra a idéia de estrutura. Autores como Vega, ao caracterizarem os ritmos populares e colocá-los em uma estrutura, produziram afirmações acerca do que é e do que não é um ritmo ou costume, muitas vezes contra o que os próprios habitantes diziam ou faziam. A partir desse processo, terminaram criando tradições oficiais.

Outro aspecto destes autores em relação ao anterior e digno de ressaltar é a importância que outorgam ao que parece não chegar a se transformar. Por exemplo, os versos

La culebra en el espino
Se arrolla y desaparece,
La mujer que engaña a un hombre
Corona de oro merece

⁵³ Um pouco mais difícil de avaliar é a velocidade das mudanças. Para Hervieu-Léger isto é o que distingue a vida urbana moderna da tradicional rural e não-ocidental: “in modern societies where the rapidity of change constitutes a real cultural imperative that undermine codes of meaning that govern the lives of individuals and of groups, this crisis of transmission had profoundly altered its nature (1998:214) [...] The insistence on mandatory conformity to the truths of faith is less valued today (especially by youth) than the personal authenticity of the believing subject who seeks his or her own truth (:217), similar ao que Anthony Giddens (1994) chamou de “post-traditional society”, a capacidade dos indivíduos que vivem nos centros urbanos das metrópoles de poderem escolher suas próprias tradições sem considerarem muito nem os seus antepassados nem os seus contemporâneos.

O poema está escrito claramente contra os homens, algo pelo qual Vega passa por alto; a maioria das recopilações realizadas por ele são escritas e cantadas por mulheres, contudo, o autor refere-se ao “cantor” em masculino. Por enquanto, não deteremos a análise neste ponto, que será retomado mais adiante. O que queremos assinalar agora é que Vega afirma que o poema acima foi cantado por uma velhinha de Puerto Montt (Chile); e mostra sua surpresa quando comprova que são os mesmos versos publicados por Domingo Sarmiento em um artigo de 1842. O verso tinha “sobrevivido” cem anos! (1947:21).

Mais do que a sobrevivência ou não de uma letra, o que me parece importante destacar é a capacidade das *cantoras* de fazerem um “cortar e colar”; de citarem idéias e estrofes e recombina-las sem perderem a harmonia e o equilíbrio, e sem temor ao plágio. A ponto de algumas canções parecerem inspirar-se na técnica do *bricolage* associada ao mito, pois em muitos casos a *cantora* não opera – pelo menos não completamente – com matérias-primas, mas sim com elementos previamente elaborados, com fragmentos de obras, com restos e partes de uma composição heteróclita (Lévi-Strauss, [1962]1992:35). Assim, por exemplo, o tema da mulher *morena pero agraciada* repete-se, copia-se e transforma-se no tempo e no espaço. Por exemplo, Vega recolhe no Chile uma *cueca* na qual uma mulher morena é comparada com uma mulher branca:

Déjame pasar que voy
 en busca de aguas serenas
 para lavarme la cara;
 me dicen que soy morena.

Por morena que fuera
 No me cambiara
 Por una que tuviera
 Blanca la cara.

Blanca azucena
 Si la azucena es blanca
 Yo soy morena.

Yo soy morena
 Pero agraciada.
 (1947:17)

Em um ato de *bricoleur*, uma variação do tema acima foi cantada por Corina del Tránsito Alfaro de Morales, no Neuquén, 40 anos depois:

La vida y dejenme
 Pasar que voy
 La vida y en busca
 De agua serena.

La vida para la-
 varme la cara
 la vida y que dicen
 que soy morena.

La vida déjenme
 Pasar que voy,
 Que soy morena si;
 No me trocaren
 Por otra que tuviera
 Blanca la cara.

Blanca la cara sí
 Blanca azucena,
 Si la azucena es blanca
 Yo soy morena.
 (CEFN,1987)

A letra não é a mesma, mas tem elementos da primeira que, na segunda, estão refeitos e colocados de uma maneira diferente. Entretanto, o sentido é o mesmo: interpelar a superioridade racial branca da mulher como preferida e mais desejável pelos homens. O mesmo ocorre na atualidade. Podem ser ouvidos diferentes temas interpretados por diferentes *cantoras* e em diferentes ocasiões, nos quais a canção não é exatamente a mesma, mas sim uma mistura de várias músicas que são refeitas, criando-se dessa forma uma nova canção. O mesmo ocorre com muitas estrofes e imagens poéticas que as *cantoras* interpretam, a ponto de torna-se impossível, em muitos casos, distinguir com exatidão um tema de outro assim como um autor de outro.

A temática feminina

Em muitas letras evidencia-se a autoria de uma mulher, já que as temáticas se referem a problemas femininos, como no caso de um verso para a festa de São João:

El joven que me quiera
 Juanito se ha de yamar.
 Si no ha de yamarse Juanito
 El nombre le he de quitar.

Juanito de oro,

no le cuentes a nadie
que yo te adoro.⁵⁴

É evidente que a autora é uma mulher, e que quem canta também, já que fala do homem que uma mulher deseja. Outras músicas têm a ver com a sedução e a picardia. Em um programa de rádio da FM de Las Ovejas, referindo-se à sua juventude, Luísa recitou:

Corazón de chifle, chafla
rodeado de terciopelo
cómo querés que te silbe
si otro silbó primero.

Luísa disse que *como la familia era numerosa, nunca faltaba otro que contestara el refrán.*

hay, cuando será ese cuando
y esa dichosa mañana
cuando me estarán diciendo
acuéstate en esta cama.

Chama a atenção que um refrão de sedução esteja sendo cantado e respondido dentro de um mesmo grupo familiar.⁵⁵

Outras músicas, como as cantadas por Jovita e por Uberlinda, abordam uma temática mais feminina e referem-se ao perigo que corre uma jovem de perder sua honra perante os homens:

La niña⁵⁶ que quiere a un joven
se destina a padecer,
ahí queda 'desacreditada',
si no se casa con él.

Si un joven mira a una niña
con el fin de ser casado,
se le acerca otra mejor
y la pobre queda a un lado

Algunos tienen por gala
de engañar a cualquier pobre;
ninguna niña se cree
lo que prometen los hombres.⁵⁷

⁵⁴ Recitado por Luisa Vázquez

⁵⁵ Isto pode chegar a indicar uma preferência do casamento entre primos. Em uma oportunidade, ao perguntar a Tino pela origem de uma família *criolla*, disse-me que existem mais de cem pessoas de sobrenome Merino em toda a região. Explicou-me que os primeiros Merinos casaram-se entre primos. Perguntei-lhe então se antes era comum casar-se entre primos. Respondeu-me que *en las tribus*, sim; depois disse que *afuera* (das tribos) também, e ainda hoje continuam essa prática. Segundo a sua opinião, os primos *están mas cerca* e têm mais possibilidades de contato. Se uma garota for a um baile com o primo, a mãe não fica preocupada, porque são primos. Segundo Tino, isto faz com que o contato seja mais fácil e que possa acabar gerando uma relação amorosa. Isto é percebido pelas instituições estatais como incesto e/ou problemas de família.

⁵⁶ *Niña* aqui significa mulher virgem.

O interessante destes versos é que mulheres que praticam e levam adiante “uma tradição” colocam em questão o comumente denominado “complexo honra-vergonha”: a dependência da masculinidade em relação à virtude feminina, associada à noção de controle, poder e sexualidade – em que o código discrimina a partir do gênero, pois o que é apropriado para o homem não o é para a mulher e vice-versa. Assim, a mulher virgem (a *niña*) não pode “querer um jovem” primeiro, para depois deixá-lo e pegar outro, sob pena de ficar “desacreditada”. Mas se é o jovem quem a abandona e troca de mulher, não existe desonra, isso não mancha o jovem em questão. Este complexo insistiria na honra como um atributo masculino; e no poder do homem sobre outros através da avaliação moral (sexual) de sua(s) mulher(es). Por isso, para manter a honra masculina, a sexualidade feminina deve ser controlada.

Outro ponto interessante em relação aos recitados das *cantoras* é que não são ditos na esfera do privado ou entre mulheres, mas publicamente e na presença dos homens; embora também não seja comum que a *cantora* interprete este tipo de canções. Neste sentido, diferencia-se de outros poemas que interpelam o dever ser, como os *ghinnawa* beduínos que estuda Abu-Lughod (1988). A poesia desses beduínos tem vários paralelos com as letras cantadas pelas *cantoras*, no sentido de que são poemas nos quais os sentimentos pessoais, a vulnerabilidade e a tristeza se evidenciam. Entretanto, a *cantora* interpreta suas canções para um público em geral, não para amigos de seu mesmo sexo, nem existem dois tipos de gêneros poéticos, como no caso dos beduínos: um público para o qual se expressa o dever ser – a honra e os deveres para com o grupo de parentesco – e outro privado para o qual se transmitem os sentimentos contra o dever ser – o amor romântico considerado além de toda a regra estabelecida do casamento. Pelo contrário, o dever ser e a sua interpelação, em nosso caso, evidenciam-se tanto publicamente como de forma privada, e em qualquer tipo de gênero discursivo.

Sobre a relatividade do complexo honra-vergonha

Encontramos na região pautas que podem ser vinculadas ao tipo de modelo honra-vergonha. Existem casos de mulheres muito velhas que são chamadas de *niñas*. Devido a serem solteiras e não terem tido filhos, o termo refere-se à pureza da mulher que não foi

⁵⁷ *Tonada chicoteada* (no IPCP)

tocada por um homem. Também se aprecia o mesmo em certos objetos, como os arreios femininos: construídos de maneira que as pernas não fiquem abertas no momento de montar um cavalo. Assim, em vez de montar o cavalo de frente e com as pernas abertas, estes arreios permitem que a mulher cavalgue de flanco e com as pernas fechadas. Atualmente está virtualmente em desuso, e só algumas mulheres de idade o utilizam.

Mas também encontramos o contrário. A impugnação que realiza a *cantora* do complexo honra-vergonha não apenas aparece em suas letras, mas também faz parte das práticas habituais na área. É comum que uma garota tenha seu primeiro filho entre os 15 e os 16 anos sem que exista um casal estável e sem ter contraído matrimônio. Embora isto seja considerado pelos pais como uma desonra, é provável que a filha saia do lar por algum tempo, mas finalmente o filho é reconhecido e a filha é perdoada. Pode ocorrer que o filho fique a cargo dos avós ou que a mãe una-se ao pai biológico para criar a criança. Também é comum que essa relação não funcione e que, mais tarde, a mulher termine procurando um outro marido. Assim, o primeiro filho pode ficar a cargo de algum parente ou o novo marido venha a tomar conta da criança. Em geral, essa situação não é considerada problemática, mas é vista como um grave problema do ponto de vista de *los de afuera*: médicos, professoras e assistentes sociais, que percebem o fato como uma falta de coesão da família e adscrita ao denominado “problema das mães adolescentes solteiras”.⁵⁸

⁵⁸ As transformações que o sistema de saúde estatal realizou nas famílias de *crianceros* é muito grande. Em 30 anos, baixaram a taxa de natalidade de uma média de 15 filhos por matrimônio para oito. Acostumaram a mulher grávida a ser atendida no hospital. Obrigaram-na a trocar a forma de parir: de sentada, fazendo força para baixo, a deitada numa cama. Através do poder policial, perseguiram as mulheres conhecidas como *yerbateras*, especialistas em ervas medicinais. Isso tudo gera diferentes valorações na população. Luisa, por exemplo, via com bons olhos o planejamento familiar, *porque antes las mujeres no sabíamos nada como cuidarnos y los teníamos, no como ahora que hay tanta cosa que tienen los hijos que quieren las mujeres y si quieren no tienen*. Entretanto, não estava totalmente de acordo com a perseguição que, no passado, se fez às *yerbateras*. Em relação à mudança da forma de dar à luz, parece ter sido mais traumático. Uma mulher me contava o quanto sofreu quando a obrigaram a dar à luz no hospital; primeiro, por ter que parir na frente de um homem, quando ela sempre o fez sozinha ou com uma parteira e, em segundo lugar, pela posição: deitaram-na, quando ela costumava parir sentada segurando uma barra. Isto fez que muitas mulheres dessem à luz na clandestinidade. Retomando a opinião de Luisa, é interessante notar que ela aprecia como positivo algo que, em geral, considera-se típico das sociedades modernas e urbanas, ou em termos de Giddens, da “pos-traditional society”. Luisa valoriza a possibilidade de escolha da mulher: “the reflexive project of self, a basic characteristic of everyday life in a post-traditional world, depends upon a significant measure of emotional autonomy [...] Choice is something to do with colonizing the future in relation to the past and is the positive side of coming to terms with inertial emotions left from past experiences (Giddens, 1994:74) [...] The decision to have only a few children, a demographic change of the first significance in modern societies in the nineteenth and early twentieth centuries, was part of the dissolution of traditional family systems, not a result of changes in technologies of contraception” (:79). Entretanto, o que estamos considerando neste caso é que mais do que uma sociedade tradicional, moderna ou pós-tradicional, o que encontramos é uma combinação particular do que a sociologia considera modelos ou tipos-ideais de sociedade.

Em estudos realizados em outros contextos da Argentina, como no caso dos colonos de origem friulana que Kristi Stolen analisa no norte da província de Santa Fé (nordeste do país), parece que

the high valuation of virginity, chastity and the control of female sexuality also seems to be particularly resistant to change” (and) “male dominance in Santa Cecilia is hegemonic, which means that it is based on consensus or shared values, rather than direct control or repression (1996:21).

Como a população que estuda Stolen está etnicamente dividida entre colonos de origem européia e *criollos* de ascendência hispano-indígena, a autora assinala que estes últimos não apresentam como problema o da virgindade da mulher ou as questões relacionadas com o complexo honra-vergonha.

Em uma outra etnografia sobre camponeses e relações de patronagem em Santiago del Estero (noroeste do país), onde a população descrita seria semelhante ao que Stolen chama de *criollo*, já que da mesma forma que a Zona Norte de Neuquén aquela província também não recebeu colonos europeus, Hebe Vessuri discute com o médico e psicólogo Mario Blejer para quem “the ideia of virginity is non-existent in Santiago del Estero”. Blejer, que apresenta neste caso uma posição semelhante à de Stolen em relação aos *criollos*, apóia-se em estudos de estatística realizados por ele mesmo, enquanto trabalhava na região como médico. Mas para Vessuri

this does not mean that the ideal or desideratum of conduct is not there. Our starting point in the analysis of the gap between ideal and practice, then, involves the recognition that the ideological principles operate upon individual conduct, together with other factors, which have to do with relationships of power, economic and political phenomena, and so forth, that is, with other aspects of social life different from ideology, and which have a determinant importance with respect to individual conduct (1971:229).

Vessuri considera que o camponês *criollo* tem os ideais de castidade e honra, mas não pode levá-los à prática devido à sua situação de opressão, sobretudo, no caso da mulher que tem a necessidade de migrar da cidade e empregar-se como doméstica ou em trabalhos de baixa renda e com pouco amparo. Nosso caso é mais parecido ao de Vessuri, embora no Alto Neuquén não possamos falar de relações de patronagem como em Santiago del Estero, já que não se encontram na atualidade grandes proprietários que cumpram esta função.

A rigor, nosso caso parece não contemplar nem um modelo nem o outro: os *crianceros* estariam em um ponto intermediário entre os valores de honra-vergonha do mediterrâneo e a

sua não-presença. Encontramos muitas variações e magnitudes em relação a esses dois valores. Os ideais de virgindade e os valores de honra-vergonha encontram-se na população. No entanto, na prática, não são levados a cabo; e as mulheres não são desaprovadas publicamente por transgredirem aquelas normas. Isto não significa que não exista um domínio do homem, já que esse domínio está ancorado nos mesmos valores morais. Um homem pode unir-se a uma mulher que tem filhos de um ou mais homens, e isto pode não ser necessariamente um problema. Embora em algumas oportunidades o seja. Mais do que moral ou imoral é visto como amoral: como posicionamentos que a princípio não estão nem bem nem mal, relativizando o que afirma Annick Prieur de que “that Latin American masculinity is constructed partly in opposition to Christian morality, and that the virtues of humility and willingness to forgive are considered more appropriate for women than for men” (1996:93). No caso do Alto Neuquén, poderíamos dizer que os valores da mulher também são parcialmente opostos à certa idéia de moral cristã. Dizemos isto porque nenhuma dessas mulheres deixa de considerar-se cristã (seja católica, evangélica ou pentecostal), e nenhuma das *cantoras* deixaria de considerar-se *católica*, já que seu tipo de atividade está associado à festa e, portanto, ao grupo de população autoconsiderado *católico*, já que as suas contrapartes evangélicas e pentecostais renegam as festas. Aprofundaremos este aspecto mais adiante.

Violência familiar

As mulheres da região vêem no homem um ser desejado, porém em muitas ocasiões o consideram um inimigo em potencial capaz de humilhá-las perante a sociedade. Nos versos citados, o significativo – e que coloca em questão o modelo de “honra-vergonha” – é o fato de a mulher ser aquela que questiona mais do que critica a situação. Nesse sentido, a hegemonia não estaria tão clara. Stolen assinala que em Santa Cecilia

men`s control over resources and women is not associated with conflict and grievances. Women largely accept their role in the existing order of things, not because they cannot see or imagine alternatives (they are to a certain degree exposed to alternative role models), but because they see it as natural (and part of the divine order) and also as beneficial. (So) masculine dominance is based on common values or shared meaning rather than on the use of force (1996:212).

Em nosso caso, pareceria que a predominância masculina é aceita e existem valores compartilhados, cumplicidade e uma desigualdade entre o homem e a mulher ou entre alguns homens e algumas mulheres da região.

Isto é evidente em um relato de Víctor e María, um casal de 27 anos de idade. Em várias oportunidades, eles se referiram à Antonia, uma mulher de idade avançada, considerada descendente de indígenas, como tendo *el típico rostro mapuche*. Embora fosse *cantora*, *rezadora* nos velórios e muito devota da religião católica – três fatores de prestígio na região – era considerada por esse casal, uma *bruja* com *algunas cosas comprobadas*.

Segundo aquele casal, Antonia fez com que Alejandro se suicidasse. Não obstante, assistiu ao velório do suicida, mas foi expulsa pelos familiares do defunto. Quando perguntei a Víctor e María por que Antonia faria com que esse homem perdesse a vida, ambos concordaram que a ex-mulher de Alejandro – Isabel – teria pago a Antonia pelo “serviço”. Alejandro era alcoólatra e não queria os seus filhos, mas estava profundamente apaixonado por sua mulher. Quando ela se separou, ele a perseguia constantemente. Uma vez, da calçada, espiou-a nua pela janela; e costumava estuprá-la ameaçando-a de que, se não se deitasse com ele, iria suicidar-se.

Perguntei-lhes então por que Isabel pagaria a uma bruxa quando, em realidade, Alejandro se suicidaria igualmente caso a mulher se negasse a deitar-se com ele. Alegaram que, embora fosse verdade que ela o “salvou” várias vezes, certamente não teria pago a Antonia para que o matasse, apenas para que o afastasse dela. Logo depois, Víctor passou a culpar uma outra mulher: a vizinha, que era muito amiga de Isabel e deveria ter encomendado à suposta *bruja* que atuasse para que o marido não voltasse a incomodar Isabel.

A bruxaria não é condição exclusiva das mulheres, também podem existir homens que a pratiquem. Mas nesse caso particular, o relato surpreende porque – embora Isabel tenha sido sistematicamente abusada pelo marido, isto sendo de conhecimento público – a culpa do suicídio/assassinato de Alejandro foi atribuída por Víctor e María a três mulheres.

Na mesma linha, o fato de bater na mulher é muitas vezes bem visto pela população, e até pelas próprias mulheres. Em determinado momento, houve um caso muito comentado em Las Ovejas, quando um casal de profissionais *de afuera* separou-se e a mulher juntou-se a um moço da localidade. Agustina me contava que essa mulher profissional *lo tenía dominado* o marido e do seu ponto de vista isto era uma desgraça para a própria mulher, pois não é bem visto que um homem seja “dominado”. Portanto, e neste caso, embora a “dominação feminina” possa existir (é cogitada e existem casos empíricos como evidência), não é uma coisa desejada. Agustina me falou que aquela mulher *maltrataba* o marido e que o fazia sair

das festas para que ela pudesse ficar à vontade com o moço de Las Ovejas. Entretanto, finalmente, o marido agiu corretamente quando, mentindo *um día dijo que se iba y luego volvió y los encontró a los dos...* Então, o marido deu uma grande surra na mulher. Agustina enfatizou que o marido teve que sair do povoado porque *la policía lo corrió*. Assim, a desonra do homem *de afuera* por não poder controlar a sexualidade de sua mulher teve certo ressarcimento quando, encontrando-a em falta, pôde aplicar-lhe um castigo físico. Que a polícia o perseguisse e que o jovem profissional tivesse que escapar acrescenta maior valor ao fato.

Em outra oportunidade, estávamos com Agustina e o marido dela assistindo a um programa sobre problemas de casal e da vida diária, transmitido de Buenos Aires e conduzido por uma famosa ex-vedete. Apresentava-se um caso em que um homem tinha, além de sua mulher, uma amante e ainda saía com a filha dessa amante. No cenário, as três mulheres queriam bater no homem e, de fato, bater nele perante as câmeras, a ponto de os membros da produção terem que separá-los. O homem não reagiu aos golpes das mulheres. Agustina ficou surpresa, e se perguntava por que o homem não batia nelas. O marido de Agustina respondeu que, na televisão, *quedaba muy feo* que um homem espancasse uma mulher.

Mas há também práticas femininas que expressam o descontentamento das mulheres com a situação: as *cantoras* chamam a atenção para a questão da opressão. Um problema levantado e tratado pela *cantora* refere-se ao grau de violência física de que padece a mulher. Era costume cantar para os noivos no dia do casamento, no momento de chegar à festa e antes que descessem do cavalo na porta da casa.

Cásate niña cástate
 gosá los meses primeros
 y después estarás desiando
 la vida da las solteras
 1

Todos los meses primeros
 son dulce mas que la miel
 y cuando pasa mas tiempo
 son mas amargo que hiel
 2

El hombre para casado
 ningún vicio ha de tener
 y el primer vicio que saben
 es pegarle a la mujer
 3

Muchos tienen al disir

el malo lo tintaria
 el malo no tñenta a nadie
 son engaños de la vida
 4
 dispidida

vivan novia y la compañía
 cogollíto de sipré
 sí están durmiendo dispíerten
 sí están triste alegrensé [sic].⁵⁹

Segundo a mulher que recolheu esta *tonada*:

se cantaban con ese contenido porque la mayor parte de los hombre eran muy sebero con las mujeres ellos eran los señores que se sentaban a mandar, la mujer tenía que hacer el trabajo de ama de casa y el trabajo del campo y así muy maltratada por el marido y la mayor parte de los hombre eran mal yestado y sarjentones [sic].

Na festa no dia do casamento, uma mulher (a *cantora*) dizia à outra (a noiva) e aos assistentes (homens e mulheres) que o tempo de felicidade ia ser breve, pois logo sofreria os golpes do marido. Outro aspecto que surpreende na letra transcrita acima é que não atribui o fato de ser golpeada nem à vontade de Deus nem a do diabo, mas às vontades e às atitudes dos próprios homens, ou de alguma coisa mais abstrata como o destino, como quando expressa *el malo no tñenta a nadie/son engaños de la vida*. Também existe no relato uma espécie de idéia de superação ou progresso, pois é no passado que os homens maltratavam as suas mulheres. Vemos o contrário que mostrei nas primeiras notas de rodapé deste capítulo. Aqui o passado aparece como atraso e não como utopia. As duas posições são vivenciadas de forma alternada na região. O ritual de casamento não apenas cria um sentido de comunidade entre dois grupos familiares, mas também divide os interesses de homens e mulheres.

Por outro lado, em nosso caso, a dominação masculina não se exerce sem o uso da força. Isto assinala uma falta de hegemonia masculina mais que do que o exercício desta. Talvez seja a mesma falta de hegemonia que faça com que aconteça a violência física praticada contra as mulheres, sempre prontas a se revelarem.⁶⁰

⁵⁹ Vega também recolheu esse tipo de letras nas *cuecas* chilenas: “Ay, para qué/Para qué me casaría/Ay, tan bien que/Tan bien que estaba soltera./Ay, si mi pa-/Si mi padre me pegaba./Ay, mi mari-/Mi marido dice ¡fuera! (1947:25); ou nesta outra de maior ironia: “Mi marido me quiere/Mi vida, como a una reina,/que no deja costilla/mi vida, que no me quiebra./Que no me quiebra, si,/Mi vida, y es muy pudiente./Que me toma del pelo/Mi vida, delante “e gente” (:29).

⁶⁰ No caso dos Tukanos da Colômbia, Jean Jackson assinala como causa da violência que os homens exercem sobre suas mulheres o fato de justamente não conseguirem controlá-las por meio de valores compartilhados. Como os homens não podem gerar um estado de hegemonia, faz-se necessário a coerção direta: “A pesar de toda

O problema da “mulher espancada” também foi percebido por membros do sistema de saúde. Uma pesquisa realizada pelas médicas do hospital de Las Ovejas com um grupo de 62 mulheres, isto é, 25% de população feminina da localidade maior de 18 anos, mostrou que 44% desse grupo consideravam que sofriam ou haviam sofrido maus-tratos conjugais. Destas, 20% disseram que padeciam ou haviam padecido de maus-tratos emocionais; 37% de maus-tratos físicos e emocionais; e 43% de maus-tratos físicos, emocionais e sexuais. Um percentual de 59% disse ter antecedentes de violência em sua família de origem. Desse total, 14% declararam terem sido vítimas de maus-tratos infantis; 22% de maus-tratos conjugais e 64% de ambos. Por sua vez, a pesquisa manifesta que 61% dos maridos das mulheres entrevistadas sofreram situações de violência em suas famílias de origem. Destes homens, 37% viveram maus-tratos infantil; 13% violência conjugal e 50% ambos. Quanto à violência familiar, não é exclusiva do homem, já que 29% das mulheres reconhecem terem exercido ou ainda exercem alguma forma de maus-tratos para com os seus filhos. Apenas 19% das mulheres se separaram devido aos maus-tratos conjugais. Até 29% dos casos viram a violência começar no noivado; 37% no casamento, 4% ao terem o primeiro filho e 25% entre dois a quatro anos após o casamento (García-Sanz, 1998). Aquelas médicas vangloriavam-se de “terem descoberto o problema”, quando este já tinha sido “diagnosticado” pelas próprias mulheres da região nas letras criadas pelas *cantoras*.

As médicas negavam que, ao refletirem sobre a situação de opressão das mulheres, as *cantoras* estavam exercendo certa atitude, entendida como “the exercise of any measure of resistance and self-determination used by abused woman to regain control in her attempt to stop the abuse she experiences” (Connel, 1997:118). Assim, o fato dessas mulheres estarem num contexto “tradicional”, “marginal” ou “não-moderno”, com idéias, experiências e práticas diferentes daquelas das mulheres de classe média e alta ocidentais – que em geral são tomadas como a norma – não implica necessariamente a falta de reflexão e de atitude das mesmas. Isto não significa que as atitudes que exercem ou as decisões que tomam sejam iguais às que são incentivadas e desejadas pelas mulheres, em geral *de afuera*, que controlam as instituições estatais. Uma assistente social de Andacollo me contava que nos cursos que organizam sobre violência familiar procura-se que a mulher espancada que participa *crea conciencia de su situación y se revele contra el hecho*. Ao mesmo tempo, incentivam que a

la evidencia sobre dominación masculina en el Vaupés, los hombres no pueden garantizarse un matrimonio de por vida (ante cualquier desencuentro las mujeres vuelven fácilmente a la maloca en donde nacieron), como sí pueden los hombres en ciertas sociedades que hacen extremadamente difícil el que una mujer logre finalizar su matrimonio. En este contexto, podemos interpretar la violencia masculina real, o la amenaza de dicha violencia

mulher se separe do marido agressor. Em geral, esses cursos não contam com muita presença da população, e seus promotores costumam ser acusados de destruírem as famílias.

Muitos povoadores encontram nos cultos pentecostais e evangélicos uma solução para os problemas de família e de alcoolismo. Os técnicos reprovam estas saídas, pois consideram que o cristianismo reproduz o patriarcado e que, no caso do alcoolismo, o viciado só está trocando uma dependência (o álcool) por outra (Deus e a Bíblia). Portanto, isto não seria uma verdadeira solução para o problema, da mesma maneira que as poesias das *cantoras* não seriam um verdadeiro diagnóstico. Patricia Connel, analisando o caso das mulheres caribenhas negras que vivem em Grã-Bretanha, assinala que:

in legal and social contexts agency is usually constructed in opposition to victimization, and tends to be understood in a unidimensional way. Law and popular culture largely equate an abused woman's agency with separation from the relationship. Such women who manage to leave abusive situations are positively defined as 'survivors', while those do not leave the abusive situation are negatively defined as victims (1997:118).

A negação da possibilidade da existência de diferentes tipos de atitudes, assim como a excessiva importância que se dá à autonomia dos indivíduos, em lugar de dar ênfase ao tipo de relação que criam as pessoas, implica uma falta de reconhecimento da diferença, e esquece o fato de que liberdade e liberação não significam o mesmo para os diferentes grupos humanos, que poderiam encontrar soluções que não são contempladas no paradigma que destaca o valor da autonomia e da conscientização. Por isso, deveríamos estar atentos ao fato de que “projects of saving other women depend on and reinforce a sense of superiority by Westerners, a form of arrogance that deserves to be challenged (Abu-Lughod 2002:789).⁶¹

Assim, em um contexto e em atividades que facilmente poderíamos denominar de “tradicionais”, encontramos, ao mesmo tempo, vários elementos que habitualmente são

hacia las mujeres, como una de las pocas opciones que tienen los hombres, individualmente o en grupo, para controlar a las mujeres en sociedades como las del Vaupés” (1991:39).

⁶¹ Assim, uma prática “tão conservadora” como presenciar a aparição da Virgem Maria, assinalada por Theije e Jacobs para o caso do Brasil, faz com que “as videntes e mensageiras pouco a pouco venham a ocupar uma posição de liderança nas comunidades religiosas de origem, uma posição que geralmente não é institucionalizada, mas que se sobrepõe à esfera doméstica da casa ou dos grupos de mulheres (2003:47), dando-lhes certo tipo de poder. Algo semelhante nos diz Laura Zapata (2005) ao estudar as mulheres do Cáritas em Mar del Plata (província de Buenos Aires): “la pobreza, la caridad, la gratuidad, son objetos genéricamente marcados. Son las mujeres las que dominan en este campo: mujeres son las voluntarias, las beneficiarias y las asistentes sociales que capacitan a aquellas. Sin embargo, en lugar de hallar subordinaciones de género, que afectan a la mujer en su condición de agente social, más bien mostré que la voluntaria se encuentra munida de un tipo especial de poder, la honorabilidad. Por medio de ella y apelando a las imágenes femeninas más tradicionales (la casa como espacio social de actuación, la familia como unidad legítima de pertenencia y el catolicismo como sistema simbólico de legitimación), este grupo fundamenta su incursión en el terreno de las políticas sociales, y a partir de este campo su ingerencia en los (masculinos) asuntos de Estado”.

chamados de modernidade: reflexão da mulher sobre a sua situação de opressão; denúncia pública dessa condição, e uma atitude secular, criticando a causalidade “mística”, “religiosa” e/ou “sobrenatural” sobre o que ocorre no seio familiar.

O perfil das *cantoras* é muito diverso, e não é considerado um reservatório moral da sociedade. Com diferentes idades, embora em sua maioria sejam de idade avançada, e com diversas situações em sua vida privada, existem mulheres que formam casais estáveis e têm filhos de seus respectivos maridos, há mulheres solteiras com filhos, há alcoólatras etc. De todas as maneiras, quando a *cantora* é casada, a situação não deixa de ser problemática. No caso, é comum que seja acompanhada pelo marido, que exerce o papel de protetor. Isto não impede que no ritmo da festa alguns homens tentem seduzir a *cantora* e que gerem a irritação do marido, que pode decidir que sua mulher deixe de fazer o espetáculo e ambos voltam para casa. Essas situações também podem chegar a provocar muita violência no seio familiar; e existem casos de mulheres que tiveram que deixar a atividade devido aos maus-tratos de seus maridos. A prática das *cantoras*, além de colocar em primeiro plano a figura feminina – pelo caráter de artista perante o público – pode implicar sofrer na intimidade os golpes do marido. Também existem casos em que as mulheres sabem cantar, mas nunca o fizeram em público devido a seus pais não permitirem tal situação, por medo de que perdessem a honra. Mas também há casos contrários.

As mulheres do Alto Neuquén não apenas cantam o que consideram ser os seus problemas. Também realizam práticas para suprimir ou diminuir a intensidade desse mau-trato. Uma forma é a decisão de migrar. Uma mulher nascida em Las Ovejas e agora residente em Chos Malal, atualmente profissional, contava-me que realizou seus estudos fora da região com muito esforço por causa da falta de dinheiro, *pero su aliciente era que no quería volver a Las Ovejas a casarse con un criancero*, lembrando da sua infância de menina espancada pelo pai alcoólatra. É comum que um grupo familiar consiga da província uma casa em algum povoado da região (Varvarco, Las Ovejas, Andacollo etc.), as mulheres retirem-se para o povoado e nos campos fiquem apenas os homens. Algumas mulheres também acabam migrando para cidades um pouco maiores, como Chos Malal ou Zapala. É difícil saber se é em razão do que estamos falando mas, de fato, a área caracteriza-se pela grande ausência de mulheres, em especial mulheres jovens e casaduras.

Em geral, consideraram-se as formas locais de resposta ao estabelecido como uma maneira incompleta de crítica social ou até de reforço do *status quo*, em nosso caso, do patriarcado. Jean Anyon, ao estudar meninas de uma escola, diz que:

a acomodação e a resistência, neste caso, feitas individualmente pelas mulheres, são freqüentemente uma ação defensiva (não importa a criatividade que ela envolva), que não visa à transformação das estruturas patriarcais ou de outras estruturas sociais, mas cujo objetivo é obter uma certa proteção nestas estruturas (1990:23).

Abu-Lughod assinala ambas as posições em uma mesma etnografia. Primeiro, expressa que os *ghinnawa* são, em última instância, reforçadores da sociedade: “Through association with the traditional Bedouin world, the sentiments that violate the cultural ideals of honor and modesty gain social legitimacy and seem less dangerous: poems, as part of a great cultural tradition, cannot represent rebellions against the values of society” (1988:240). Porém, assinala o contrário: “Poetry is, in so many ways, the discourse of opposition to the system and of defiance of those who represent it: it is antistructure just as it is antimorality” (*op.cit.*:251). Para esta autora, “the existence of two Bedouin discourses leads us to conclude that the dominant ideology of honor does not set the limits on the thinkable and the unthinkable, or perhaps the feelable and the unfeelable” (*ibid*:256). Não é minha intenção entrar em uma discussão sobre se a poesia das *cantoras* reforça ou não a situação de opressão das mulheres. Talvez, como no caso de Abu-Lughod, devêssemos considerar as duas opções como erradas e corretas ao mesmo, dependendo do aspecto da cultura e da vida social que formos considerar. O que eu gostaria de enfatizar é que essas manifestações nativas de interpelação da sociedade e da cultura nas quais as *cantoras* vivem não podem ser menosprezadas como pré-consciência que, após um movimento mais articulado – apoiado na ciência e no pensamento ocidental – poderia superá-las. Devemos, pelo contrário, tomar aquelas manifestações em toda a sua integridade, inclusive para colocar em questão que apenas o Ocidente seja capaz de refletir e de colocar inovações nessa sociedade, com seus costumes e formas de pensar, já que a liberação não é unívoca, mas pode adquirir múltiplas e ambíguas manifestações.

Cantoras e censura

Uma das qualidades do Estado é transformar assuntos privados em problemas públicos. No nosso caso, uma prática cultural de uma população foi percebida como perigosa para a consolidação do Estado-nação argentino. As *cantoras* foram censuradas em certos períodos da história argentina por considerar-se que faziam parte da cultura chilena. Talvez as principais razões tenham sido, como dissemos anteriormente, que uma das mais famosas *cantoras* foi a chilena Violeta Parra; que era costume, entre outros eventos, comemorar em 18 de setembro o dia da independência chilena, momento no qual cantavam canções referentes a

esse fato da história chilena. Em 1978, em pleno exercício do poder dos administradores do Processo de Reorganização Nacional na região e durante o conflito argentino-chileno pelas ilhas Picton, Nueva e Lenox no canal de Beagle, as *cantoras* foram censuradas pela Gendarmería Nacional, que as proibiu de executarem seus cantos tradicionais. Em toda a comemoração (embora fosse em uma casa particular), a força policial, naquele período subordinada à Gendarmería, vigiava para que os dois ritmos que as *cantoras* executam (a *tonada* e a *cueca*) não fossem, respectivamente, interpretadas ou dançadas. Vale esclarecer que a *tonada* não é um ritmo dançante.

Tanto a *cueca* como a *tonada* são considerados ritmos que têm relação com a cultura chilena, embora suas origens sejam peruanas. Em 1824, obteve rápida notoriedade em Lima uma nova dança chamada de *zamacueca*; no final desse mesmo ano ou no início de 1825, chegou a Santiago do Chile e, em seus aristocráticos salões, teve uma cálida recepção. Espalhou-se a ponto de chegar aos setores populares de todo o país, ganhando o caráter de dança nacional, e abreviando seu nome para a *cueca*. Do Chile o ritmo passou a Mendoza e demais províncias argentinas. Logo depois, por volta de 1865, passou à Bolívia e retornou ao Peru. Segundo Vega, em sua coreografia pode reconhecer-se o modelo de dança picaresca, que a Espanha difundiu na Europa e na América em meados do século XVIII. Mas, do ponto de vista musical, nenhum modelo europeu teria relação com a *cueca* (1947:1).

A *cueca* é o ritmo chileno por excelência. Até hoje é costume nas festas oficiais da independência chilena que o *guasó* – tipo de homem considerado “o” chileno por excelência – dance a *cueca* junto com uma bandeira chilena. Talvez, por esses motivos, as autoridades da Gendarmería Nacional argentina consideraram que só deviam ser executados *tangos* e *rancheras*, ritmos tidos por esta instituição como tipicamente argentinos. A concretização da soberania nacional argentina sobre esse território supunha, para os agentes estatais, a unidade cultural imposta, inclusive pela força, e a intromissão na cultura e na vida privada das pessoas.

Mas essas imposições tiveram êxitos parciais. Por isso, outra das formas com as quais se implantou a soberania foi através de um processo mais lasso de incorporação da própria cultura chilena à cultura nacional argentina. Tais processos implicaram a constante negociação entre os habitantes da região e os administradores, tanto estatais como religiosos. Um ex-sacerdote contou-me que, em 1978, em uma festa da qual participaram ele e Dom Jaime de Nevaes (naquela época, bispo de Neuquén, com grande reconhecimento por sua luta pelos Direitos Humanos durante a última ditadura militar na Argentina), chegaram dois policiais que lhes pediram que não tocassem *cueca*, pois assim era ordem do delegado. Dom

Jaime fez caso omissivo ao pedido policial. Finalizado o almoço, nenhum dos presentes queria cantar. O bispo pegou um violão e gritou *a ver quien sabe tocar?* Os participantes disseram que não se animavam, ao que Dom Jaime disse que ele responderia pelas conseqüências. Finalmente, alguém ficou encorajado. Os policiais tentaram impedir a execução e o bispo ameaçou-os de fazer uma denúncia no Juizado Federal. Simultaneamente, ordenou ao sacerdote que o acompanhava que fosse dançar com alguma mulher. Os policiais recuaram e a festa começou com *cuecas*, danças e *tonadas*.

No dia seguinte, aquele sacerdote, encarregado nessa época do Departamento Minas, teve que justificar o acontecido ao chefe da Gendarmería. Felizmente, tinha uma boa relação com ele. O chefe da Gendarmería afirmava que a *cueca* era chilena. O sacerdote replicava que folcloristas argentinos de renome, como Leda Vallades, alegavam que a *cueca* neuquina era própria. Como o agente da Gendarmería era mendocino (província onde a *cueca* é um ritmo popular), o sacerdote também argumentou que como existia uma *cueca cuyana* (de Mendoza), tipicamente argentina, não havia motivo para que não existisse uma *cueca* neuquina, igualmente argentina. O chefe acabou dando razão ao sacerdote.

Com a democratização de ambos os países – apesar dos conflitos com a Gendarmería ao longo dos anos 1980 – foi se chegando a um consenso de que existe uma *cueca y tonada típicamente norteña*, diferente da chilena, a ponto de hoje muitos povoadores ficarem ofendidos quando se afirma que a *cueca* e a *tonada* que se executam no norte neuquino *son chilenas*.⁶²

A rigor, o debate em torno da *cueca* iniciou-se vários anos antes. Alvarez conta que entregou a Violeta Parra as gravações que realizou no Alto Neuquén e que, ao escutá-las, ela opinou que “la *cueca* neuquina tiene individualidad propia y se distingue de la chilena en que ésta es más movida y por ende más alegre; pero conserva como aquélla igual profundidad en el sentir, en la expresión melódica y en la técnica del rasgueo de la guitarra”. O autor também assinala que na *cueca* neuquina “danza y canto constituyen un todo estructural sin segunda parte, lo que las distingue de las *cuecas* cuyana y norteña de la misma Argentina. En su opinión, otra diferencia con respecto a la *cueca* chilena es la escasa variabilidad melódica” (1968:36). Entenda-se que aqui não estamos preocupados em comprovar se efetivamente existe uma diferença substancial entre uma *cueca* e outra. O que queremos mostrar é como existiu, e existe ainda hoje, uma preocupação para diferenciá-las e uma tensão permanente

⁶² Na recopilação que realizou o Centro de Estudios Folclóricos de Neuquén, em 1987, dentre outros dados coloca-se o lugar de nascimento da *cantora*, demonstrando que todas nasceram em Neuquén. O motivo não está explicitado, mas poderia interpretar-se como um intento para demonstrar que não são chilenas.

entre aceitar uma tradição estrangeira e/ou afastar-se dela, à custa de se correr o risco de ser considerado um invasor.

Inovação da tradição

Essas proibições pareceram extinguir as *cantoras*. Mas com o advento da democracia o estilo pareceu revitalizar-se. A rigor, não apenas pareceu perder-se por causa da repressão militar ou da Gendarmería, mas também porque tanto os povoadores locais *jóvenes* como *los de afuera* zoavam das *cantoras*, como as pessoas atestam. A tensão entre revalorização e caçoada pode ser apreciada na atualidade. De um lado, as *cantoras* aparecem em todo ato público, e é evidente que muitas mulheres já velhas que há anos não cantavam estão retomando a atividade, percebendo-se uma revitalização do estilo. Mas os jovens também reclamam de que nesses festejos muitas vezes só atuam *cantoras*. O problema radica em que a busca do tradicional e do “autêntico” está em relação com a promoção turística da região, e existe uma preocupação, cada vez maior, em organizar os eventos para *los turistas*. Nesse sentido, há um esforço das autoridades para exaltarem tudo aquilo que está em relação com lo “nativo”, tradicional e até um tanto exótico. Isto se torna um inconveniente para o povoador, que em suas festas também está interessado “pelas novidades” que vêm de fora. Desenvolveremos esta questão no capítulo IV, no qual analisaremos a festa de São Sebastião na atualidade.

De todas maneiras, o desinteresse da juventude é relativo. Por exemplo, em Varvarco, o Secretário de Cultura organizou e criou as *cantorcitas*. Um grupo de meninas entre 11 e 14 anos que, a rigor, não cantam como as *cantoras*, pois é um coral de moças jovens acompanhadas por um violão executado por um homem. Entretanto, é percebido pelos habitantes como a continuação e a perduração das *cantoras*. As *cantorcitas* conseguiram difundir a sua música para além da Zona Norte, no restante da província, e isto é considerado um êxito.

O fato de que *los de afuera* caçoariam das *cantoras* também é relativo. A versão mais difundida é que o fundador do povoado de Varvarco, Mario Acuña, preocupou-se em revalorizar as *cantoras*, em oposição à perseguição que tiveram que suportar. A sua luta levou à não extinção da prática e à criação da *Fiesta de las cantoras*. Assim, o estilo começou a revitalizar-se e a ganhar aceitação, tanto na região como fora dela. No entanto, em Varvarco existe uma outra versão que afirma e insiste em que *no apreciamos lo que tenemos*, e que se precisa da visão e da percepção de *afuera* para que se descubra a riqueza de *lo nativo*. Assim,

também se considera que a festa e a revalorização das *cantoras* começaram com alguém *de afuera*: um professor oriundo de Buenos Aires e não precisamente com Mario Acuña. Segundo esta versão, Mario tinha designado, em seu caráter de prefeito, aquele professor como Diretor de Cultura, que percebeu o potencial e a particularidade das *cantoras*. Mario Acuña apenas capitalizou o fato para benefício próprio, quando tomou consciência do potencial das *cantoras*.

Santos Gonçalves assinalou que “as práticas de preservação histórica nas modernas sociedades nacionais estão associadas às narrativas que se configuram como respostas a uma situação social e histórica na qual valores culturais são apresentados sob um risco iminente de desaparecimento” (1996:89). Mas no caso das *cantoras*, a “retórica da perda” – aquilo que “pressupõe uma situação original ou primitiva de integridade e continuidade, enquanto a história é concebida como um processo contínuo de destruição daquela situação” (*op.cit.*:89) – parece ser mais um discurso dos próprios habitantes do que dos organismos estatais ou dos intelectuais. Seriam eles os que sentem que o tempo passado, *de los antiguos*, não é o mesmo que o tempo presente, no sentido de que o passado possuiria características diferentes. Dessa forma, haveria apreciação e valorização ambivalentes. De um lado, o presente traria melhorias, mas também perdas de valores muito difíceis de recuperar. A perda, ou o perigo latente de perda de algum aspecto cultural, como no caso das *cantoras*, parece então ser mais um discurso que permite a exaltação desse aspecto cultural do que um “fato objetivo” de desaparecimento da prática e, talvez, seja o próprio discurso e a própria “retórica da perda” os elementos que permitem que “a tradição” das *cantoras* permaneça.

Na continuação, veremos como uma outra prática – a do culto a um santo – passou pelo mesmo problema de ser considerada chilena e perigosa, até que os habitantes conseguiram “argentinizá-la” e diminuir a sua potencial capacidade invasora.

Capítulo III

Santos e contrabandistas

É habitual contrapor a religião aos processos nacionalistas, em princípio associados “ao profano”. Um estudo de tanta repercussão sobre a nação como “Comunidades imaginadas”, de Benedict Anderson, assinala que o nacionalismo substituiu o universalismo da religião que imperou durante o período absolutista; e considera que o surgimento do nacionalismo na Europa ocidental corresponde ao crepúsculo do modo de pensamento religioso no século XVIII. Desta maneira, a religião transmuta em nacionalismo e os imaginários culturais religiosos transformam-se em imaginários nacionalistas ([1983]2000:29). Uma das vantagens da idéia exposta por Anderson é que analisa a nação e o nacionalismo em sua forma positiva, e não como uma separação ou um arcaísmo, como Popper, por exemplo, para quem “el nacionalismo halaga nuestros instintos tribales, nuestras pasiones y prejuicios, y nuestro nostálgico deseo de vernos liberados de la tensión de la responsabilidad individual, que procura reemplazar por la responsabilidad colectiva o de grupo⁶³” (1985:241).

Entretanto, a afirmação de Anderson provocou críticas, como a de Claudio Lomnitz, que fez notar que na hispano-américa o nacionalismo apoiou-se fundamentalmente na apropriação da “fé verdadeira” promulgada pela Igreja Católica (2001:48). Anderson esqueceu que em grande parte da América, durante o período colonial, produziu-se um sincretismo religioso expresso na arte barroca e nas mariologias coloniais; que surgiram símbolos religiosos de identidade europeu-indígena que, com o tempo, se transformariam em

potentes instrumentos de afirmação das nacionalidades, como a Virgem de Guadalupe, no México; Santa Rosa, no Peru; ou Caacupé, no Paraguai. A importância política desses fenômenos pareceu residir na geografia sagrada e na política que simultaneamente conseguiram criar. Olé Riis afirma o mesmo a respeito da Europa em diferentes períodos de sua história:

Through the Reformation wars, religion became an expression of national loyalties, as well as spiritual aims. In the Lutheran and Anglican countries, the king became head of the national church. In the Calvinist countries, the presbytery gained a status as heads of both a religious and secular identity. A similar situation existed in Catholic nations, where the church glorified the rulers as defenders of the true faith and controlled public opinion through the Inquisition (...) Religion and politics have been entwined in many ways during the industrialization of Europe, and religion remains visible in the political debates in several European countries (1998:252).

Na verdade, as relações entre religião e política não só competem aos países denominados católicos, mas também a outras formas de cristianismo, e não só nas ex-colônias americanas, senão também na própria metrópole.

Nós, os cientistas sociais, frequentemente defendemos, talvez devido à nossa própria formação acadêmica, uma versão laica dos fatos que investigamos. Acreditamos desta maneira que somos mais objetivos em nossas afirmações. Richard Shweder afirmou a respeito que

theory in anthropology is atheistic by assumption. One does not have to spend your time arguing whether there exists God, sin, or sorcery. They are presumed to be fabrications of the mind, fragments of the imagination, or imposed meanings whose origin (from within the subject) and ontological status (as a null-reference category) are never in doubt” (1989:116).

Mas quando nos encontramos frente a frente com nossos informantes, e com maior razão se convivermos um tempo com eles, levamos em conta dimensões que muitas vezes consideramos supérfluas, como o fato de que para eles a “religião”, a “crença”, a “fé” são fatores de grande importância em suas vidas. Perguntamo-nos então por que em muitas ocasiões isto fica esquecido. Damo-nos conta também de que além de suas convicções pessoais (não descartemos a possibilidade de que muitos agentes do Estado provenientes do centro fossem efetivamente ateus e até anticlericales, mas também o contrário, que muitos deles fossem católicos) isto não pôde passar despercebido para os agentes estatais que

⁶³ O contexto dos escritos da obra do Popper situa-se depois da Segunda Guerra Mundial, por isso, ele está

efetivaram a territorialização dos estados nacionais. Emerson Giumbelli chamou a atenção sobre isto, assinalando que em muitas situações “a religião se revela como algo que pode ser útil ao Estado. Útil não pelo que pode ter de verdade, em termos de seu conteúdo doutrinário, mas por suas injunções morais” (2000:272). Mas considerar a importância da religião só pela moral útil ao Estado também limita a abordagem das relações entre política e religião, pois subordina a relação a uma ação meramente instrumental e planejada com antecipação aos fatos.

Popper também chama a atenção sobre isto. Mas uma vez mais o faz em um sentido de “revelação da verdade” quando comenta a idéia de Hobbes: “los dogmas de la religión, si bien carentes de verdad, constituyen un recurso político indispensable y de suma eficacia”; ou no poema do grego Critias, de quem Popper diz “fue el primero en glorificar los embustes de la propaganda, en versos aludatorios al hombre sabio y astuto que fabricó la religión a fin de persuadir a la gente, de amenazarla para someterla” (1985:144). Adriana Puiggrós também assinala esta vinculação, neste caso entre Estado argentino e Igreja Católica, como uma estratégia dupla e confabulatória na questão da educação. Por um lado, um discurso laicista, por outro, um apoio à educação religiosa:

la cultura política de la oligarquía argentina, el estatismo y la laicidad, son más elementos tácticos que posiciones ideológicas. La oligarquía argentina jamás se planteó con seriedad la subordinación de la Iglesia y su separación del Estado, y el arribo del radicalismo (Unión Cívica Radical, que gobernó desde 1914 a 1930) puso en duda la infabilidad del Estado educador como instrumento de contención política. En la década de 1930, se llegaría a una ecuación idílica entre Estado-Nación Iglesia-intereses de clase-educación (1990:46).

Estas posições não levam em conta as divergências de práticas e opiniões no interior do Estado.

A seguir, analisaremos como o Estado e a nação precisam da religião. Mas acima de tudo trataremos de apresentar as relações. O que pretendemos não é mostrar como um Estado (suposto soberano de outras nações, autônomo em relação à religião e que separa os interesses políticos dos econômicos) mescla-se ou entra em conflito com outra instituição autônoma: a Igreja Católica (interessada na fé). Não queremos nos referir ao contexto social e aos interesses de poder entre Estado e Igreja, mas sim de suas inter-relações.

Seguimos neste caso a recomendação de Marilyn Strathern de não pensar a sociedade, a cultura, o Estado ou a religião como coisas, como entidades discretas, e as relações que

existem entre elas como extrínsecas a essas unidades. Tomaremos então as relações sociais como intrínsecas à existência humana (In: Ingold, 1996:66). Queremos, pelo contrário, assinalar que o Estado e a religião (pelo menos tal qual a conhecemos na atualidade) constituem-se, reinventam e tomam características particulares em diferentes momentos e regiões em um processo de negociações contínuas. Para isso, utilizaremos um acontecimento que se deu há várias décadas no Alto Neuquén: em algum momento da década de 1940, um grupo de povoadores da localidade argentina de Las Ovejas adquiriu e importou uma imagem de São Sebastião do vizinho povoado de Yumbel, no Chile. Embora se afirme que foi no verão de 1946, não existem documentos a respeito; por fim, a data exata do traslado, quem foram os responsáveis pela decisão e as circunstâncias que motivaram a importação não estão bem claras. De qualquer forma, São Sebastião, um santo de devoção principalmente chilena, teve uma sede oficial na Argentina.⁶⁴ A relação Estado-Igreja e o caso concreto da importação de um santo em um momento de consolidação de uma fronteira internacional nos servirão para exemplificar, como fizemos anteriormente no caso das *cantoras*, os processos de invenção cultural em relação a uma tradição.

Assim, os diversos relatos de como se cruzou a imagem de São Sebastião será nossa fonte principal e nos permitirá chamar a atenção sobre como as ordens religiosas e os seus missionários tiveram um papel importante no processo de homogeneização cultural desses contingentes que, finalmente, foram integrados a uma “tradição argentina”. Transformação esta que implicou uma profunda reacomodação e reinvenção de novos centros e periferias, implicando novos atores sociais (como os contrabandistas), novas relações de força (exercida pela guarda de fronteiras, Gendarmería Nacional) e novos sentidos sobre o legal e o ilegal (nas distinções entre comércio e contrabando). Dessa forma, nós nos diferenciamos dos estudos historiográficos realizados na região. Debener, por exemplo, refere-se a “comércio ilegal” como “una práctica común en la cordillera y especialmente en la frontera entre Neuquén y Mendoza”, entre finais do século XIX e meados do XX. Alega isto pois

⁶⁴ São Sebastião tem no Chile uma vasta difusão e popularidade entre os habitantes católicos do centro e sul do país; e ele é celebrado em várias localidades ao longo da Cordilheira de Los Andes: na província de Talca, em Las Lomas; na província de Nuble, em Coihueco e em San Fabián de Alicó (a população chilena mais próxima a Las Ovejas); na província de Temuco, em Lonquimay; na província de Cautín, em El Prado e em Pesquenco; na província de Osorno, em Rahue e em Puranque; e na província de Llanquihue, em Cardonal e em Calbuco. De todas elas, uma das mais importantes é a que se realiza em Yumbel que, por sua vez é onde, dizem, comprou a imagem de Las Ovejas. Trata-se de uma festa multitudinária, freqüentada por 200.000 peregrinos a cada 20 de janeiro. Está dividida entre uma celebração efetuada pelos clérigos da Igreja Católica, e o comércio ferial nas ruas adjacentes ao santuário. No dia 20, realiza-se a procissão que percorre as ruas que rodeiam a praça (Plath [1966]1996:64); e os festejos continuam na Semana Santa e o *veinte chico*, em 20 de março.

buena parte del ganado que se comercializaba con Chile o no tenía los registros correspondientes o las receptorías de aduana no fueron incorporados a los Anuarios. Las receptorías de Neuquén comenzaron a ser registradas en la década del 1920. Por otro lado, los registros que se tomaban del lado chileno no se corresponden con los volúmenes que indican estas fuentes dado que, por lo general, las cifras chilenas indican que ingresaban más animales de los que contabilizan los registros argentinos (2001:332).

A conclusão de Debener é correta se a vemos de um ponto de vista legal e normativo. Entretanto, os habitantes e os que praticaram a passagem de gado do lado oriental para o ocidental da Cordilheira relativizam esta concepção estadual e legal do comércio transcordilheirano; e diferenciam o que é ilegal para o Estado do que é imoral para a sua referência cultural. Por exemplo, do ponto de vista legal, as tarifas alfandegárias que implementaram ambos os países começaram em 1897 e se caracterizaram por uma série de idas e vindas em torno da flexibilidade, do endurecimento e da suspensão das mesmas (ver Norambuena Carrasco, 1997; Debener, 2001; Bandieri, 2001). Mas como em nosso caso nos centramos na perspectiva dos habitantes, verificamos que ao se referirem a essa época não se mostram tão preocupados com a legislação (cuja implementação é mais que duvidosa na região), mas sim com a presença ou a ausência efetiva dos organismos de controle fronteiriço, como a Gendarmeria Nacional, a partir da década de 1940.

Tudo isto assinala que, embora as pretensões dos governos sobre determinados territórios tenham criado certos precedentes, as nações não são preexistentes, mas sim se “inventam” a partir de uma série de ações concretas que terminam efetivando e tornando realidade os Estados nacionais. Mas esta invenção não é sinônimo de falso, ilegítimo ou sem eficácia. Quando falamos de invenção, o fazemos no sentido que propõe Roy Wagner (1981): como uma coisa positiva e esperada na vida dos seres humanos. Como uma concepção que parte do já existente e que assimilando novos elementos, provenientes do exterior ou não, cria algo original que, ao ter êxito, começa a ser parte da vida cotidiana e da própria tradição. Neste sentido, seguimos de fato Anderson, ao considerar que as comunidades imaginadas que são as nações não devem distinguir-se por sua falsidade ou legitimidade, mas sim pelo estilo com o qual são imaginadas (2000:24).

Os relatos analisados também nos obrigarão a refletir sobre conceitos muitas vezes aplicados de “fronteira natural” ou a tese local de “muralha andina”. A Cordilheira de Los Andes, que os habitantes de Las Ovejas deveriam cruzar para importar a imagem de São Sebastião, é uma barreira natural entre a Argentina e o Chile. Isto foi reconhecido desde a época colonial, quando se distinguiram as diferentes competências entre o vice-reinado do

Rio da Prata e a Capitania Geral do Chile. Entretanto, estudos recentes em historiografia e antropologia sobre a fronteira argentino-chilena têm insistido que, enquanto para ambos os Estados a Cordilheira dos Andes foi considerada como um limite internacional natural, para os habitantes cordilheiranos há séculos é o centro de relações sociais mais do que um limite. Neste capítulo veremos que esta afirmação é relativa, e que nos discursos oficiais existe uma disputa entre a idéia de barreira andina e a de direitos históricos que a negam. Por outro lado, os aspectos religiosos, assim como as transformações devidas aos agentes concretos do Estado que chegaram à região, não foram até o momento muito analisados. Este é o vazio que tentaremos começar a preencher.

A evangelização

Ao descrever a conquista militar espanhola sobre as populações nativas do Pacífico Sul oriental (Centro-Sul da atual República do Chile), Guillaume Boccara distingue uma etapa bélica (1536-1665) e outra de pacificação (1665-1810) em que os contatos fronteiriços entre o espanhol e o índio substituíram paulatinamente o contato violento. Durante este segundo período, os espanhóis não tentaram subjugar os indígenas pelas armas para estabelecer uma *pax hispânica*, mas sim procuraram pacificar e disciplinar indivíduos e grupos – convertê-los em súditos do rei mediante um trabalho permanente sobre os corpos e as mentes. A lógica de guerra-paz desapareceu paulatinamente, instaurando uma nova lógica civilizadora que insistiu no cultural e funcionou a partir do ato de inculcar outras normas e a reforma de costumes considerados selvagens.

Já na política de guerra defensiva levada a cabo pelo jesuíta Luis de Valdivia (1612-1626), percebem-se sinais precursores do modelo de assimilação que se imporá a partir do século XVII. Valdivia propôs acabar com a conquista pelas armas, o trabalho pessoal e a escravidão, pois além de entrarem em contradição com os valores do evangelho, eram as principais causas das sublevações indígenas. Concebeu o forte como um dispositivo de visibilidade que permitia vigiar e proteger os índios leais assentados em seus arredores. A fronteira hispano-indígena, vista até então como defensiva, passou a ser considerada como um espaço de comunicação que servia para estabelecer contatos, tecer vínculos e informar-se do que ocorria terra adentro. Este projeto procurou um tipo de poder que não se impunha pela força, mas tentava induzir pautas de comportamento e instaurar uma norma comum e homogênea. Com os jesuítas começou uma etapa de proliferação de relações e informes que tratam da sociedade mapuche desde seus múltiplos pontos de vista (formas de exercício do

poder, meios indígenas de subsistência, crenças etc.). Emprega-se um novo tipo de vocabulário, em que os índios não-reduzidos já não são rebeldes, porém ladrões e delinquentes, e o encarceramento já não é concebido como uma maneira de afirmar o poder real, mas sim como um trabalho de reeducação⁶⁵ (Boccaro, 1999:81).

Com este propósito, foram criadas as fortificações da região de Yumbel, ao norte de Bío-Bío (atual Chile), rio que foi fronteira entre os mapuches ao Sul e os espanhóis ao Norte, do século XVII ao XIX. Os jesuítas utilizaram um esquema em que a capela e a cruz se localizavam no coração da comunidade indígena e se incorporavam a estruturas já existentes, sendo ambas concebidas como instrumentos de penetração entre os indígenas. Segundo Boccaro, o Parlamento (as reuniões diplomáticas mantidas em determinadas datas e lugares preestabelecidos entre Chefes de Campo espanhóis e caciques mapuches) e a missão cristã foram os dois maiores lucros da evangelização jesuítica, e funcionaram como dispositivos de normalização. A evangelização acabou sendo o arquétipo de um novo tipo de poder, e a pacificação dos índios passou pela construção progressiva da unidade política e econômica a partir da unidade na fé cristã. Não se tratava de extrair um tributo, mas sim de procurar que os índios se assentassem para trabalhar e para multiplicar-se. Já não se lhes ameaçava com a morte, mas sim tentava-se regular suas vidas. Contra Boccaro diríamos que talvez seja mais indicado afirmar que apareceu outra forma de dominação: a cultural. Mas isto foi um acréscimo e não a suplantação da guerra; pois o extermínio continuou ao menos até finais do século XIX, quando as sociedades indígenas foram fisicamente aniquiladas e os sobreviventes desarticulados política e economicamente, a ponto de perderem sua autonomia frente aos novos Estados nacionais argentino e chileno.

Foi ao começar este período de convivência que ocorreu o milagre de São Sebastião no forte de Yumbel. Desde 1663, no altar do templo do forte, existe uma imagem do santo lavrada em madeira de cedro policromada de 75 centímetros de altura. Não há documentos diretos sobre como chegou ali, mas sabe-se que foi o resultado de uma disputa entre habitantes de Yumbel e seus vizinhos de Chillán. Em 1565, os Pehuenches Boreais, que habitavam o atual Alto Neuquén, mostravam-se tão belicosos em relação aos espanhóis que habitavam o Pacífico que foi criado, à beira do rio Chillan, o forte de San Idelfonso, queimado pelos indígenas pouco depois. Em um novo intento, foi fundada em 1580 a cidade de San Bartolomé da Gamboa, logo denominada Chillan (Casamiquela, 1995:61). O então marechal de campo Martín Ruiz de Gamboa, ao fundar este forte, instalou em sua igreja a

⁶⁵ Note-se que é a mesma época que Michel Foucault assinala como o momento de transição na Europa de um poder que castiga para outro que disciplina (1976:79).

imagem de São Sebastião, presumivelmente trazida da Espanha. Ali permaneceu até 1655, quando Chillán foi objeto de um ataque devido a uma sublevação araucana. Embora seus habitantes tenham resistido à invasão e os índios tenham se retirado, ao cabo de alguns meses soube-se que o ataque se repetiria; por isso, os espanhóis acreditaram ser prudente abandonar a cidade. Como o êxodo se faria de forma apressada, tiveram que esconder a imagem (Jaramillo, 1995).

Em 1663, os que construíram o forte de Yumbel o recuperaram. Uma vez refundada Chillán, ambas as cidades disputaram a propriedade da imagem. A causa foi levada aos altos tribunais eclesiásticos que resolveram a favor de Chillán. Mas contam que quando seus habitantes decidiram trasladá-la, cumprindo assim com a sentença, os bois da carreta permaneceram imóveis. Entretanto, os habitantes de Yumbel a moviam com total facilidade. Em vista deste prodígio, interpretado como o primeiro milagre do santo nesses territórios, e que ao mesmo tempo assinala a ação de São Sebastião além de qualquer intuito humano (inclusive do clero), a autoridade finalmente adjudicou a imagem a Yumbel.⁶⁶

Julio Jaramillo afirma que esteve explicitamente na intenção evangelizadora dos jesuítas durante a colônia invocar a intercessão de São Sebastião como especial guardião contra os sinistros e os incêndios (1995:41). Na Europa, este santo é considerado patrono de goleiros e soldados. Possivelmente por isso, seu culto no Pacífico Sul apareceu durante a conquista associada aos militares espanhóis, o que contribuiu para converter o santo em uma maneira de impulsionar o cristianismo entre *criollos* e indígenas. A devoção nativa aos santos, como São Sebastião, enquadra-se nessa política de sedução assinalada por Boccara, que não só tentou regular o território ocidental, como também o transcordilheirano e, embora com pouco êxito durante a colônia, foi instalando pautas e práticas cristãs entre os pehuenches. Em 1751, o jesuíta Bernardo Havestadt entrou em Alto Neuquén pelo passo de Pichachén, batizando e unindo em matrimônio cristão os aborígenes. Anos depois, Pedro A. de Espiñeira começou a construir uma capela na região, mas não pôde concluí-la devido à expulsão, em 1767, da ordem jesuíta por instrução da coroa espanhola (Alvarez, 1972).

Se até a entrada do exército argentino o único contato que essas populações tinham com o cristianismo era através de incursões dos missionários jesuítas e franciscanos provenientes do Pacífico, logo depois de 1880 a evangelização se intensificou a partir da missão salesiana de Chos Malal. Os salesianos derrubaram grande parte dos esforços da

⁶⁶ É de se notar que este tipo de eventos, no qual os clérigos decidem uma coisa e “o santo outra”, desafia abertamente a instituição Católica. Tal qual o assinalam Theije e Jacobs para o caso das aparições marianas no

Congregação na Patagônia por mandato expresso de seu fundador na Itália: Juan Bosco (San Sebastián, 1997:77). Assim, o Alto Neuquén foi visitado desde 1882 pelos missionários salesianos de maneira mais sistemática que até então, e com o aval do governo argentino, embora não sem conflitos, pois os salesianos (muitos destes missionários eram de origem italiana) procuraram separar-se imediatamente do exército e dos representantes do Estado, por ordem expressa de Dom Bosco. Da mesma forma que Luis de Valdivia, no século XVII, vislumbrou respeito ao acionar os soldados da coroa espanhola durante a colônia, os missionários salesianos, 300 anos depois, impuseram respeito ao exército e aos administradores argentinos: a violência exercida por estas instituições em relação aos índios recentemente dominados era incompatível com o evangelho; por isso, deviam diferenciar-se claramente das autoridades se quisessem que a prédica desse fruto (Nicoletti, 1998).

A conformação do plano de missão salesiano foi desenhada sobre a base do conceito de conversão indígena, esquema que não se afastou do objetivo geral que tinham começado a implantar os jesuítas e os franciscanos em suas repentinas incursões desde há três séculos. Na Patagônia, suas principais características foram:

- a) a busca de pautas de assentamento urbano para as populações indígenas, evitando a dispersão, difundindo e promovendo a agricultura. Atividade que em geral não deu resultados no Alto Neuquén pois, embora com diferentes intensidades, a agricultura sempre foi secundária em relação à pecuária.⁶⁷

Brasil, estas “não são apenas compatíveis com uma opção pelos pobres, mas também implica uma opção pelos leigos” (2003:46).

⁶⁷ Os agentes governamentais também mostravam certo repúdio pela transumância e a percebiam como um impedimento ao desenvolvimento econômico da região (Debener, 2001:333). Bandieri diz que “una población ‘móvil y dispersa’ encontró Olascoaga al hacerse cargo de la gobernación del Territorio en 1884 (Por ello) a partir de un concepto de seguridad estratégico-militar, se dispuso la creación de pueblos, se estableció una capital como centro político de autoridad máxima dentro del espacio y se pretendió afirmar la frontera política en la cordillera de los Andes” (1993:148). O descontentamento também se encontra na imprensa escrita. O jornal “Neuquén”, datado de 1912, diz: “hay caracterizados vecinos del interior del Territorio que no quieren adquirir tierras en aquellos parajes porque la población nómada domina en absoluto, adueñándose de la tierra, que explota tanto como puede para abandonarla luego e ir en busca de otra mejor. Con estos procedimientos los nómades siempre disponen de los mejores campos, sin contar con que son un peligro para los propietarios, pues en sus correrías suelen robar animales, conduciéndolos a largas distancias donde los ponen a cubierto de toda persecución. En las partes en donde los campos están mensurados, los nómades arrancan los mojones para discutir a los verdaderos propietarios el mejor derecho; y si se acude al desalojo de los intrusos por medio de la autoridad, no falta un campo abierto que les dé albergue y haciendas que pueden ser robadas” (no Mases, Rafart, 1997:111). Note-se como esta “modernização e processo civilizatório” que sofreram mapuches e *criollos* é diferente do processo de modernização que Foucault assinala para a Europa: “el poder feudal se ejerce sobre los hombres en la medida en que pertenecen a cierta tierra: la inscripción geográfica es un medio de ejercicio del poder. En efecto, la inscripción de los hombres equivale a una localización. Por el contrario, la sociedad moderna que se forma a comienzos del siglo XIX es, en el fondo, indiferente o relativamente indiferente a la pertenencia espacial de los individuos, no se interesa en absoluto por el control espacial de éstos en el sentido de asignarles la pertenencia a una tierra, a un lugar, sino simplemente en tanto tiene necesidad de que los hombres coloquen su tiempo a disposición de ella” (1979:130). Em nosso caso, paradoxalmente, a modernização tem

- b) A educação na fé e na vida cristã, com a administração do batismo como sacramento principal e o matrimônio católico como intento de afiançar a monogamia.
- c) A formação de estruturas hierárquicas que garantissem a continuidade e a administração do governo (Nicoletti, 1998:322).

Pelo menos na Zona Norte esta homogeneização não era dirigida exclusivamente ao índio, mas também aos contingentes autodenominados chilenos e *criollos*. É neste sentido que Carbajal dizia que “*el roto* (camponês pobre chileno) es ignorante y supersticioso, más que religioso (...) capaz de cometer un crimen encomendándose a un santo” (1985:123). Mas também, e pela mesma razão, sustentava que era condição substancial para a prosperidade da região “la construcción de capillas, pues el chileno es creyente entusiasta, que halla en la religión un consuelo en su pobreza e ignorancia” (1985:154), declarando que, embora não respondessem exatamente ao dogma católico tal qual gostariam os clérigos, os habitantes eram da mesma forma devotos de santos cristãos. Só faltava direcionar a crença para uma forma mais de acordo com a institucionalização da Igreja Católica.

Embora os salesianos preferissem cristianizar a partir de um sistema de reduções, só o puderam implementar no extremo sul da Patagônia, na Terra do Fogo. A dispersão da população na Patagônia continental obrigou-os à realização de missões itinerantes. No Alto Neuquén, estabeleceram uma missão na cidade do Chos Malal, e dali realizaram viagens durante o verão para o interior da região. Durante essas travessias estivais, administravam sacramentos com uma doutrinação rudimentar. Desta maneira, o cristianismo chegou a todos em pouco tempo, mas sem um acompanhamento diário dos clérigos (Nicoletti, 1998:328). A população tinha tido contato com algum missionário não mais que uma ou duas vezes ao ano, limitando o exercício do culto cristão ao batismo e às práticas individuais, como a devoção aos santos ou a reza da novena e do rosário.

Neste culto aos santos, no Alto Neuquén, existiam, em meados do século XX, vários que eram de especial importância. Segundo o relato dos habitantes, São Sebastião era um deles até que se introduziu a imagem. Muitos eram seus devotos, mas não o celebravam, pelo menos publicamente na Argentina, mas para reverenciá-lo costumavam transladar-se até a localidade de Yumbel.⁶⁸ A viagem não tinha um fim exclusivamente de peregrinação. Como

certa semelhança com o feudalismo descrito por Foucault. Justamente, e à diferença da Europa, é a extrema mobilidade de mapuches e *criollos* o que incomoda os agentes do Estado e do clero; daí a necessidade, até o dia de hoje, de fixá-los em um território.

⁶⁸ Alvarez (1968) diz que antes da construção da capela de Las Ovejas festejava-se em uma casa particular; e quando não havia nenhum sacerdote para rezar o rosário, ele começava com uma *sacadora*, que dirigia a cerimônia. Como veremos nos próximos capítulos, uma coisa similar ocorre atualmente em celebrações realizadas em localidades fora de Las Ovejas.

vimos anteriormente, muitas famílias tinham suas *veranadas* no Chile, e mesmo que não fosse assim, cruzar a Cordilheira era indispensável para abastecer-se, principalmente de verduras e cereais.⁶⁹ A festa em Yumbel era em janeiro, data em que os *crianceros* estavam no Chile por motivos econômicos. Como diz Tino, de 60 anos e nascido na região:

San Sebastián yega más o menos por lo que yo recuerdo, en el '48, o '46 más o menos; y no se lo tomó como algo muy especial, porque los santos se festejaban todos. Existían los que existen ahora, pero quiero decir que eran todos festejos. Cada casa tenía, si no a San Ramón, tenía a San Antonio o la Difunta Correa⁷⁰ pero qué se yo, y cada casa festejaba digamos los santos; y entonces yegó San Sebastián, que era más conocido por los límites de nosotros con Chillan (cidade chilena).

Quando Tino diz que *los Santos se festejaban todos*, refere-se aos *onomásticos*. O aniversário, que celebra o dia de nascimento de uma pessoa, era menos relevante que a comemoração do santo homônimo do santoral católico. Os mais importantes no Alto Neuquén eram San Juan (24 de junho) e a Virgem de Carmen (16 de julho), a virgem nacional chilena, celebrados em lares onde houvesse alguém com estes nomes, o que era muito comum em meados do século XX.

Essas festas tinham diferentes momentos e atividades: comia-se e bebia-se, realizavam-se jogos ou *prendas*, dançava-se e cantava-se – primeiro, com versos relativos ao santo festejado, depois, com canções de temáticas diversas, algumas referentes ao Chile, sendo a de San Juan a mais famosa. Provavelmente porque sua data corresponde ao *winoy xipantu* (ano novo mapuche), a que os salesianos sobrepuseram com o festejo do santo. Os três dias que durava, *San Juan, San Juanito e Sanjuanazo*, correspondiam aos dias 24, 25 e 26 de junho, respectivamente. Na noite do dia 24, a celebração começava onde vivesse alguém chamado Juan ou Juana. Era um festejo semipúblico, já que em princípio qualquer vizinho podia freqüentá-lo. Lá, o dono da casa oferecia aos concorrentes comida, recebia as *cantoras*, dava bailes; havia *pruebas* de adivinhação do futuro, como a *de las papas*: debaixo da cama ficavam três batatas – cortada, meio cortada e sem cortar. Na manhã seguinte, antes de clarear, sem olhar, tiravam uma das batatas. Se fosse a que tinha casca, o ano ia ser muito

⁶⁹ Não deve pensar o leitor que toda a população se retirava ao Chile. Primeiro, porque sempre ficava alguém nas *invernadas*, em especial em áreas onde se cultivava, pois precisava-se de alguém que cuidasse desses cultivos sempre realizados nas *invernadas*. Existem casos, em geral de mulheres, que não só não conhecem o Chile, mas também nem sequer conhecem as *veranadas* de seu grupo familiar. Além disso, e como já vimos, a circulação era (e é) tanto do Atlântico para o Pacífico como ao contrário. Muitos relatos familiares começam contando como um antecessor seu proveniente do Chile cruzava a cada ano a Cordilheira por diferentes motivos, até que em um desses anos ficou e se instalou definitivamente na Argentina.

bom e rico; se fosse a meio cortada, o ano era regular; e se fosse a cortada, o ano ia ser muito pobre. Estavam predizendo o novo ano em junho, de acordo com o calendário mapuche, e não em janeiro, como indica o calendário juliano.

A rigor, o *winoy xipantu* parece ser o começo do ano só para os *mapuches chilenos*, ou seja, no Pacífico. Alguém que conviveu tão profundamente com os mapuches de Neuquén, como Juan Benigar, não encontrou este evento entre eles. Refirindo-se à obra do jesuíta Havestadt, ele nos diz que este

pone al solsticio de invierno (como inicio del año mapuche). Tal concepción no carece de lógica y podemos admitir que los araucanos occidentales (del actual Chile), ligados a la vegetación por su agricultura, hayan llegado a fijar, dentro de límites no muy estrechos, el principio del año. Pero entre los orientales (actual Argentina), si bien su contacto con los occidentales siempre ha sido íntimo por la inmigración no interrumpida entre estos, hasta ahora no he hallado ningún indicio que me permitiera hablar de tal principio (1978:97).

Também Claudia Briones analisou como existe atualmente em Neuquén um debate entre ativistas mapuches sobre quando tradicionalmente começava o ano novo. Devido ao fato de esta data, possivelmente, não ser a mesma para os mapuches do Oriente e os do Ocidente, considera-se que isto pode chegar a atentar contra a idéia de ver os mapuches que vivem no Chile e na Argentina como uma unidade étnica e cultural:

some elders shared the recollection that the Kujfikeché (people of ancient times) marked June 24th as the moment when daylight `certainly starts growing at the pace of a cock footprint by day'. Still, most of the elders maintained that mid-September marked the proper beginning of the year (...) From a perspective stressing an intimate connection between being Mapuche and being crianceros (a perspective that, after all, even the activists empowered) spring involves the parturition of sheep and goats, the blooming of wild plants, cooperative works and señaladas, thus standing for the renovation of life and social ties. By contrasts, the activists insistence on fixing the beginning of the year in the winter solstice was by no means evident (2003:39) (...) June 24th was one of the icons around which Chilean organizations were also attempting to congregate the Mapuche People in Chile (...) the activists' urge to fix the meaning of the *Wiñoy Xipantu* thus could be related to their interest in finding symbols that both united Guluches (mapuches del Oeste) and Puelches (mapuches del Este) in the imagining of a single community, and to the expression of radical difference vis-à-vis non indigenes (:40).

⁷⁰ A Difunta Correa é uma santa originária do noroeste da Argentina, não reconhecida pela Igreja Católica, mas de uma importante difusão e devoção em todo o país por parte da população (ver Chertudi e Newbery, 1978).

Entretanto, em nossa área, é evidente que a data de 24 ou 25 de julho foi importante para os povoadores.⁷¹

A chegada da imagem de São Sebastião a Las Ovejas

Era uma das prioridades dos salesianos fixar a população seminômade. A transumância fazia com que as famílias habitassem de acordo com as estações em vários lugares do Alto Neuquén ou mesmo do Chile, o que em sua concepção dificultava a evangelização. Uma das formas que contribuíram para fixar a população foi a da instalação de capelas com seus respectivos santos. Neste sentido, é que missionários, como Marcelo Gardín, tiveram na região um importante papel. Salesiano de origem friulana e pároco radicado em Chos Malal entre 1937 e 1970, teve grande influência sobre os habitantes do Alto Neuquén e ainda hoje é recordado. Era sua intenção fundar capelas na região com seus padroeiros correspondentes. Atribui-se-lhe o fomento da construção de aproximadamente 16 capelas na região. A imagem de São Sebastião em Las Ovejas seria produto disto, como a de Los Menucos, dedicada a San Juan, ou a da Virgem de Andacollo para a cidade homônima.⁷² Tendo por base os registros diários e as demais notas de Gardín, o missionário salesiano Oscar Barreto (1985:92) alega que aquele foi pessoalmente ao Chile procurar a imagem de Las Ovejas. A necessidade de um templo está na memória dos habitantes. Lucia, *criancera, cantora, rezadora* e vereadora no momento de minha estadia em Las Ovejas, contava que ante a falta de capela, quando os missionários chegavam em suas incursões, oficiavam missa em casas particulares. Então, organizaram uma *comisión* para juntar dinheiro e construir *una capiyita de paja y barro*. Atribui a organização desta empresa à família Solís, o que gerou a construção da capela e a decisão de trazer o santo:

ese señor le fue a pagar una promesa a Yumbel y compró un santo, para traer, y pidió que se lo traigan en vehículo hasta San Fabián. Desde allí le pagó a otro señor que tenía mula, que se yamaba Juan Méndez, y Ruben Rodríguez. Se fueron

⁷¹ Sobrepor um ritual nativo a um cristão foi uma prática habitual da Igreja Católica. Eric Wolf, por exemplo, assinala como a Virgem de Guadalupe no México foi inspirada em um culto anterior de uma deidade feminina chamada Tonantzin (2003:221).

⁷² Não queremos afirmar que o sacerdote em questão projetou que em torno de toda capela rural se criaria um povoado. Seu objetivo era evangelizar, não povoar nem gerar nenhum tipo de desenvolvimento ou nacionalismo. Entretanto, devemos ter presente que, enquanto a literatura especializada costuma insistir no percurso de grandes massas populacionais dirigindo-se a Buenos Aires, poucos deram atenção aos numericamente reduzidos, mas muito significativos agentes que, através de instituições que se criam ou se expandem nessa época, como a Igreja ou a Gendarmería Nacional, fizeram o caminho inverso, dirigindo-se do centro à periferia, transformando a região e transformando-se eles mesmos a partir do contato com o outro.

a Chile, porque de acá toda la gente se iba a Chile, a buscar su mercadería para el invierno; y ese señor lo trajo a lomo de mula al santito San Sebastián, en una mula mansita. Lo pusieron en un cajón, lo guardaron bien y lo trajeron; y así llegó por intermedio de la familia Solís. Don Alfonso Solís fue el que trajo el santo; y lo colocó en esa capilla que se había hecho ad honorem con toda la gente.

Lucia refere-se a uma série de aspectos que são de grande importância aos fins de nossa análise. O primeiro, Lucia destaca um aspecto economicamente relevante para a época ao dizer que *toda la gente se iba a Chile a buscar su mercadería para el invierno*, tema que desenvolveremos mais adiante. Em segundo lugar, ela expressa que por intermédio da família Solís outro habitante de Las Ovejas *compro un santo* em Yumbel.

À diferença de Barreto, situa como sujeitos da proeza os habitantes locais e não o missionário Gardín. Que Lucia afirme que a imagem foi trazida pelos próprios habitantes e por sua decisão, sem nenhuma ajuda institucional, nem da igreja nem do governo, reforça o gesto e acentua a ação e a decisão dos habitantes. Mas, além disso, está contando a versão mais difundida na atualidade (ou que pelo menos maior quantidade de vezes foi relatada em minha condição de pesquisador portenho) sobre a origem da importação do santo. Alega que de Yumbel a imagem foi transladada a San Fabián, e dali veio para a Argentina. San Fabián está em território chileno e à altura de Las Ovejas. O relato indica que por ali a imagem foi trazida diretamente, sem que existisse nenhum inconveniente fronteiriço com autoridades argentinas ou chilenas ao cruzar o passo transcordilheirano.

Esta não é a única versão. Outros relatos, sem necessariamente contradizerem o de Lucia, acentuam diversos aspectos que têm a ver com a economia e com as transformações políticas que se deram na região durante a década de 1940.

São Sebastião reportava um saldo negativo para a economia argentina

Um aspecto que se faz evidente em certas versões de alguns relatores, assim como na análise de Gregorio Alvarez, refere que o tráfico transcordilheirano era considerado um problema para os interesses argentinos. A festa de Yumbel era parte desses inconvenientes, acima de tudo pela despesa que implicava, devido à crença na possibilidade de poder manipular como favor pessoal os poderes do santo a partir do pagamento em dinheiro ou com animais pelo milagre alcançado.

Gardín insistia, durante suas prédicas missionárias, no culto aos santos como protetores e intermediários perante Deus. Por exemplo, para a inauguração da capela de Los

Menucos, dedicada a São José, demonstrou publicamente aos habitantes que os santos podem ser manipulados para o próprio interesse. Escreve em suas memórias, recolhidas por Barreto, que:

El sábado se me agotó la paciencia (debido a un impetuoso y continuo viento) y de pie ante la estatua del Patrono que acabo de colocar, lo reto y lo comprometo y contrato con él un día tranquilo y espléndido para mañana, día de su fiesta: luego sigo el trabajo. Y el mañana, efectivamente, amaneció como una nueva creación. Gracias a Dios por intercesión del Santo (1985:71).

Gardín acreditava e incutiu na população, em concordância com os postulados da Igreja Católica anteriores ao Concílio do Vaticano II, que os santos são seres excepcionais e que atuam como intercessores diante de Deus para gerarem ações extraordinárias. Em sua concepção, era possível fechar um contrato com o santo para, por exemplo, eliminar um fenômeno climático. Neste contrato, não existia apelativo moral nem petição de piedade em face da deidade. O vento era um problema para a realização de uma boa festa; podia-se “desafiar” o santo para que utilizasse os seus poderes a fim de terminar com ele.

Os habitantes manifestavam uma concepção similar em relação aos santos, os quais eram (e são), acima de tudo, reverenciados por serem considerados capazes de produzir *milagros*: ações extraordinárias que vão além do que um homem considera poder realizar em suas ações cotidianas. Para conseguir esses favores, é necessário estabelecer uma relação de intercâmbio com a deidade em questão, e os milagres devem ser pagos. No caso de São Sebastião, em dinheiro ou sacrifícios de algum tipo. Se não for assim, corre-se o risco de sofrer algum castigo por parte do santo. Por exemplo, Alvarez assinalava que um dos pontos centrais do festejo era a *manda*, e acrescentava que “no hay ejemplo de alguien que haya eludido este sagrado deber, porque de no cumplirlo se acarrearía los más grandes infortunios” (1968:84). A *manda* é uma prática que consistia (e ainda consiste) em deixar na capela em que estivesse a imagem de São Sebastião dinheiro ou animais, ou também fazer algum sacrifício físico (caminhadas descalço, de joelhos etc.) em agradecimento aos seus favores.

Pelos motivos acima assinalados, alguns relatos acentuam o fato de que uma importante soma de dinheiro ficava no país vizinho. Esta seria a razão pela qual se decidiu importar a imagem. Como diz o irmão de Tino, Abraham, comerciante oriundo de Andacollo e hoje residente em Buenos Aires:

La gente del lugar se iba a Chile a pagar la manda del santo, y se iba mucha plata para Chile, y se iba mucha gente para San Sebastián. Pero no era tanto que se

fueran a Chile, sino que lo que les yamaba la atención es que se yevaban toda la plata. Entonces dijeron que pasa acá, la guita se la yeban para otro lado. Entonces vamos a tratar de traer, de hacer una capiya. Bueno, se hizo la capiya de San Sebastián, pero había que traer el santo. Así que se lo fueron a buscar a Chile.

Ou Alvarez:

Las ‘mandas’ o pedidos que se formulaban al santo antes de la construcción de la actual capilla en Las Ovejas, debían ‘pagarse’ personalmente en Yumbel, que era donde se consideraba que tenía su sede, pero desde 1960⁷³, ya se ‘pagan’ en la misma localidad de Las Ovejas, que se ha erigido en sede neuquina (1968:84).

Tanto na versão de Abraham, que na mesma época da importação da imagem era comerciante na região e estar diretamente comprometido com o comércio transcordilheirano, como Alvarez, percebe-se que a criação de uma sede local de São Sebastião devia-se principalmente a motivos econômicos, pois o dinheiro das *mandas* devia ficar na Argentina.

Pablo, um ex-sacerdote que foi missionário na década de 1970 junto com Gardín, disse-me que não foi de todo fácil acostumar os habitantes à festa de Las Ovejas, e que por vários anos muitos *crianceros* continuaram freqüentando a de Yumbel. Uma vez importada a imagem para o lado argentino, a festa de Las Ovejas foi paulatinamente adquirindo maior popularidade entre os seus devotos. Segundo as fontes, o pessoal do Alto Neuquén começou a acorrer de forma maciça à festa de Las Ovejas. Supomos que em detrimento de Yumbel. A popularidade desta festa deve ter crescido de forma paulatina, pois nas crônicas da missão salesiana de Chos Malal não existe referência à festa em Las Ovejas até 8 de janeiro de 1953; mais recentemente, em 23 de janeiro de 1956, há a descrição de um certo detalhe da festa:

A las 15,05 regresa (a Chos Malal) el R. P. Pedro Rotter de su fructífera misión por el paraje Las Ovejas (...) El 9 de enero partió a caballo para Las Ovejas – casi 7 leguas. Allí misionó el rezo la novena de preparación a la fiesta de San Sebastián, titular de la capilla local. El triduo fue numeroso con fervor en crescendo. El 20 de enero, día del santo, unas 1500 personas asistieron a la misa, que hubo que celebrar al aire libre. Distribuyó unas 400 comuniones. Por la tarde, a la procesión y clausura de la misión de la misma cantidad de fieles participaron en los actos realizados.

Um ano depois, em 28 de janeiro de 1957:

Siendo las 23hs. hizo su aparición el Rdo. P. Pedro Rotter de regreso a la misión que lo llevara a Las Ovejas (...) Para el año próximo, según pudo consultar,

⁷³ O folclorista não acerta na data da importação da imagem. Considera-a de recente chegada, quase simultânea ao momento de sua visita a Las Ovejas.

necesitaria de dos sacerdotes para la atención espiritual, pues se juntaron más de 4.000 personas para honrar en día 20 a San Sebastián.

E em 23 de janeiro de 1958: *P. Rotter para Tricao Malal y luego para Las Ovejas a celebrar San Sebastián. P. Gardín de vuelta de Fortín a donde llevó al niño Víctor Hugo Muñoz como aspirante. Va derecho a Las Ovejas a ayudar al misionero en la fiesta grandísima de San Sebastián.*⁷⁴ Por sua vez, Alvarez (1968:81), em 1961, calculou 5.000 pessoas como assistentes, quando a localidade só contava com 500 habitantes. Aponta, além disso, que a frequência provinha tanto de Neuquén como do Chile.

Esses primeiros tempos da chegada da imagem de São Sebastião a Las Ovejas são rememorados pelos habitantes como a época mais próspera em termos econômicos da festa (a rigor, os habitantes referem-se ao passado em geral como o período mais próspero). Naquela época, os encarregados de compilar o dinheiro eram os missionários de Chos Malal; os habitantes não tinham controle sobre os bens arrecadados em *mandas*. Na atualidade, os habitantes rememoram este fato com certo aborrecimento, e consideram que foi injusto que o dinheiro não fosse reaplicado na própria localidade. Pelo contrário, as arrecadações foram utilizadas pelos missionários visando à difusão e à consolidação do cristianismo na região, e o dinheiro arrecadado foi investido pelos clérigos na construção por lá de outras Igrejas.

Mas este descontentamento não impedia as pessoas de pagarem a *manda*, um sacrifício em dinheiro muito grande em relação ao capital que a família rural possuía. Conforme considerava Pablo, o dinheiro entregue anualmente em *mandas* por cada família era excessivo, tendo em vista o que cada uma destas famílias podia produzir no decorrer do ano – indicador de que tinham realizado grandes economias e, por conseguinte, sacrificado seu bem-estar material para poderem investir na festa.

Sebastián, santo protetor dos contrabandistas

Embora nem todos os habitantes estejam atualmente dispostos a considerá-la como verdadeira, outra versão assinala que a imagem ingressou em Las Ovejas, e por fim em território argentino, como contrabando. A instalação da Gendarmería Nacional na região impôs fortes interdições ao cruzamento da Cordilheira, exceto pelos passos habilitados e pagando os impostos alfandegários correspondentes. Habilitações que não existiam na Zona

⁷⁴ Nas crônicas, não existe uma descrição ano por ano da festa, e muitas vezes nem sequer ela é nomeada. Os anos em que encontrei algum comentário estavam no livro de crônicas (2/9/48-3/6/68) em 1953, 1956, 1957, 1958, 1962, 1965; na crônica (julho de 1968-fevereiro 1976), em 1970 e 1972.

Norte. Em face desta impossibilidade de cruzar a fronteira de uma maneira legal, os habitantes pediram ajuda ao padre Gardín para que negociasse para trazer uma estátua de São Sebastião, pois eles já não podiam frequentar Yumbel. Assim foi relatado por Belver (acentuando a ação do clero e não a da população), para quem a imagem foi trazida como uma resposta ao fechamento da fronteira:

En Chile, el lugar privilegiado de su culto es en el pueblo de Yumbel, adonde acudían todos los 20 de enero crianceros del norte neuquino a ‘pagar la manda’ y agradecerle las gracias concedidas. Por el año ’45, cerrada la frontera y con la vigilancia estricta de Gendarmería, lo que antes era un comercio habitual y un tránsito fluido se convirtió en contrabando. El padre Gardín, con buen tino, comenzó a levantar una humilde capilla en Las Ovejas que pronto se convirtió en el centro de las peregrinaciones de la zona norte. Pero se necesitaba una imagen del santo, ‘de bulto tenía que ser’. El lugar más apropiado era traerlo de Chile, pero los gendarmes no dejaban pasar a nadie. El misionero encargó a un poblador que hiciera lo imposible para traerse una estatua del santo. Con gran riesgo, lo consiguieron de contrabando, pero para disimular lo llevaron a Chos Malal y de allí lo trajo el misionero como que se lo habían mandado de Bahía Blanca. Nadie se creyó ese viaje y menos los gendarmes que pusieron una denuncia de contrabando en contra del misionero y querían incautar al santo. Y aunque todos sabían que San Sebastián había sido traído de Chile – sólo se le rompió un dedo- nadie pudo comprobar el contrabando y dicen que desde entonces el santo adquirió fama de ayudar muy especialmente a los contrabandistas.

Segundo esta versão, a imagem não entrou no país pelo passo das lacuas de Epulauquen, por onde foi importada, segundo o primeiro relato que apresentamos, mas sim pelo passo Pichachén, mais próximo a Chos Malal. Ambos os passos estavam oficialmente fechados, mas passar por Pichachén permitiu que a imagem chegasse primeiro à missão salesiana, e dali Gardín pôde enviá-la a Las Ovejas, pretextando que a tinha comprado na Argentina.⁷⁵

Quem afirma que esta versão é a verdadeira também acrescenta que antes que a Gendarmería se instalasse *no había argentinos ni chilenos*, mas simplesmente os habitantes *andaban de un lado a otro de la cordillera*.⁷⁶ Por fim, tampouco existia a palavra *contrabando*, mas sim tratava-se de um *tráfico comercial* ou *trueque*. Segundo Abraham:

⁷⁵ Tino me deu outra versão. Disse-me que durante muito tempo as pessoas queriam trazer um santo, mas que o problema em vez de ser com as autoridades argentinas era com as chilenas, que *no los dejaban* trazer uma imagem.

⁷⁶ Isto poderia equiparar-se ao que Alejandro Grimson (2000:228) assinala para a fronteira entre Encarnação (Paraguai) e Posadas (Argentina), em que afirmações tais como “a fronteira não existe” significam uma posição perante a fronteira mais do que uma descrição sobre ela. Principalmente, quando em nosso caso são ditas por pessoas que estiveram envolvidas no comércio transcordilheirano. Entretanto, devemos levar em conta que em Las Ovejas estas afirmações sempre se referem ao passado, e não à situação atual, em que a legitimidade da fronteira e da nação não parecem ser discutidas.

en aqueya época no era contrabando, sino que la gente vendía sus productos a Chile. Era un comercio, nada más que estaba prohibido. Pero no estaba en el Mercosur como ahora; y la gente en momentos de desesperación yevando sus carguitas de grasa, de jabón o aceite que se yevaba para Chile. En fin, por ahí aparecían los gendarmes. Los tipos se escondían y en ese momento de desesperación lo primero que hacían era se acordaban del santo y le hacían una manda, una promesa; y aquel que le iba bien iba después y le pagaba al santo, y se ve que le iba bien porque mucha gente iba, juntaba mucha plata el 20 de enero.

A Gendarmería não pôde evitar completamente o tráfico transcordilheirano. Quando perseguia os que cruzavam a Cordilheira (agora ilegalmente), os (já assim chamados) contrabandistas consideravam ser provável que fossem capturados, e encomendavam a sua segurança a São Sebastião de Las Ovejas. Se este “os protegia” da Gendarmería, fazendo o tráfico ser bem-sucedido, o que implicava um posterior agradecimento em *mandas* ao santuário de Las Ovejas. Como por sua vez os contrabandistas eram os que mais dinheiro tinham na região, eram os que maiores *mandas* ofereciam durante a festa.

A partir de então, atividades cotidianas se converteram em ilegais, gerando um conflito de valores entre a população e a legislação estatal. Mas acima de tudo, produzindo a bancarrota da economia regional. Assim descreve a situação da região, em meados da década de 1960, Jorge Fernández, arqueólogo que trabalhou diversos aspectos desta zona:

Era en el contrabando a Chile donde los excedentes encontraban mercado fácil o por lo menos factible; y, en verdad, resulta doloroso denominar contrabando, comercio ilegal, a lo que en definitiva no era más que un comercio perfectamente armónico entre dos comarcas que, aunque separadas por la línea artificial del límite, tan bien complementaban sus necesidades económicas (...) No por ambición de ganar, sino por una necesidad natural, casi ineludible, el poblador del Alto Neuquén se ha visto obligado a exportar por su cuenta y riesgo el ganado que le sobra, aún cuando esa especialísima exportación fuera considerada tráfico ilegal. No hacer tal contrabando, significaba poblar excesivamente sus campos de invernada, incapaces de soportar un pastoreo excesivo; significaba, finalmente, necesidades incontables para él y su familia (...) El contrabando, ese tráfico ilegal, ha sido eliminado mediante persecución (...) Los resultados son fáciles de observar: familias enteras de crianceros han perdido sus bienes, trabajosa y honradamente ganados, a causa de no poder vender, a causa de superpoblar los escasos campos naturales de pastoreo (1965:33).

Embora o relato resulte um pouco idílico, já que se refere a “um comércio perfeitamente harmônico” ou “tão bem complementado”, não deixa de descrever o ocorrido. Mas se, além disso, tomarmos o relato anterior de Abraham, veremos que existe certa similitude quanto à afirmação de que tal atividade naquela época e naquela região era considerada mais “comércio” que “contrabando”, tentando com esta frase tirar o cunho imoral da atividade de levar gado para o Pacífico. Por outro lado, Abraham afirma que embora houvesse o perigo da

Gendarmería, *la gente en momentos de desesperación* cruzava a cordilheira. Da mesma maneira, Fernández diz “não por ambição de ganhar, mas sim por uma necessidade natural” o habitante do Alto Neuquén “se viu obrigado a exportar por sua conta e risco o gado que lhe sobra”. O relato do acadêmico e o do comerciante local coincidem, além de seu espírito romântico, em assinalar que para os habitantes daquela época, depois do fechamento fronteiriço, o comércio com o Chile deixou de ser uma alternativa, e que ante a falta de outras possibilidades na região, a própria sobrevivência material destas populações perigava.

O fechamento da fronteira em meados da década de 1940 somado à falta de vias de comunicação com o resto da Argentina produziram efeitos catastróficos para a economia regional. Às famílias que não se arriscaram no contrabando não ficou outra saída que a migração – processo que se intensificou por volta dos anos 1960, quando começaram no centro da província as grandes obras de canalização de águas e de abertura e pavimentação de estradas, a demanda de mão-de-obra por aumento da atividade petroléira e o crescimento da fruticultura.⁷⁷

Visibilidade ou invisibilidade das relações intercordilheiranas?

Diego Escolar afirmou que na província de San Juan (região de Cuyo), onde também pôde ser observado um corte das relações transcordilleranas, existiria, na mesma época, “una invisibilización de la cordillera cómo área de producción, socialidad e intercambio para la diplomacia e historiografía de los Estados argentinos y chilenos” (2000:261) e que “al contrario que en el imaginario nacional de ‘la muralla andina’, los Andes constituyen el centro y no el límite para una comunidad transcordillerana” (2001:147). Entretanto, esta invisibilidade imaginária de muralha andina contrapõe-se a outras idéias, também geradas nas metrópoles, que negam a Cordilheira como limite.

Nas cédulas reais de 15 de maio de 1669 e de 21 de maio de 1684 estipulava-se que na zona austral o limite ocidental da Gobernación de Buenos Aires era a Cordilheira dos Andes, limite natural do reino do Chile (Lacoste, 2001:197). Esta idéia de fronteira natural expressa

⁷⁷ A historiografia já assinala uma “crisis importante de la ganadería regional alrededor de los años ‘30, aparentemente provocada por decisiones políticas del Estado Chileno que habrían producido una paralización de las transacciones comerciales, afectando el área andina de Neuquén, particularmente en el centro y norte del Territorio” (Bandieri, 2001:354), e “para 1940, muy poca hacienda salía para Chile y, pocos años más tarde, no había más exportación de ganado, al menos en cantidades importantes y en las condiciones legales exigidas, lo que no quiere decir que no hubiera contrabando” (Debener, 2001:356). Novamente estes trabalhos insistem na

por uma cadeia montanhosa tinha um especial atrativo para os diplomatas e os homens de Estado do século XVII, e a Espanha a utilizou não só para esta situação colonial, mas também em seu próprio território, onde a idéia dos Pirineos como cadeia montanhosa que divide a França da Espanha começou a circular em 1659 com o Tratado dos Pirineos (Sahlins, 1989:30). Esta concepção prolonga-se até começos do século XIX, e as próprias constituições chilenas de 1822, 1928 e 1833 a ratificam.

A descoberta sobre a questão de limites acontece em meados do século XIX. Este é o momento em que, à semelhança da Europa, encontramos a necessidade de marcar uma linha como fronteira (*borderline*), que manifeste a permanente expressão de soberania territorial⁷⁸ (Sahlins, 1989:28). Entretanto, se na Europa, com o declínio dos estabelecimentos militares, perdeu peso o princípio das fronteiras naturais, em nosso caso ambos os princípios parecem fundir-se. Entre 1852 e 1881 elaboraram-se teses que abandonavam o princípio da Cordilheira como limite natural, como por exemplo o texto do Manuel Ricardo Trellez, “La cuestión de limites entre la República Argentina y el gobierno de Chile, Buenos Aires, 1865”, que afirma que em 1810, no momento das revoluções independentistas, pertencia à Argentina todo o atual território chileno localizado ao sul do rio Bio-Bio (Lacoste, 2001:217), ocupado então, de forma efetiva, pelos mapuches. Mas o tratado de 1881 derrotou esta idéia. Os territórios ao sul das atuais Repúblicas do Chile e da Argentina foram conquistados ao índio quase simultaneamente por ambos os exércitos. Isto ocasionou uma série de conflitos limítrofes.

No tratado Bernardo de Irigoyen-Borja Echeverría, de 1881, estabelecia-se o limite entre ambos os países segundo a linha dos cumes mais elevados da Cordilheira que divide as águas continentais. Este tratado não satisfaz aos governos de nenhuma das partes, dando lugar a anexos complementares em 1889. Em 1895, foi assinado um tratado adicional que deu à Argentina o direito ao Atlântico, e ao Chile, o Pacífico. Entre 1898 e 1900 foram protocolizados os convênios Zeballos⁷⁹-Matte e Alcorta-Subercaseaux, pelos quais se

promulgação ou na derrogação de leis, tanto argentinas como chilenas, e não em se realmente existia um aparelho repressivo capaz de as fazer cumprir.

⁷⁸ O medo argentino de perder a Patagônia não corresponde só ao perigo chileno. Caillet-Bois expõe como uma preocupação do século XIX o fato de que os cartógrafos europeus, ao desenharem os limites dos novos Estados sul-americanos, separavam a Patagônia da Argentina, e se pergunta se era considerada pelos europeus como uma terra apta para ser colonizada (1970:32).

⁷⁹ Tanto Estanislao Zeballos como o Coronel Manuel Olascoaga, que vimos em capítulos anteriores, cumpriram um importante papel como “especialistas em fronteiras”. Primeiro em “a fronteira com o índio”, tendo assessores como Zeballos, ou diretamente conquistando, como Olascoaga. Uma vez concluída a conquista do Pampa e da Patagônia, estas duas personalidades se converteram em assessores de limites internacionais por parte da Argentina. Olascoaga cumprirá uma importante missão quanto às questões de limites com o Chile e a

estabelecia que o avanço de qualquer dos dois países em território sujeito à arbitragem seria considerado como uma violação dos pactos preexistentes. Em 1902, dá-se por solucionado o problema mediante a assinatura dos Pactos de Maio, que compreendem um tratado geral de arbitragem e um pacto de limitação de armamentos (Rodríguez Molas, 1983:14).

Desta maneira, e acima dos interesses contrapostos e das disputas restringidas a certos lances da demarcação, triunfou a idéia de que a Cordilheira era o assento natural para se localizar a linha de fronteira entre ambos os Estados. Por exemplo, em um documento do governo chileno de 1902: “Exposición que por parte de Chile y en respuesta a la exposición argentina se somete al tribunal que constituyó el gobierno de su majestad británica en su carácter de árbitro nombrado por el acuerdo del 17 de abril de 1896”, pode-se achar um frontispício composto por uma foto da Cordilheira, que abaixo diz:

La espesa y empinada Cordillera de Los Andes extendida de norte a sur como una muralla gigantesca (...) Mole inmensa de nieve y granito (...) se lanzará siempre majestuosa y casi inabordable para los ejércitos que contrariando los designios de Dios y las indicaciones del destino manifiesto de ambos pueblos pretendan remontarla con fines de predominio y ambición⁸⁰ (en Escolar, 1997a).

Entretanto, a tensão entre o princípio de fronteira natural e a tese dos direitos históricos que a nega sempre esteve vigente, e durante grande parte do século XX, tanto na Argentina como no Chile, foi tradição ensinar que em 1810 a nação abrangia um território muito maior do que aquele que o país possui na atualidade: a Argentina tinha territórios no Pacífico e o Chile perdeu a Patagônia (Lacoste, 2001:191).

Como assinala Escolar e a nossa própria pesquisa atesta, no caso dos habitantes cordilheiranos, os Andes não têm sido uma barreira intransponível e, freqüentemente, foi tida como área central de produção e de intercâmbio. Para eles, a Cordilheira não é uma fronteira natural. Além das discussões de visibilidade ou invisibilidade dessas relações pelos organismos oficiais, o comentário de alguns habitantes é de que antes do estabelecimento da Gendarmería *no había ni argentinos ni chilenos*. Isto somado às práticas econômicas, religiosas e culturais que existiam na região, vai nos indicar o momento em que se delimitou

Bolívia. Da sua parte, Zeballos negocia limites internacionais com o Chile e com o Brasil, na disputa com Rio Branco sobre áreas no Rio Grande do Sul.

⁸⁰ É interessante o corte modernista da frase. Em cinco linhas, aparece a natureza objetivada e inerte (a Cordilheira de Los Andes), Deus (claramente acima da natureza e dos homens) e a sociedade (ambos os povos) como perfeitamente separados um de outro: a natureza, o sobrenatural e a sociedade. Tal qual assinala Latour: “ninguém é realmente moderno se não aceitar afastar Deus tanto do jogo das leis da natureza quanto das leis da República” (1997:38) – concepção do cosmos metropolitana e distinta daquela dos *crianceros* que habitam a Cordilheira, para os quais, e de acordo a sua experiência, estas distinções não são tão claras.

efetivamente (além dos tratados internacionais acordados) a fronteira internacional no Alto Neuquén, o que iria conduzir a uma série de transformações na vida cotidiana dos habitantes. Por um lado, fortaleceu-se a adscrição nacional argentina; por outro lado e simultaneamente, produziu uma crise nas economias rurais e conduziu à aparição de um novo ator social: o contrabandista.

Esses processos também reafirmam a teoria de que os Estados-nação hispano-americanos foram construídos de cima para baixo. Unidades administrativas da colônia espanhola foram concebidas como pátrias, e os neologismos criados pelos *criollos* ilustres dos atuais países latino-americanos definiam as populações como compatriotas antes de serem constituídos como tais (Anderson, 2000). Encobrindo tais denominações e as diferenças importantes entre os povos, os habitantes destes conglomerados – no futuro e por meio de suas respectivas Constituições – seriam partes de uma nação diferenciada das outras vizinhas. Na América hispânica, os reinos e as cidades precederam tanto o Estado como a nação, e o problema foi, no caso das cidades, como construir – partindo de uma mesma “nacionalidade” hispânica – Estados-nação diferentes (Guerra, 1992:320). Entretanto, para as áreas tardiamente anexadas, o postulado parece ser o inverso, e as novas nações viram-se obrigadas a destruir organizações sociais anteriores e muito diversas entre si para conseguirem impor sua legitimidade.

As nações e seus limites internacionais são historicamente construídos e imaginados, no sentido de Anderson.⁸¹ Mas também devemos acrescentar que o conteúdo daquilo que significa pertencer a uma nação não é unívoco para toda a população; e que, além disso, esses conteúdos continuamente estão sendo negociados, interpretados e recriados pelos que vivem na fronteira, por aqueles que a cruzam e por quem, apesar dos limites impostos pelo Estado, sente que tem algo em comum com os que estão fora do limite (Donnan-Wilson, 1994:11). Por isso, sustentamos que em princípios do século XX, no Alto Neuquén, a fronteira internacional era um limite artificial e uma imposição estatal na percepção dos habitantes. Mas em meados do mesmo século a atividade do Estado nacional, representado em nosso caso, por um lado, pela Gendarmería e por outro, pela Igreja Católica sob a modalidade da ordem salesiana – cada uma com diferentes interesses – contribuiu para nacionalizar os habitantes e para fazer com que esta ficção – a de que um limite entre dois povos seja demarcado por uma linha imaginária sobre o território – fosse uma realidade efetiva.

Isto se realizou em um momento da história argentina em que o Estado se caracterizou por reforçar sua presença na vida social e no território nacional (ou que paulatinamente se foi nacionalizando). Embora se possa pensar a princípio ser um atributo do “Estado peronista” (1945-1955) desse momento, na realidade, a estratégia é de pelo menos alguns governos anteriores, e a presença na região da Gendarmería, fundada por lei em 1938, é parte de toda uma reconfiguração das relações centro/periferia que aconteceram na Argentina dessa época.

A necessidade de “nacionalizar” o território estava presente desde muito tempo. Um exemplo disso é a análise que fizemos das crônicas de Carbajal. Outro provém das inspeções da Direção Geral de Terras realizadas na região entre 1920 e 1923, Comissão inspetora dirigida pelo capitão-de-fragata Domingo Castro, e integrada por peritos e engenheiros agrônomos. Bandieri assinala que neste relatório a conexão com o Chile é vista como favorável em relação à sua potencialidade de mercado, mas desfavorável em relação à falta de “sentimentos de argentinidade” no território. Por isso, a Comissão argumenta a favor de medidas como: a instalação de regimentos, a fundação de escolas elementares, a formação de professores do entorno, a obrigação de denunciar os nascimentos, a celebração de festas patrióticas e a ampliação e o melhoramento das comunicações. O relatório assinala que

el espíritu de nacionalismo está poco desarrollado, por cuanto en este territorio están muy arraigadas las costumbres chilenas, y hasta la moneda que circula es de la misma nacionalidad, motivos por los cuales no se realiza el ideal que persiguen nuestros gobernantes que es el de colonizar argentinizando (Direção Geral de Terras - 1920, em Bandieri, 2001:360).

Mas a concretização efetiva só começou a ser implementada na década de 1940, e se aprofunda com o chamado “Estado peronista”. Ao mesmo tempo, a primeira metade do século XX é um período em que particularmente a história da Igreja Católica se confunde com a história “profana” do país. Nesses anos, a Igreja instalou-se no centro de disputas políticas e ideológicas. O renascimento católico argentino, a partir do Congresso Eucarístico de 1934, foi uma contra-ofensiva ao liberalismo e se propôs a reconquistar o Estado e a convertê-lo em instrumento da recristianização da sociedade (Di Stefano-Zanatta, 2000). Neste contexto, “o liberalismo positivista e o catolicismo somaram esforços e complementaram-se quando se tratou do projeto cultural, ainda mais fundamental ao

⁸¹ Novamente queremos distinguir esta idéia de construído que assim “constrói uma realidade” da idéia de Popper de ficção como embuste, quando diz: “la determinación de las fronteras de un Estado resulta completamente convencional (...) ficción romántica del nacionalismo” (1985:293).

imprimir um estilo unitário à nação (Argentina) e ao neutralizar a sua pluralidade étnica constitutiva” (Segato, 1997:243). É pertinente, então, o comentário de Riis:

the setup of the political and religious institution in the West is historically contingent, not determined by some functional necessity. Institutional differentiation represents a mode of struggle between elites dominating different sectors of society. Secularization can be seen as an outcome of a power struggle, where the sector dominated by the religious elite has been diminished. Correspondingly, the re-emergence of religion in public debate represents an effort to widen its domain once again (1998:270).

Ou o de Giumbelli a respeito de que

o Estado moderno nunca se desinteressou da religião (...) O próprio modo pelo qual a modernidade define a religião estabelece um vínculo estrutural com o Estado. Sendo assim, o foco analítico deve recair sobre as formas de relação entretidas entre Estado e religião, considerando-se o modelo da separação como apenas uma de suas modalidades (2000:23).

Por isso, tanto os Estados como as instituições religiosas passam por diferentes momentos históricos, nos quais e por diferentes motivos, Estados e Religião podem estar mais ou menos separados e independentes um do outro. Mas sempre se necessitam. No caso que nos compete, ante o processo intensivo de nacionalização e da forma particular com a qual Estado-nação e Igreja Católica se inter-relacionaram, a festa de São Sebastião em Yumbel ficava como um ressaibo de um tempo que devia ser esquecido: estava inter-relacionada com a economia e a cultura do Pacífico. Por isso, a Gendarmería impediu esta prática religiosa. Em contrapartida, os habitantes, provavelmente junto com os clérigos e em um processo de reinvenção cultural, trouxeram e argentinizaram São Sebastião.

Tempo religioso e nação

Um dos postulados de Anderson é que se começou a imaginar a nação só quando, entre outras coisas, “se transformó una concepción de la temporalidad donde la cosmología y la historia eran indistinguibles, mientras que el origen del hombre y del mundo eran idénticos en esencia” (2000:62). Walter Benjamin distingue o “tempo messiânico” (uma simultaneidade do passado e do futuro em um presente instantâneo) versus o “tempo homogêneo” (em que a simultaneidade é transversa, de tempo cruzado, não marcada pela prefiguração e pela realização, mas sim pela coincidência temporária, medida pelo relógio e

pelo calendário) (2000:47). Anderson assinala que nas pinturas dos primeiros pintores italianos e flamengos os pastores que seguiram a estrela até o presépio onde nasceu Cristo possuem as características dos camponeses da Burgúndia, em vez daquelas dos pastores hebreus da época do Império Romano. Assim, por maior que fosse a cristandade, por maior que se acreditasse, manifestava-se diversamente das comunidades suavas ou andaluzas como reproduções de si mesmas. Interpreta essas ações dizendo que o pensamento medieval não tinha uma concepção da história como uma cadeia interminável de causa e efeito ou de separações radicais entre o passado e o presente (2000:44). É significativo que Anderson não tenha interpretado de uma forma positiva o fenômeno da pintura renascentista como uma apropriação do texto bíblico oriental por parte dessas comunidades da Europa ocidental. Para ele, a idéia de simultaneidade é inteiramente alheia ao pensamento moderno e ocidental.⁸²

Em 1960, aconteceu algo semelhante em Las Ovejas. Alvarez, ao presenciar e descrever a festa, considerou que um dos aspectos pelo qual a devoção era significativa para a região se devia a que “a su pie (de la imagen) se advierte un casco romano, cuya cimera de aspecto abullonado, tiene la apariencia de un cordero echado y lo es, para la gente sencilla y poco observadora de nuestra cordillera” (1968:82). Esta interpretação nativa teria convertido o soldado romano, mártir dos primeiros cristãos, em um “santo camponês” e pastor, protetor do homem rural e de seus bens. Embora não tenhamos uma obra sacra própria destas populações, como no caso dos renascentistas italianos, temos uma inovação na percepção. Um capacete romano “é confundido” segundo Alvarez, mas também poderíamos dizer reinterpretado, como um cordeiro deitado. Um soldado romano, completamente alheio aos *crianceros*, é percebido, recriado e reinventado como um pastor.

Os habitantes atualmente conhecem a obra do folclorista, e chegam a discutir a interpretação do autor. Por exemplo, em mais de uma oportunidade Vicente, o atual intendente de Las Ovejas, assinalou-me seu desgosto porque Alvarez deixara entrever que os habitantes eram *tan ignorantes* que confundiam um capacete romano com um cordeiro. Entretanto, esta transformação de soldado em pastor pôde ser plausível quando não existia em Las Ovejas nem escola secundária nem televisão, e é pouco provável que a maioria dos

⁸² Também se apóia em Erich Auerbach, que assinala que “si un suceso como el sacrificio de Isaac se interpreta como un anuncio del sacrificio de Cristo, de modo que el primero promete y el segundo ‘cumple’ (...) la promesa, se establecerá una conexión entre dos sucesos que no están ligados en lo temporal ni en lo causal (...). Esta conexión podrá establecerse sólo si ambos sucesos están verticalmente ligados a la Divina Providencia, la única que puede elaborar tal plan de la historia y proveer la clave para su entendimiento (...). El aquí y ahora no es un simple eslabón más en una cadena terrenal de acontecimientos, sino que es simultáneamente algo que no ha sido siempre y que se cumplirá en el futuro” (en Anderson, 2000:45). Em contraposição a Anderson, veremos justamente que este tipo de pensamento e de concepção do tempo não é incompatível com a constituição de um Estado-nação.

habitantes há 40 anos atrás soubesse o que era um soldado romano. Na atualidade, a ligação entre a vida de São Sebastião com a dos habitantes é de outro nível: relaciona-se com o sofrimento diário e o comprometer-se com uma causa até a morte. Esta abordagem está em relação com uma série de transformações ocorridas na própria institucionalidade da Igreja e nos hábitos da população, problema que desenvolveremos em capítulos posteriores. Mas em alguns habitantes ainda vive a idéia de São Sebastião como “santo camponês”.

Alfredo, um importante político de Las Ovejas, contou-me que quando os habitantes decidiram trazer a imagem e a buscaram no Chile, quiseram que em vez de um capacete – *ya que* (esclareceu-me) *San Sebastián era un guerrero romano* – houvesse um cordeiro. Alfredo continuava pensando que a imagem de Las Ovejas tinha um cordeiro em vez de um capacete. Desta maneira, os camponeses do Alto Neuquén viram em um soldado mártir dos começos do cristianismo um criador de ovelhas, “e como reprodução de si mesmos”. Concordamos com Anderson que isto implica uma concepção “não moderna” do tempo, e talvez tampouco do espaço. No que discordamos, e queremos ressaltar, é que não é necessária uma interpretação linear do tempo para que uma nação possa ser pensada e constituída.

O tempo não-linear na história Argentina já foi exposto em outros trabalhos. Rosana Guber criticou os estudos de memória social e usos presentes do passado, pois concebem a memória como arquivo do passado, anulando tanto as ações políticas como as especificidades históricas e culturais com que os sujeitos da memória recriam os sentidos da história. Assinala como em alguns eventos não se projeta para o futuro, como uma história progressiva da terra, mas sim para o passado. Desta maneira, quando por volta de meados dos anos 1980, o Partido Justicialista propunha “resistência” aos militantes que tinham sofrido 17 anos de proscrição política, o peronismo não só esperava, mas estendia uma ponte na direção do seu passado interrompido, e fazia dessa interrupção uma fonte de legitimidade para converter seu eventual acesso ao governo em uma “volta”. Ratificava assim que o presente devia ser vivido como um compromisso para recuperar o tempo perdido, e que a memória podia operar como a arma contra um inimigo empenhado em produzir esquecimento (1996:435). Tudo isto implicava a busca do retorno a uma era gloriosa, em vez de uma marcha para a frente, tentando construir um novo futuro.

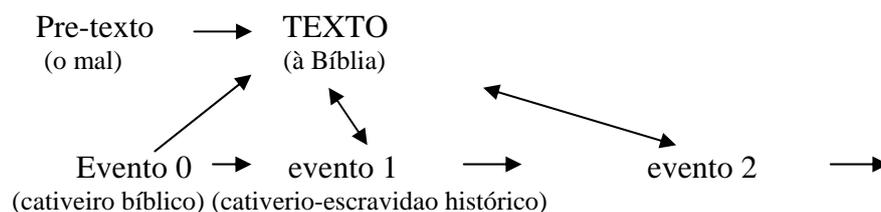
Em nosso caso, e como assinalamos em capítulos anteriores, além da veracidade ou não do relato, uma das versões que começaram a circular era a de que São Sebastião tinha sido trazido como contrabando; uma completa novidade, já que esta era uma nova atividade, um tanto distinta e um pouco mais perigosa que o anterior “comércio”. Este fato produziu um outro efeito sobre o santo: a partir de agora, protegeria esta “profissão”, a de contrabandista.

Poderíamos pensar nisto como “uma confusão” (tal qual o faz Alvarez), ou como uma manifestação da cristandade por parte dos neuquinos como “representações de si mesmos” (tal qual o interpretaria, supomos, Anderson), ou como um engano da doutrina (como o interpretariam os clérigos). Sem entrar nessas discussões, o fato é que a nossa evidência marca que todos os processos contribuíram, em vez de serem um impedimento, para consolidar os limites internacionais de um Estado-nação. Temos aqui um problema quanto à concepção do tempo.

Ao realizar uma releitura de suas anteriores pesquisas nas frentes de expansão de pequenos agricultores nordestinos na Amazônia oriental no Brasil, Otavio Velho insiste em duas categorias nativas: *cativeiro* e *Besta Fera*. A primeira é uma expressão registrada em contextos muito diversos da região estudada e designa ausência de liberdade, em especial, como referência ao período de escravidão do Brasil. A outra está em estreita relação com a primeira e é a crença na volta do *cativeiro* por ação da *Besta Fera*, mas agora já sem distinção entre negros e brancos, ficando o *cativeiro* para os pobres em geral. Velho critica os estudos que só vêem nestas definições uma analogia com o Estado (o que constitui uma interpretação bíblica clássica), a classe dominante, o dinheiro etc.,

apesar da força da referência bíblica aplicada ao cotidiano. Como a buscar traduzir os significados reduzindo-os a outros níveis de realidade e tomando-os como sinais de algo supostamente conhecido. Assim, aquilo que do ponto de vista do analista seria visto como analogia, seria vivido por esses grupos como imagens reificadas (1995:18).

Propõe como esquema explicativo desses fenômenos o seguinte diagrama:



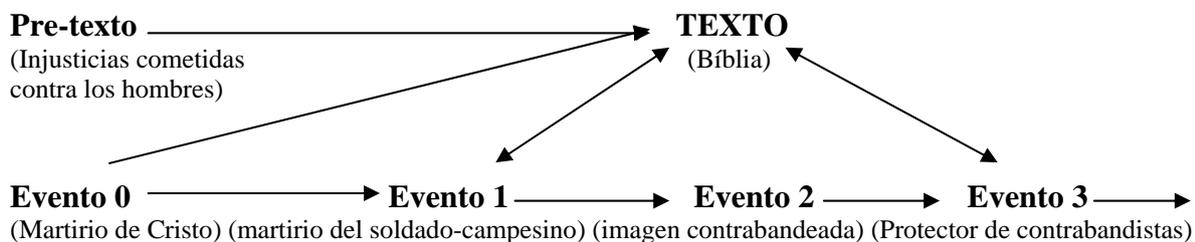
Uma ação importante desenvolve significados que podem ser reatualizados em situações diferentes daquelas em que aconteceu a ação. Assim, novos eventos são interpretados à luz do texto (neste caso a Bíblia), e conduzem à sua releitura, descobrindo sentidos diferentes e novos em relação àqueles dos quais, em princípio, são portadores. Devemos esclarecer, como assinala Velho, que

o que precisa ser compreendido não é a situação inicial do discurso, mas aquilo que aponta para um mundo possível; não aquilo de que fala o texto, e embora em nosso caso haja um texto de referência no sentido estrito, o que importa é a idéia da ampliação de seu sentido (1995:39).

O pre-texto fecha o círculo, fazendo referência a algum tipo de experiência ontológica “da queda, exílio, errância” (1995:39).

Com modificações, este esquema pode aplicar-se à figura de São Sebastián e ao seu papel ativo no amparo aos contrabandistas. Neste caso, também nos encontraríamos com uma “cultura bíblica”: as histórias do texto bíblico serviriam como referência para pensar as experiências vividas atualmente (Velho, 1995:16). Em nossa opinião, mais do que o texto bíblico, o que serve como referência é o que concretamente os missionários difundiram da Bíblia e das tradições católicas, e que até poderiam exceder o texto. Esta referência não é exclusivamente externa, mas sim uma simbologia plena de eficácia, na qual o que mais importa não é a relação de sinonímia entre os termos que são sinalizados, senão a de ambos com aquilo que é simbolizado.

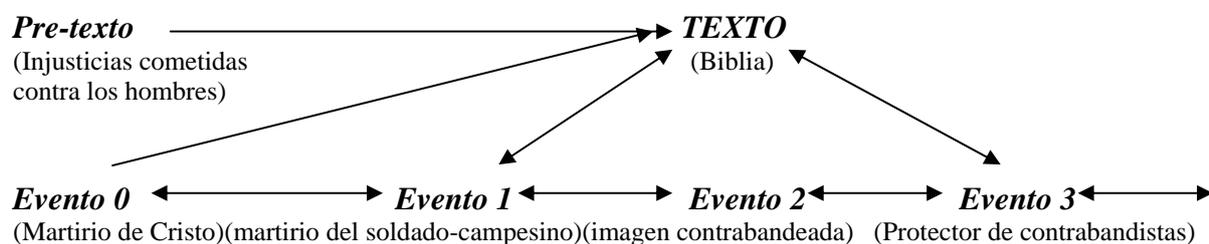
São Sebastião era considerado um protetor. Mas um novo evento deu-lhe uma outra qualidade: o amparo aos contrabandistas. Se considerarmos todos os elementos em questão, poderíamos sugerir o seguinte esquema:



A Bíblia (ou mais exatamente o texto ampliado, os ditados bíblicos desenvolvidos pelos missionários salesianos no Alto Neuquén), seria o texto disparador de símbolos e sentidos que permitem explicar acontecimentos posteriores no tempo e longínquos na geografia que originalmente foi escrita. O relato da paixão e morte de Cristo, assim como o martírio dos primeiros cristãos, teria uma “reserva de sentido” (Velho, 1995:42), não só pelos novos significados que este relato foi adquirindo, mas também pela possibilidade objetiva de aproximar dele outros eventos pela mediação do texto, a ponto de sentir que é “uma reprodução” de suas próprias vidas. Isto não é só um exercício teórico, mas se dá de maneira viva; e não se dá como mera analogia, mas é mediada pelo mesmo texto e Pre-texto. Exponho que possui uma similitude com o conceito de *root metaphor*, cunhado por Victor Turner

(1974:26), que denomina assim certos repertórios de idéias e significados nos quais se emolduram nossos pensamentos. As *root metaphors* não são guias estereotipadas para a ação ou sistemas coerentes e unívocos, já que sempre estão sendo resignificadas e discutidas. Entretanto, perduram em uma cultura e permitem aos atores sociais interpretarem o mundo social de uma maneira determinada e não de outra.

Desta forma, existem relações que são pelo menos tão importantes como as partes envolvidas. Por isso, no caso que nos toca abordar, poderíamos dizer que os eventos intermediários, como os relatos de São Sebastião, não cumprem uma ação passiva em relação aos que lhe são posteriores, mas potencializam a significância do evento e permitem abrir ainda mais os sentidos dos novos que virão. Por isso, um esquema alternativo poderia ser:



Cada novo evento adiciona algo; e como no relato de Borges, “el tiempo, que despoja los alcázares, enriquece los versos,”⁸³ e os eventos.

Outro ponto significativo é que certos eventos não estão diretamente relacionados com o texto bíblico, e como terá notado o leitor, não colocamos uma seta do evento 2 (imagem contrabandeada) para Texto (Bíblia). Definitivamente não existe uma relação direta entre a “imagem contrabandeada – protetor dos contrabandistas” – e os relatos bíblicos, em que os clérigos facilmente poderiam interpretá-la como uma heresia. A relação direta está com os poderes do santo, e cada novo evento parece lhe outorgar uma nova qualidade, um novo poder. O santo se torna independente do texto, adquire certa autonomia em relação a ele e à instituição Igreja Católica.

⁸³ Em “La Busca de Averroes”, este problema é magistralmente tratado: “Abdalmálik (...) motejó de anticuarios a los poetas que en Damasco y Córdoba se aferraban a imágenes pastoriles y a un vocabulario beduino. Dijo que era absurdo que un hombre ante cuyos ojos se dilatava el Guadalquivir celebrara el agua de un pozo. Urgió la conveniencia de renovar las antiguas metáforas; dijo que cuando Zuhair comparó al destino con un camello ciego, esa figura pudo sorprender a la gente, pero que cinco siglos de admiración la habían gastado. Dijo Averroes (...) Zuhair, en su mohalaca, dice que en el decurso de 80 años de dolor y de gloria, ha visto muchas veces al destino atropellar de golpe a los hombres, como un camello ciego. Abdalmálik entiende que esa figura ya no puede maravillar (...) si el fin del poema fuera el asombro, su tiempo no se mediría por siglos, sino por días y por horas y tal vez por minutos (...) El tiempo, que despoja los alcázares, enriquece los versos. El de Zuhair, cuando éste lo compuso en Arabia, sirvió para confrontar dos imágenes, la del viejo camello y la del destino: repetido ahora, sirve para memoria de Zuhair y para confundir nuestros pesares con los de aquél árabe muerto. Dos términos tenía la figura y hoy tiene cuatro. El tiempo agranda el ámbito de los versos.”

Tudo isto nos faz ver que a idéia de tempo destas populações estava mais ligada com “o tempo messiânico” do que com o tempo linear em direção ao futuro, tal qual os define Anderson. Em que isto pese, o ocorrido finalmente fortaleceu a fronteira internacional e a identidade nacional. Talvez seja verdade que se precise que apareça uma noção de tempo linear para que idéias como a de nação ou de fronteira como uma linha imaginária no terreno sejam pensadas, refletidas e codificadas pela consciência dos funcionários e dos intelectuais dos Estados. Mas não é preciso uma idéia linear de tempo para que a nação seja vivida e experimentada. Assim, podemos parafrasear Merleau-Ponty quando fala da classe social: a nação “es concretamente vivida antes de pasar a ser el objeto de una voluntad deliberada (por ello) la nación o la clase no son fatalidades que sujetan al individuo desde el exterior, ni valores que éste plantea desde el interior: son modos de coexistencia que lo solicitan” (1997:374). Pelo menos, até que a nação seja vivida, ela não é parte da realidade dos habitantes, mas apenas um projeto.

Pensar a possibilidade de “viverem diferentes tempos” sem por isso deixarem de ser contemporâneos, libera-nos do problema exposto por Johanes Fabian de que o Ocidente, além de espaço por ocupar, “required Time to accomodate the schemes of a one-way history: progress, develoment, modernity (and their negative mirror images: stagnation, undevelopment, tradition)” (1983:144). Por isso, devemos ter sempre em conta que a própria idéia de tempo linear é uma forma de degradar o outro.

A rigor, a idéia de tempo messiânico como circular é também inaceitável. Já vimos como os habitantes remetem a um passado, mas isso não significa que o repitam. Latour assinalou que

a idéia de uma repetição idêntica do passado (tempo messiânico), bem como a de uma ruptura radical com todos os passados (tempo linear), são dois resultados simétricos de uma mesma concepção do tempo (...) Nós nunca avançamos nem recuamos. Sempre selecionamos ativamente elementos pertencentes a tempos diferentes (1997:75).

Tanto “os modernos e iluministas” como os ligados ao “tradicional e ao antigo” reconhecem um passado, ou melhor ainda, certa seleção (de idéias, processos históricos considerados gloriosos ou trágicos, personalidades etc.) de elementos que unem passado e presente. Como explica Shils,

traditium is anything which is trasmitted or handed down from the past to the present” (e) “a sense of filiation or continuity is a sense of being connected with an unbroken chain of generations which have some significant quality in common (...)

the process of tradition is also a process of selection,

e não devemos esquecer que a razão e a ciência também são transmitidas e possuem uma história (1981:26). Quando negamos nossas próprias tradições e, paradoxalmente, impomos tradições a outros, estamos criando uma oposição entre os civilizados e os bárbaros:

O tempo que o calendário marca situa claramente os acontecimentos em relação a uma série regular de datas, mas a historicidade situa os mesmos acontecimentos à sua intensidade (Latour, 1997:67). (Os ocidentais) não se sentem distantes da Idade Média por alguns séculos, mas separados dela por revoluções copérnicas, cortes epistemológicos, rupturas epistêmicas que são tão radicais que não sobrou nada mais deste passado dentro deles, que nada mais deste passado deve sobreviver neles (...) Já que tudo aquilo que acontece é para sempre eliminado, os modernos têm realmente a sensação de uma flecha irreversível do tempo, de uma capitalização, de um progresso (:68).

Por isso, o que deveríamos nós, como antropólogos, deixar em evidência é que, como assinala Fabian, “what are opposed, in conflict, in fact, locked in antagonistic struggle, are not the same societies at different stages of development, but different societies facing each other at the same Time”⁸⁴ (1983:155).

Aceitar a possibilidade de um tempo não-linear como útil à nação permite voltar a pensar o problema das relações. A vantagem de um tempo não-linear é que justamente consegue conectar e criar proximidade entre acontecimentos históricos aparentemente distantes, fazendo com que esse “anacronismo” seja produtivo (Velho, 2005). Assim, o paradoxo que expõe Anderson – “cómo y por qué naciones nuevas se imaginan antiguas” (2000:15), ou Hobsbawm, “modern nations and all their impediments generally claim to be the opposite of constructed, so ‘natural’ as to require no definition other than self-assertion” (1983:14) – pode ser respondido justamente pelo fato de que o tempo não-linear seria mais apto para estabelecer conexões entre o presente, o futuro e o passado do que uma definição “moderna” de um tempo não-repetível e inevitavelmente dirigido para o futuro.

⁸⁴ Note-se como um defensor das luzes como Popper utiliza elos com o passado e cria uma tradição “de liberdade” para negar outra tradição “de opressão”: “la más grande de todas las revoluciones morales y espirituales de la historia: de un movimiento iniciado tres siglos atrás, que responde al anhelo de incontables hombres desconocidos, de liberar sus propios seres y pensamientos de la tutela de la autoridad y el prejuicio: la empresa de construir una sociedad abierta que rechace la autoridad absoluta de lo establecido por la mera fuerza del hábito y de la tradición, tratando, por el contrario, de preservar, desarrollar y establecer aquellas tradiciones, viejas o nuevas, que sean compatibles con las normas de la libertad, del sentimiento de humanidad y de la crítica racional” (1985:12). Em um mesmo parágrafo, o autor utiliza duas vezes a palavra tradição, uma em seu sentido negativo (de repetição de um hábito devido a um mandato) e outra em seu sentido positivo (selecionar do passado o que consideramos útil e ressignificá-lo para o presente).

Duas nações, dois santuários.

A nacionalização desses territórios assinala a reacomodação e a criação de novos centros e periferias. Las Ovejas continuou sendo periferia, já que seu centro, a nova Igreja, é uma extensão de outros centros mais significativos, e as condições locais de produção foram ditadas por grupos dominantes exteriores à localidade e que favoreceram outros espaços. Entretanto, existiram práticas locais que manipularam os conceitos dominantes de centro/periferia de distintas maneiras, demonstrando “la vulnerabilidad del centro en la periferia” (Lomnitz, 1999:173). Esta capacidade da periferia de manipular certas imposições dos centros de poder implica uma crítica ao clássico conceito de “colonialismo interno” (:185) que tende a imaginar nitidamente que cada lugar é centro (que produz e irradia) ou periferia (que recebe passivamente).

O novo centro que começou a ser Buenos Aires manifestou-se nesta região periférica através de funcionários de distinta índole. Em nosso caso, ressaltamos o papel da Gendarmería e dos missionários, que atuaram como “mediadores” (Silverman, 1965:279), servindo de conexão entre as localidades e o Estado central, e ajudando a recriar o culto em um estilo “mais argentino”. Poderíamos pensar estes mediadores como os atuais *de afuera*: grupos ou indivíduos que representam diferentes aparelhos do Estado-nação e que se apresentam com o monopólio da argentinidade, o mundo moderno e o desenvolvimento.

Uma das formas através das quais a conformação da fronteira internacional e o processo de argentinização se plasmaram aconteceu a partir da criação de um novo centro religioso separado daquele dos seus vizinhos chilenos.⁸⁵ Nesta nacionalização, tiveram um papel importante os sacerdotes. Primeiro, ao permitirem erigir uma capela em nome de São Sebastião. Segundo, porque os salesianos modificaram as canções que durante a festa de celebração, em 20 de janeiro, se referiam ao Chile, algo que, conforme me contou Pablo, incomodava a Gendarmería. Isto se reflete em alguns versos do Hino a São Sebastião que atualmente se canta em Las Ovejas e em Yumbel, respectivamente:

⁸⁵ Na Europa, antes de Napoleão, os limites das unidades administrativas da Igreja católica não respeitavam os limites dos Estados nacionais. Como a delimitação precisa do território não era considerada uma necessidade, a perda de uma guerra não trazia uma perda de território; e costumava-se oferecer a administração religiosa ao país perdedor como compensação financeira (Sahlins, 1989:27). Sahlins considera que isto ocorria porque ainda não se constituíra “uma sociedade moderna”, e eram denominadas “sociedades pré-modernas” ou “de Antigo Regime”. Entretanto, ainda na Europa ocidental, este fenômeno se dá até meados do século XX. No caso da comunidade da fronteira franco-alemã estudada por Tomke Lask, este deslocamento se deu até 1939, quando todos concorriam à igreja do lado alemão. Com a construção de uma igreja francesa, a linha de fronteira apoiou-se em uma fronteira “espiritual” (2000:65), e de maneira similar no nosso caso e virtualmente na mesma época, começa uma vida religiosa que, ao menos no institucional, está separada de seus vizinhos.

Salve, salve glorioso patrono
 Protector de **Neuquén**, Sebastián
 Que a los hijos que al pie de tu trono
 Tu favor implorando hoy están.

Nuestro pueblo **argentino** te aclama
 Pues colmado de gloria te ve
 Y con gozo creciente te llama
 Su Patrono y su Padre en la fe.

El humilde y el rico te invocan
 Con sincera y filial devoción
 Y tu nombre glorioso colocan
 En su noble y gentil corazón

Protector de esta iglesia **norteña**
 Abogado del bien, Sebastián
 De tu fama esta tierra está llena
 Y a tus plantas se vienen a postrar.

Salve, salve glorioso patrono
 Protector de **Yumbel**, Sebastián
 Que a los hijos que al pie de tu trono
 Tu favor implorando hoy están.

Nuestro pueblo **chileno** te aclama
 Pues colmado de gloria te ve
 Y con gozo creciente te llama
 Su Patrono y su Padre en la fe.

El humilde y el rico te invocan
 Con sincera y filial devoción
 Y tu nombre glorioso colocan
 En su noble y gentil corazón

Protector de esta iglesia **chilena**
 Abogado del bien, Sebastián
 De tu fama esta tierra está llena
 Y a tus plantas se vienen a postrar.

O sentido, do ponto de vista religioso, não mudou, e São Sebastião é para ambas as Igrejas um padroeiro protetor, assinalando o ecumenismo da Igreja Católica; e também que a lógica da religião nunca fica reduzida totalmente a outra lógica, como a política ou a economia. Mas há uma transformação fundamental, pois em uma Sebastião protege Yumbel e o Chile, em outra, Neuquén e a Igreja do norte; em uma, é aclamado o povo chileno, em outra, o argentino. A nacionalização efetiviza-se, neste caso, de maneira similar à que Anderson assinala para os hinos nacionais, nos quais existe ao cantá-los uma experiência de simultaneidade: pessoas, às vezes desconhecidas entre si, simultaneamente pronunciam os mesmos versos e cantam a mesma melodia (2000:204); embora possamos acrescentar que nesta simultaneidade não necessariamente exista um sentido unívoco.

Outro processo de nacionalização com relação à ação dos missionários concerne não aos chilenos, mas sim aos mapuches. Um dos eventos rituais da festa de São Sebastião em Las Ovejas, em meados do século XX, foi o *simulacro de malón*. Habitualmente, denomina-se *malón* às incursões guerreiras e de saque que os mapuches, antes de 1879, faziam tanto às populações *criollas* do Pampa, como às incursões entre eles mesmos. Os sacerdotes transformaram esta prática em um símbolo de argentinidade e cristandade. Assim o descreve o primeiro bispo do Neuquén, Jaime De Nevares, em uma carta enviada à sua família de Buenos Aires em 1962, e publicada em sua biografia escrita por Juan San Sebastián:

Al final el P. Gardín mandó arriba de una loma el jinete que llevaba una cruz y los dos que lo flanqueaban con la bandera Papal y Argentina, y una vez allí los azuzó a los que quedaron y en un momento se desplegó un verdadero malón de 300 jinetes que alcanzaron a los anteriores y bajaron el faldeo saltando zanjones a todo galope. Una araucana de edad, montada, entusiasmada: ‘así me gusta, la muchachada en defensa de la cruz y la bandera’. Vio más profundo que la mayoría lo que podía haber de simbólico (1997:166).

Neste parágrafo, sobrepõem-se três elementos:

- a) a cruz e a bandeira papal, signo da Igreja Católica;
- b) a bandeira argentina, signo da soberania da nação neste território e;
- c) o *malón*, prática de guerra mapuche contra os espanhóis e os *criollos*.

Temos que levar em conta que o relato é do bispo e, desta forma, com certa tendência em relação aos seus próprios interesses. Além disto, o texto assinala que pelo menos uma das pessoas que participaram do *malón* era uma araucana (mapuche) de idade avançada. Isto por um lado nos diz que à festa acorriam membros adscritos, como os mapuches, situação que também me foi relatada pelos habitantes; na verdade, ainda hoje o fazem, pois é comum ver por lá grupos familiares das comunidades dos Michis e Painemil. Por outro lado, esta araucana era “de idade”, ou seja, anciã. Como tal, pôde ter sido testemunha da invasão argentina à região e da posterior desarticulação de sua sociedade. Entretanto, expressa estar contente com o fato de que os jovens defendam, através de uma prática bélica indígena, a quem os venceu militarmente, desarticulando a sua cultura: os argentinos e os clérigos. Desta maneira, o hino a São Sebastião e outros eventos, como o *simulacro de malón*, assinalam que a festa em Las Ovejas começou paulatinamente, e logo depois de 1940, a ser integrada a uma suposta “tradição nacional argentina”, vinculada mas ao mesmo tempo separada do chileno e do mapuche. São Sebastião converte-se, assim, em um “símbolo-mestre” que, à semelhança do caso da Virgem de Guadalupe no México, como analisa Wolf (2003^a), permite unificar vários interesses e identidades em jogo.

Mas a argentinização da festa que empreenderam os sacerdotes não impediu que um setor da população, comprometido com o comércio transcordilheirano, tenha ressignificado São Sebastião contra a legislação imposta pelo Estado argentino. Fazer de São Sebastião um santo protetor dos contrabandistas implicava dotar o santo de um elemento subversivo. A própria Constituição Nacional Argentina expressa no artigo 2 que “El Gobierno federal sostiene el culto apostólico católico romano” (1996:6), ou seja, que a religião oficial do Estado é a católica, recordando-nos uma vez mais a vinculação da religião com o Estado. Portanto, os poderes das autoridades terrestres ou as deidades sobrenaturais deste culto não

podem contradizer a legislação do Estado. Mas se tal qual o expressa a versão que apóia que um missionário da ordem salesiana encarregou alguns habitantes de trazerem do Chile uma imagem de um santo de contrabando para edificar uma igreja em território argentino e que, posteriormente, o sucesso desta empresa fez com que São Sebastião de Las Ovejas se convertesse em protetor dos que desafiavam o Estado argentino através do contrabando, o relato estava, além da veracidade ou não dos fatos, legitimando uma versão da história que não convinha nem aos interesses do Estado argentino nem aos da Igreja Católica, pois confrontava uma instituição com a outra.

Apesar de tudo, é uma versão que ratifica a fronteira. A qualificação do comércio transcordilheirano como contrabando, portanto ilegal, dando lugar à aparição de um santo protetor dos contrabandistas, contribuiu para naturalizar o limite internacional, assim como a legislação oficial em torno da fronteira. O cruzamento ilegal confirma a Cordilheira como limite imposto por um Estado e como espaço de normas estritas, cuja infração implica a possibilidade de castigos. Assim, a realização de atos de autoridade é em si mesma uma ação integradora (Shils, 1996:146) que atraiu os habitantes ao novo centro.

Apreciamos também que “o nacionalismo se desenvolveu gradualmente” (Lomnitz, 2001:47), em paralelo com as pretensões diplomáticas coloniais e nacionais do século XIX, a ocupação militar do território, a demarcação de uma linha de fronteira, até finalmente a virtual eliminação das relações transcordilheiranas. Se alguns autores considerarem que isto trouxe a invisibilidade destas relações, nós afirmamos que a teoria oficial de muralha andina parece ser mais uma solução diplomática e militar para um fato constantemente visualizado: os passos cordilheiranos eram vias muito importantes de tráfico de bens e pessoas. Por isso, mais que invisibilidade encontramos a decisão oficial de cortar estes laços através do acionar de agentes estatais e religiosos sobre o território e os seus habitantes que, mediante atos de autoridade, reformaram as normas e os costumes locais, a fim de criarem duas nações diferentes, com seus respectivos centros políticos, econômicos e religiosos. Apesar disso, veremos e vimos em anteriores capítulos que isto não significa que os laços intercordilheiranos foram eliminados totalmente, mas que existiu uma reacomodação e uma ressignificação destas relações, das quais talvez a mais ilustrativa seja o fato de que a Gendarmería mais que eliminar o passo de animais trocou a forma de comércio ou intercâmbio para contrabando.

A associação entre os missionários e a Gendarmería Nacional para argentinizar o cristianismo na região nos faz avaliar a crítica de Lomnitz (2001:48) a Anderson em relação

ao papel da religião na conformação dos nacionalismos na América Latina. Nossa exposição demonstra que o nacionalismo não necessariamente substitui a religião, mas apóia-se nela muitas vezes. Esta associação entre religião e nação não é só uma estratégia racional e planejada dos grupos de poder. É a própria população (e talvez até parte dos mesmos grupos de poder, já que não podemos pensar que os camponeses são sinceramente cristãos e as elites não) que exige que a religião (em seu caráter institucional ou “popular”) esteja presente nos processos políticos e econômicos. Ao incorporar a perspectiva dos atores, percebemos que de alguma maneira os habitantes (e o santo) impuseram e criaram um tipo de fronteira internacional que não necessariamente era de forma total premeditada pelo centro, embora seja verdade que, se não fosse por uma decisão dos Estados nacionais, seria muito provável que essas fronteiras nunca tivessem existido, pelo menos da maneira que existem.

Certamente, teria sido mais prático para os missionários e para a Gendarmería colocar como patrono outro santo que não estivesse associado “ao chileno”, como de fato ocorreu em outras localidades da região. Entretanto, neste caso particular, não puderam fazê-lo. Neste sentido, creio que, em vez de pensar como a população, a Gendarmería e os salesianos atuaram em um contexto político e econômico (de característica macro e externo a eles), sendo mais conveniente pensá-los como parte do contexto e que estariam, ao atuar, criando, inventando um novo contexto, uma forma nova de viver a fronteira internacional, a relação com seus vizinhos transcordilheiranos, com Buenos Aires etc. A mistura *sui generis* que aconteceu nesse tempo e lugar foi adquirindo características próprias que não se deram nem em outro lugar nem em outro momento, reafirmando a idéia de Gabriel Tarde de que toda invenção – neste caso, um santo argentinizado – “é um possível realizado entre mil outros que seriam possíveis. Mas que deixaram de sê-lo no momento da atualização da primeira invenção, que tornou possível a emergência de uma infinidade de outras que não o eram anteriormente” (em Viana Vargas, 1995:107). A chegada dos salesianos em finais do século XIX, as relações intercordilheiranas dos habitantes existentes há séculos, a chegada da Gendarmería devido a certos interesses econômicos e políticos da Argentina em relação ao Chile, são os próprios contextos. Antes de tudo isto se inter-relacionar não existiam da forma em que os estamos apresentando. Gendarmería, habitantes e missionários “inventaram” a forma particular de como a religião, a política e a economia se inter-relacionam no Alto Neuquén. Por isso, tampouco significa que as novas comunidades imaginadas e criadas nesse processo sejam menos reais ou concretas do que as anteriores.⁸⁶

⁸⁶ Ao estudar a prática científica, Latour cuida de nem considerá-la autônoma nem de assinalar que responde a conjunturas políticas e econômicas. Ao referir-se aos desenvolvimentos de um cientista (Boyle) e de um

A atribuição a um santo de uma nacionalidade perigosa e, em conseqüência, os seus devotos e o processo de negociação que estes tiveram que realizar para baixar o seu nível de periculosidade diante do Estado Argentino são em si similares ao que vimos no capítulo anterior, em que virtualmente os mesmos habitantes obtiveram que as *cantoras*, a *cueca* e a *tonada* perdessem seu potencial invasor ao incorporá-las a uma tradição argentina.

No próximo capítulo, analisaremos a festa religiosa em honra aos santos na atualidade. Nela veremos que o tema do nacional não é tão relevante, mas sim o outro aspecto que delineamos ao abordar os de *afuera*, que assim não só estão associados ao argentino, mas também “ao moderno” e “ao racional”, “ao desenvolvimento” e ao mercado.

pensador (Hobbes), contemporâneos entre si, assinala que: “longe de situar os trabalhos científicos de Boyle em seu contexto social ou de mostrar como a política deixa vestígios nos conteúdos científicos, (deveríamos examinar) como Boyle e Hobbes brigaram para inventar uma ciência, um contexto e uma demarcação entre os dois. Eles não estão em posição de explicar o conteúdo pelo contexto, já que nem um nem o outro existiam desta nova forma, antes que Boyle e Hobbes tivessem atingido seus respectivos fins e resolvido suas diferenças ([1991]1997:22). Assim, e tal qual o mesmo autor o faz referindo-se a Pasteur, melhor que analisar como o ácido láctico é uma representação das condições políticas, sociais e econômicas que ao cientista tocou viver ou, ao contrário, assinalar como Pasteur descobriu na natureza exterior ao mundo social, político e econômico o ácido láctico, poderíamos “acompanhar Pasteur quando ele toma fabricação (pois trabalha em condições controladas de laboratório) e verdade como dois sinônimos para um só e único faz-fazer” ([1996]2002:41). Desta maneira, construção e realidade são sinônimos; e em nosso caso diríamos que porque se exerceram distintos e múltiplos processos que foram conformando um limite internacional, este limite é construído, e porque é construído produz a realidade. Neste sentido, o conceito de invenção que estamos utilizando se distancia um pouco de como o utiliza Eric Hobsbawm ao associá-lo à tradição: “invented traditions is taken to mean a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies continuity with the past ([1983]1993:1). Hobsbawm faz referência às tradições inventadas durante a revolução industrial na Europa e que teriam as seguintes características: a) those establishing or symbolizing social cohesion or the membership of groups, real or artificial communities (veremos que nossas tradições não só criam coesão mas também conflito, assim como consideramos que não existem comunidades reais diferentes das artificiais); b) those establishing or legitimizing institutions, status or relations of authority (vimos neste capítulo que embora isto tenha acontecido em alguns aspectos, simultaneamente ocorreu o contrário, e o santo em vários sentidos interpela a Igreja e o Estado) and; c) those whose main purpose was socialization, the inculcation of belief, value systems and conventions of behaviour (:9) (também neste caso foi o Estado e, de uma certa forma, a Igreja que tiveram que se adaptar às convenções e aos costumes dos *crianceros*). A suposição do ponto “a”, de que existem comunidades reais e artificiais, outorga ao uso do termo invenção, tal qual o utiliza Hobsbawm, a suspeita de que tem alguma coisa de falso: “The element of invention is particularly clear here, since the history which became part of the fund of knowledge or the ideology of nation, state or movement is not what has actually been preserved on popular memory, but what has been selected, written, pictured, popularized and institutionalized by those whose function it is to do so (:13). A passagem supõe uma distinção entre o selecionado pela “ideologia da nação” e o que tinha sido preservado pela “memória popular”. A passagem insinua que a ideologia da nação seleciona, escreve, populariza etc. e a memória popular, não. Uma crítica similar é feita por Giddens (1994:93).

Capítulo IV

Festa e turismo: pureza perdida no norte neuquino

Neste capítulo, compararemos duas festas religiosas: a de São Sebastião, em Las Ovejas, e a da Virgem de Lourdes, em Ailenco. Na comparação se evidenciarão certas transformações de diferentes níveis e intensidades sobre certas mudanças institucionais da Igreja Católica, a vida política e econômica da Argentina – mais especificamente da província de Neuquén – assim como certo impulso que há cerca de dois anos está recebendo a região devido ao desenvolvimento turístico.

A reabertura democrática argentina, em 1983, e o quase simultâneo projeto de integração econômica do Cone Sul americano, denominado Mercosul, está implicando que economias nacionais relativamente fechadas possam ir se abrindo e se integrando em um só mercado, com a finalidade de conseguir maior competitividade e assegurar novos mercados. Isto exige que as fronteiras internacionais se tornem mais permeáveis e que a transcendência que há umas décadas atrás tinha a consolidação do território nacional e de suas fronteiras em uma unidade étnica, cultural, religiosa e lingüística perca um pouco da vigência ou ao menos sofra transformações.

Por outro lado, a heterogeneidade de atores (sacerdotes, políticos, devotos etc.) e de interesses (econômicos, turísticos, religiosos e outros) das festas indicam suas muitas vozes, embora ela seja muitas vezes incentivada ou limitada pelos próprios atores, como se apreciará quando descrevermos a festa em Ailenco. No caso da festa de São Sebastião, como a própria origem da celebração está ligada ao corte das relações intercordilheiranas na metade do século XX, a devoção a ele aparece como um mediador entre a localidade e a nação

argentina, seu passado chileno e a institucionalidade da Igreja Católica. Finalmente, a análise da organização e o significado destas celebrações nos permitirão refletir sobre certas categorias que já viemos trabalhando em capítulos anteriores, como tradição/inação ou conflito/harmonia.

A *comisión* como instrumento de transformação da relação entre os santos e os homens

A *comisión* pró-celebração da festa de São Sebastião foi constituída, em fins da década de 1980, com a finalidade de se responsabilizar pela organização do evento. Esta organização logrou importância em vários aspectos, pois conseguiu estabelecer um nexo entre a igreja, o município e os habitantes. Por um lado, constituiu-se como uma maneira de membros da localidade poderem controlar o dinheiro arrecadado em *mandas*, o que anteriormente ficava em mãos da Missão Salesiana de Chos Malal. Mas ao mesmo tempo os clérigos fomentaram e utilizaram esta organização para criarem um grupo de crentes mais adeptos da doutrina católica segundo o Concílio do Vaticano II. Algo que também se observa estar acontecendo em Ailenco. Em Las Ovejas, este intento de transformação impulsionado pela Igreja não é totalmente coincidente em seus objetivos com o de outros grupos da localidade que, além de quererem continuar com o espírito propriamente religioso, desejam manter o lúdico da festa e outorgar-lhe um sentido de promoção turística, desenvolvimento econômico ou de manifestação cultural, o que até tentou ser o pontapé inicial, em algumas ocasiões, para revincular o Alto Neuquén com a economia do Pacífico.

Sob a auto-adscrição *católicos*, encontramos em Las Ovejas um grande espectro de práticas e de opiniões. Os mais comprometidos com o clero, em geral membros da *comisión*, não passam das 25 pessoas que assistem regularmente aos ofícios religiosos aos domingos. Outros mantêm uma relação mais pessoal com a devoção aos santos do que com o dogma institucional, e só freqüentam a igreja em 20 de janeiro, dia da festa de São Sebastião. Entretanto, sua devoção aos santos e às virgens é constante e se faz presente em todos os momentos de suas vidas, seja rezando para eles em seus lares ou fazendo oferendas e cuidando das ermidas à beira dos caminhos. Inclusive, podem declarar-se profundamente crentes em Deus, em São Sebastião, em outros santos aceitos ou não pelo dogma católico e na Virgem; mas descrêm, ou lhes é indiferente, ou diretamente se posicionam contra os sacerdotes e a Igreja Católica como instituição.

Em geral, os fiéis mantêm uma postura de acordo e anterior à declaração do Concílio do Vaticano II. Em seu estudo sobre o Bom Jesus da Lapa, na Bahia, Carlos Steil assinalou que

a via conscientizadora que assume o Concílio do Vaticano II, ao mesmo tempo que abria um novo campo de compreensão, também fechava outro ao desacatar o mito e considerá-lo como lenda, superstição ou simplesmente uma forma primitiva de conhecimento que era atribuído à mentalidade mágica dos romeiros (1996:16) (...) Acreditava-se que o processo de secularização poderia ocorrer no continente latino-americano sem a fuga da observância religiosa, uma vez que a religião se adaptaria à razão secular. O processo econômico e o processo de transformação política da sociedade transcorreriam concomitantemente com o amadurecimento religioso da massa católica, obstinada, por ignorância, ao misticismo religioso e devocional. Neste movimento de aproximação com a modernidade, os pobres são conclamados ao engajamento social, à ação política e à procura do conhecimento científico para entrar no jogo político moderno, o que vai exigir que pautem segundo as regras racionais do jogo político e social, definidas no âmbito da autonomia do secular, e que aceitem a inevitabilidade da ética da responsabilidade weberiana. (Desta maneira, a) teoria do desenvolvimento, a revolução socialista, e mesmo a Igreja Católica, quer na forma conservadora promovida por Roma, quer na forma progressista levada a cabo pela igreja da libertação, respondem às exigências colocadas pela crença num processo racionalizador crescente e universal” (1998:64).

Esta modernização religiosa, que tenta que a razão secular e a ética da responsabilidade se incorporem na mentalidade camponesa, faz-se evidente no clero que participa das festas no Alto Neuquén. Como exemplo podemos citar a *manda*, que como vimos implica que para os habitantes os milagres concedidos pelo santo não são gratuitos, mas que ao solicitar um favor a São Sebastião estabelece-se um contrato. O santo produz o milagre necessitado pelo solicitante, mas em troca o devoto deve comprometer-se a lhe retribuir este favor. Retribuição que se paga em dinheiro, em doações de animais ou em sacrifícios, como largas peregrinações a pé, descalço ou de joelhos até o santuário de São Sebastião. Na capela, podem ser vistos, ao se aproximar o dia 20 de janeiro, data de sua celebração, ciclistas, cavaleiros ou peregrinos a pé que chegam de Chos Malal, Cutral-Có e demais lugares da província, podendo escolher, uma vez que chegaram, subir de joelhos a colina onde está o templo. Alguns habitantes de Las Ovejas realizam a mesma prática de subir de joelhos, embora não nessa data, mas em outras épocas do ano, quando não há tantos espectadores. Muitos opinam que não cumprir com o combinado pode trazer castigos por parte da deidade pois, como diz María, *rezadora e cantora, él se jugó por Cristo y así debe uno jugarse*.

Tentando eliminar esta relação contratual com o santo, instaurou-se a *ofrenda*, de caráter mais fraterno, pois implica doar dinheiro à igreja sem pedir nada em troca. As

ofrendas sempre terminam sendo de menor montante em dinheiro do que as *mandas*. Por exemplo, de 11 a 20 de janeiro de 1999, foram arrecadados \$ 6.738 em *mandas* e só \$ 239 em *ofrendas*.⁸⁷ São estes alguns dos motivos que fazem com que certos clérigos achem que a população *no es católica*. Entre outras coisas, consideram que só existe *devocionismo*, que a festa é *pagana* e perdeu seu sentido religioso devido ao *comércio* e à *libertinaje*. Em relação aos habitantes, alguns clérigos opinam que são muito *egoístas*, querendo expressar que não existe solidariedade entre os membros das famílias, em especial, devido a brigas familiares por motivos econômicos, ou por maus-tratos físicos ou emocionais por parte do marido em relação à sua esposa ou aos seus filhos, bastante comuns como vimos no capítulo referente às *cantoras*.

Os intentos para trocar a maneira pela qual os devotos se relacionam com São Sebastião para uma forma mais racional faz-se evidente tanto nos discursos como nas práticas que os clérigos tentam impor através da *comisión*. Os sacerdotes, em seus sermões, buscam criar outra idéia dos santos, e isto se evidencia nas missas que se realizam durante a festa de São Sebastião. Durante meus primeiros trabalhos de campo, o único referente religioso católico que existia no departamento Minas era o Irmão Pedro. Radicado desde 1994 em Andacollo, pertence à ordem Salesiana. Fez os votos de pobreza, castidade e obediência e tem a permissão do fornecimento extraordinário da eucaristia, ou seja, pode dar a comunhão, mas não fazer o ato de Cristo: levantar o pão e convertê-lo em corpo e sangue de Cristo. Por isso, Pedro se via obrigado a cada fim de ano a conseguir um sacerdote para officiar a missa no Natal, assistisse à festa de São Sebastião e percorresse as diferentes localidades do departamento Minas. Isto fazia com que, em geral, quem chegasse à festa fosse uma contingência. Como nem sempre eram os mesmos, pois pertenciam a diferentes linhas internas da Igreja (capelães da polícia, carismáticos, de comunidades de base etc.), os discursos mudavam um pouco de ano para ano. De todas as maneiras, existe um intento bastante unificado nos clérigos de desterrarem a idéia de Deus como um ser temível e castigador, e os santos como fazedores de milagres.⁸⁸

⁸⁷ Nessa época, um peso equivalia a um dólar americano.

⁸⁸ Como assinalamos em capítulos anteriores, até a década de 1970 a presença do clero era bastante precária na região e se limitava a incursões no verão, uma vez retirada a neve e findos os rigores do inverno. A continuidade histórica entre a evangelização que na colônia fizeram os jesuítas, os franciscanos e posteriormente a ordem salesiana, implicou a inculcação do culto aos santos como uma maneira de cristianizar rapidamente. Como vimos no capítulo anterior, os missionários procuraram eles entre o cristianismo e as tradições preexistentes: São Sebastião para espanhóis ou *criollos*, a festa de San Juan superposta ao *winoy xipantu* dos mapuches. Práticas que, na medida em que a população se *criollizó*, foram se confundindo e homogeneizando para toda a população, índios ou *criollos*. Seu êxito pautou-se no aspecto meramente pragmático da relação entre o crente e o santo; e na necessidade relativa de um profissional religioso para realizar estas manipulações sobre o extraordinário.

Na celebração de 1999, Hugo, um seminarista da cidade de Buenos Aires que estava realizando um estágio no departamento Minas, oficiou várias missas durante o transcurso da *novena*. Ele o fazia falando muito coloquialmente, de maneira informal, mas com um jargão portenho não comum na região, com palavras como *tenés* ou *macana*, forma de expressar-se tipicamente portenha. Tratou de fazer os coros mais ativos, e durante as canções da missa seguia o ritmo com palmas. Mas as pessoas não o acompanharam. Hugo desconhecia a existência da festa e da devoção a este santo e não parecia muito contente que lhe adjudicassem tantos milagres. Na missa que oficiou em um prédio municipal de um bairro da localidade, ungiu com óleo os maiores de 65 anos e os que lhe pareceram ter alguma enfermidade, do corpo ou da alma, entendida como uma tristeza ou depressão. Fez-se uma fila longa e enquanto o coro cantava, Hugo ungia com óleo o peito e as mãos. Depois, alguns comentaram comigo que a missa foi sem graça. Esperavam os carismáticos de Chos Malal, que parecia que iriam comparecer. Ao contrário, Hugo alegrou-se de que não viessem, *porque algunos son unos locos bárbaros* e considerava que em um povoado *donde la gente ve milagros por todos lados*, os carismáticos, que em geral são sacerdotes que se consideram com a capacidade de realizar curas por intermédio do poder do Jesus Cristo, poderiam ser *muy peligrosos*.⁸⁹ Contou-me que, enquanto pensavam que os carismáticos viriam, alguns dos membros da *comisión* queriam pôr um altar alto para os curadores do grupo carismático. Hugo lhes disse que em vez de *hacer un show* era melhor estar mais baixo, *dando un sentido de comunidad*.

A festa de janeiro de 2000, foi oficiada pelo padre Juan, pertencente ao movimento carismático, originário de Buenos Aires, e nesse momento com um cargo em uma capela da cidade de Neuquén. Durante as missas que oficiou, não realizou nenhuma cura, mas sim centrou seu discurso na idéia de que São Sebastião não castiga, e de que a devoção não deve se transformar em uma manipulação do santo. Tentou desta maneira, como um ano antes o

Crenças que não implicam necessariamente a reunião e a formação de congregações. Cada crente podia fazer uso de seu santo de forma individual e no momento que quisesse. Esta modalidade difundiu o cristianismo, embora lhe impondo uma maneira particular, menos pressionada pelo peso institucional da Igreja e de seus clérigos e, por fim, com uma maior margem de ação individual, forma que habitualmente se denomina religião ou catolicismo popular. Em fins dos anos 1970, houve um sacerdote em Andacollo encarregado da região. Isto acabou em 1994, logo depois que os dois últimos sacerdotes, entre outras coisas, abandonaram os hábitos e se uniram em matrimônio. Finalmente, em meu último trabalho de campo, em 2004, observei a presença mais forte da Igreja Católica. Em Andacollo, há um sacerdote e duas monjas. Um ponto a considerar é que o sacerdote que está em Andacollo e o diácono que viria no futuro são do centro e do noroeste do país. Uma irmã me disse que estavam tentando procurar uma igreja mais de acordo com o norte neuquino. A população católica do noroeste do país tem um estilo de cristianismo ancorado na forte aceitação dos santos e do diabo, similar a aqui estudada.

⁸⁹ Contrariamente, na perspectiva dos habitantes, é justamente ter a convicção de que os santos e as virgens podem realizar milagres, o que os converte em católicos e os diferencia dos evangélicos.

fizera Hugo, dar um sentido de comunidade cristã, tratando de eliminar o que considerava *prácticas egoístas*:

Estamos acostumbrados a que cada vez que uno mete la pata, le yueve un sopapo que lo revienta contra la pared (...) Ah, entonces yo creo que Dios conmigo va a hacer lo mismo. A no viniste a misa, te quedás sin trabajo. Estornudaste fuera de lugar, ya te va a pasar en tu familia. Contento, feliz, revuelvo todo lo que encuentro para que el Tata no me golpee. Dios no es un padre golpeador. Dios es un padre que habla y te canta la justa; y cuando te pasa algo no es porque, y Dios te lo manda, sino porque vos te lo buscas. Si yo le digo a (...) mire ese fierro contiene todo este toldo. Si usted lo tira abajo le va a caer el toldo sobre la gente; y usted dice no, y se cae y dice, hay se cayó, y es del santo. Se cayó y le pegó en la cabeza a uno. ¿Culpa del santo o sonzo vos? ¿Culpa del santo o sonzo uno? Sonzo uno. No tires ladriyo para arriba que te va a caer en la cabeza. Ay yo soy moderno hago lo que quiero. Después le revienta el ladriyo en la cabeza, culpa de Dios.

Juan pretendeu passar a imagem de um Deus poderoso, mas justo. Começou com uma referência à nossa vida cotidiana, *uno mete la pata y le yueve un sopapo* e por isso pensamos que no além se atua da mesma maneira. Cada ação errônea é devolvida com um castigo, e não assistir à missa pode implicar perder o trabalho. Daí a busca de rebater essa relação causal de vingança: *revuelvo todo lo que encuentro para que el Tata no me golpee*, uma clara referência à manipulação que os habitantes fazem com os santos para rebaterem suas desgraças. Imediatamente Juan explicou que *Dios no es un padre golpeador*. Ele simplesmente nos diz o que devemos fazer, e que nossas desgraças não vêm de Deus, mas sim de nossos próprios atos. Se na vida cotidiana vivemos castigados diante de cada um de nossos enganos, isto não acontece no além: Deus não é um pai castigador, como de fato o é grande parte dos pais da região. Evidencia-se também aqui uma idéia particular de ação. Por um lado, Juan trata de quebrar com uma idéia de causa fora da responsabilidade da pessoa. Se com minha má ação gero dano sobre o outro, não posso culpar por tal consequência as entidades que estão além de mim: não é Deus, não é o diabo, não são os santos, é na realidade uma consequência derivada de meus atos. Mas simultaneamente Juan não está disposto a aceitar este raciocínio como moderno. Ser moderno ele associa a não ter regras: *yo soy moderno y por eso hago lo que quiero*.

Na celebração de 2004, quando se apreciou uma maior presença da Igreja – participaram vários sacerdotes e dois bispos (o de Neuquén e o de San Carlos de Bariloche) – Juan oficiou algumas missas. Como de costume, fez a missa mais ativa, com piadas, confundindo os membros da *comisión* que o ajudavam na missa, tentando fazer um ritual mais informal, mas sem perder a transcendência do ato. Juan insistiu nos aspectos emotivos, e com

grande eficácia. Viam-se algumas pessoas assentindo com a cabeça enquanto falava, dizendo *claro*, ou enchendo os olhos de lágrimas. A idéia geral de seus sermões era a mesma: Deus não castiga e não acreditamos na imagem de São Sebastião, como não acreditamos na foto de nossa mãe. Isto não significa que não beijemos a foto, que não a tenhamos ao nosso lado, nem que pensemos que nossa mãe é de papel. Além disso, Juan utilizou uma série de efeitos de *showman*: pedia aplausos, quando perguntava algo e se a resposta dos fiéis não fosse muito animada, fazia uma piada e pedia que respondessem em um tom de voz mais forte; falava baixo e lentamente com um violão e coro de fundo. Como era sabido por habitantes e peregrinos que era um curador, em um momento da celebração uma mulher com um menino que tinha a cara deformada por grande quantidade de caroços, aproximou-se de Juan, que colocou as mãos sobre a cabeça do moço e rapidamente as tirou.

Juan é apreciado pelos devotos devido à informalidade de suas celebrações, também por ser considerado divertido e um curador. De todas as maneiras, existem diferenças substanciais entre o cristianismo que promulgam os sacerdotes (que insistem na secularização da crença) e o que praticam os habitantes (que tem a ver com um problema prático: que Deus e os santos resolvam através de seu poder os problemas da vida cotidiana). Steil assinala que

a pregação dos pais pós-conciliares estabeleceu um novo modelo para a comunicação com o sagrado, que tornou irrelevante as imagens e questionou a sua utilidade. Os santos deixaram de ser vistos como intermediários essenciais entre Deus e os homens e os santuários tornaram-se pontos estratégicos para a ação pastoral e a evangelização (1996:172).

Este pôr em ação da igreja pós-conciliar faz com que em Las Ovejas os sacerdotes não dêem importância aos atos rituais que são muito importantes para os devotos. Em 2004, o bispo terminou a missa de 20 de janeiro e esqueceu-se de pedir que levantassem as imagens de São Sebastião que as pessoas traziam para que as benzesse. Um dos sacerdotes lembrou-lhe. O bispo disse que a bênção de despedida que tinha feito anteriormente *servía para todo*. Quase imediatamente se arrependeu do que disse e pediu que levantassem as imagens e as benzeu especialmente.

Este tipo de ações por parte do clero nos leva a pensar sobre as relações que Latour desenvolveu entre o “real”, e “o contruído”. Assim, o clero pensa que a fé dos *crianceros* no santo é um fetiche, tal qual assinala a teologia:

as imagens religiosas não são nada por si mesmas, já que apenas evocam a lembrança do modelo que deve ser, somente ele, objeto de uma adoração legítima

(ícone), enquanto que seus ídolos monstruosos seriam as próprias divindades, que vocês confessam fabricar impunemente (fetiche) (Latour, [1996]2002:18).

Encontramos neste processo, que Juan definiu muito bem ao exemplificar com a foto de sua mãe – tenho-a em minha mesa-de-cabeceira, beijo-a e até choro algumas vezes em que vejo a foto, mas não a confundo com minha mãe, sei que é uma foto, um papel, um ícone. Juan e o clero iluminado não confundem uma imagem (a representação de sua mãe ou de uma deidade) com o real (sua mãe ou Deus). Os *crianceros* sim, por isso se assemelham ao que Latour denomina fetiches (objetos fabricados e inventados com o sentido de falsos); isto é, na concepção do clero, ignorância. É um exercício de dominação do Ocidente e, acima de tudo, do discurso de raiz iluminista, originária de uma vertente secular ou religiosa: “os modernos vêm, em todos os povos que encontram, adoradores de objetos que não são nada (...) Eles supõem, entre os selvagens, um estado mental que remeteria ao que é interno e não ao que é externo” (Latour, 2002:15). Se os *crianceros* estão convencidos de que existem santos encarnados em imagens que podem ser úteis protetores, os especialistas em Deus e nos santos, os sacerdotes, lhes dirão que sua hipótese está errada.

Como vimos no capítulo I, os *crianceros* explicam que existem seres no meio ambiente que têm propriedades também especiais, que as montanhas e os lagos têm vontade. Mas o discurso da ciência (mediado por instituições de ensino e de saúde) também lhes dirá que os *crianceros* estão errados, que são supersticiosos. Seja pela religião oficial ou pelos divulgadores também oficiais da ciência, o que sempre se está negando é a própria experiência dos nativos. Isto é um ato de dominação, mesmo no caso de esta ação ser bem intencionada, e digo isto porque em nenhum momento presenciei tais atos de dominação como uma forma de machucar os nativos. Muito pelo contrário, tanto os sacerdotes como os técnicos e os professores mostram um grande interesse e preocupação pela população.

Este é um problema também para a antropologia, já que na maioria dos casos, ao estudarmos o concernente à religião ou ao sobrenatural, estamos analisando algo sobre o que em realidade os antropólogos não acreditam que exista, como o poder dos santos, o *culebrón*, ou o diabo. Shweder enfatizou que esta

null-reference conception of culture is the degrading of other peoples once the symbolic forms (reality-positis) and states of mind of the other are viewed as alien to the symbolic forms and states of mind of the self. The second consequence is the degrading of society (tradition, custom, ways of life) once society is viewed as alien to nature and to the objective world (1989:117).

Latour também aborda este problema:

o pensador crítico colocará na lista de objetos-encantados tudo aquilo em que ele não credita mais (religião, cultura popular, moda etc) e, na lista dos objetos-cause tudo aquilo em que credita convictamente (economia, sociologia, mecânica). Reciprocamente, ele vai compor seu pólo sujeito, inscrevendo no crédito todos os aspectos do sujeito pelos quais tem consideração (responsabilidade, liberdade, inventividade) e, no débito, tudo o que lhe parece inútil ou maleável (os estados mentais, as emoções, os comportamentos e outros) (2002:35).

O problema aqui é estabelecido na própria idéia de crença, e que em geral “we usually describe our own beliefs as knowledge” (Mutz, 1998:340). Em face deste problema, Mutz nos diz que

examining believing as a practice rather than belief as an entity – using the form of a verb rather a noun – is a crucial distinction (...) A belief exists only because people believe it: it is not an attribute or property but the evidence of a process. Belief requires a believer: it cannot exist at the level of pure discourse. It is always located in individuals, in real life. It is always local and specific (1998:340).

Além de não existir crença, senão pessoas em alguns lugares e tempos com convicções determinadas sobre certas coisas referentes à natureza, à sociedade, ao mais além etc., devemos levar em conta as relações: “a crença não é um estado mental, mas um efeito das relações entre os povos (Latour, 2002:15), entre o que distingue sobre o que é conhecimento fidedigno, ou ao menos provável, e o que é fraude, representações que estão em lugar de outras coisas mais reais, por exemplo.

Uma análise da diversão

Outra via para transformar a festa é tentando eliminar certa diversão considerada daninha para a fé. A seguir, analisaremos quais elementos da festa são aceitos pelo clero e quais não são. A celebração começa com a reza da *novena*: orações que são dedicadas ao santo durante nove dias antes de 20 de janeiro. Esta atividade está a cargo dos membros da *comisión*, em especial das *rezadoras*, mulheres reconhecidas na localidade por seu conhecimento das *novenas*⁹⁰ e que costumam cumprir esta função tanto na celebração de São Sebastião como em outras situações, como os velórios. Entretanto, na atualidade, já se procura

⁹⁰ A *rezadora* conhece o tipo de oração necessária de recitar para cada santo em cada dia. Essas orações ela as retira de um santoral editado pela Igreja Católica, às vezes muito velho, e que é transmitido de mãe para filha, a qual detém a sua posse.

que não seja sempre a mesma pessoa a que leva a *novena* nem a que leia nas cerimônias. No transcurso desses nove dias, também podem ser celebradas missas e batismos, sempre a cargo de algum sacerdote.

No dia 19, à noite, ocorre a *velación*, que implica um percurso dos fiéis (em alguns casos descalços, havendo alguma mãe que também, além de estar descalça, leva seu filho nos braços pelas ruas pedregosas) caminhando em peregrinação, rezando, levando velas e a pintura de uma grande imagem de São Sebastião. Durante o trajeto, pela rádio FM da igreja, vai sendo transmitido um relato, que muda de ano para ano, sobre São Sebastião. Muitos fazem a *velación* levando um rádio portátil para escutarem melhor este relato que, embora seja transmitido por alto-falantes, nem sempre se escuta corretamente em noites de forte vento. Para este momento da noite, a feira e o comércio que se instalam no período da festa devem estar fechados, só reabrindo quando o santo e o pessoal da peregrinação já tiverem passado pelo povoado.

No dia 20 é a *procesión*, o momento em que se tira do santuário a imagem de gesso trazida de Yumbel. A imagem tem um tempo de preparação e o homem encarregado disso é sempre o mesmo. Muito cedo ele se levanta para colocar e amarrar a estátua em uma tábua com manivelas, o que permite alçar a imagem e levá-la em um andor. Enche-se a imagem de fitas vermelhas e amarelas (as cores de São Sebastião) e azuis e brancas (as cores da bandeira argentina). A imagem é conduzida por homens que em geral têm alguma preponderância em Las Ovejas ou na *comisión* (podem ser os maridos de mulheres que dela participam). Muitos outros seguram as fitas e vão atrás da imagem presos a elas. Levam a imagem até a *gruta*, uma ermida de tamanho considerável construída por um devoto da região, situada a alguns quilômetros do povoado. A *procesión* compõe-se de um veículo da polícia, que vai adiante, três cavaleiros que levam respectivamente a bandeira argentina, a de São Sebastião⁹¹ e a papal, o santo no andor, os peregrinos a pé e, finalmente, cavaleiros em seus cavalos. Nos anos em que esteve presente, o bispo, como de hábito, disse algumas palavras e deu vivas ao santo – Viva São Sebastião! – e a multidão gritou: Viva! Como o que é falado pelo sacerdote deve ser transmitido pela FM, é comum que o bispo diga o sermão com um celular em sua mão, com o qual transmite para a rádio.

Depois, retorna-se à capela e ali se oficia uma missa. Muitos ficam na *gruta* para acender velas e colocar as demais oferendas, como um peregrino que prendeu uma campanha

⁹¹ Esta bandeira parece ser de recente aquisição, pois não aparece em nenhuma crônica. Alguns me disseram que não tem mais de 10 anos e que a incorporaram recentemente da festa de Yumbel. Os fiéis dizem que é a bandeira dos dois martírios, entretanto, chama a atenção que seja idêntica à bandeira espanhola.

na entrada da ermida. Na capela, logo depois da missa, há o *asado popular*, ao qual todos têm direito a concorrer e a comer gratuitamente, já que os mantimentos são *mandas* em animais entregues pelos fiéis para a festa. Esta é a celebração que os clérigos aceitam e querem manter.

Existe outra forma de festejo, mas privada (e tampouco incomoda ao clero), que consiste em sacrificar o animal e comê-lo no próprio lar. Embora se suponha que qualquer um possa freqüentar essas casas e ser atendido, na prática, tem cunho privado e o que determina a *manda* é que só sejam convidadas as pessoas que o dono da casa deseja que estejam ali presentes.

Outro aspecto é que a festa de São Sebastião e, a rigor, toda festa na região, é uma oportunidade especial para incrementar a atividade do jogo de azar (cartas, jogo de dados, tava etc.) por dinheiro ou animais. Em Las Ovejas, estes jogos não são públicos, mas se realizam em grande quantidade em casas particulares. Também pode haver corridas de cavalos depois do dia 20, onde também se joga por dinheiro, e com somas de importância considerável em relação ao poder aquisitivo dos jogadores. Estas atividades não incomodam ao clero, demonstrando que não é toda a diversão que deseja eliminar. Em diferentes momentos da festa, alguns cantores e *cantoras* podem ficar cantando no pátio da igreja e organizam-se bailes espontâneos sem que isto gere nenhum inconveniente. Também ocorre que logo depois de terminada a missa do dia 20 de janeiro, ao meio-dia, enquanto as pessoas se aproximam para tocar o santo, que as fitas lhe sejam tiradas e depois guardadas, que alguém corte diante do santo o cabelo que deixou crescer durante todo o ano, que algum cantor ou *cantora* de importância atue etc. Durante a noite deste dia, realiza-se no pátio da igreja o *fogón de la hermandad*, em que também se canta e se dança sem que isto traga nenhum problema.

Os devotos assistem à festa de São Sebastião principalmente por dois motivos. O central é a certeza de que São Sebastião tem poder – não político, não econômico, mas o poder de transformar e/ou trocar o curso de eventos ou situações considerados impossíveis de serem modificados pela ação humana. No capítulo V, desenvolveremos isto em profundidade. Mas basta-nos agora assinalar como a confiança no santo é tão grande que incide na própria organização da festa, e nos leva a perceber uma idéia particular de ação. Uma das organizadoras, Estela, comentava comigo em uma oportunidade os conflitos no interior da *comisión*. Alguém que ela considerava e que não tinha necessidade econômica pediu à *comisión* permissão para no dia 20 vender a rifa de um cavalo com arreios. Os membros da *comisión* aceitaram para não ficarem mal com esta pessoa; mas segundo Estela, seria melhor

rifar uma *canasta familiar* (determinada quantidade de mantimentos). Outro ano o presidente decidiu, com o dinheiro arrecadado das *mandas*, comprar uma moto e rifá-la. Puseram a moto ao lado do santo no altar. A imagem de São Sebastião está em um dos lados, no interior da capela, na parte lateral do altar, que está no centro da igreja; do outro lado há uma imagem da Virgem Maria. Logo abaixo da imagem do santo há outras imagens de São Sebastião, mas pequenas; provêm de peregrinos que a deixam por todo um ano ali e depois as levam. Estela ordenou que tirassem a moto desse lugar *sagrado*. Eu lhe disse que embora haja todos estes problemas a festa sempre se realiza. Respondeu-me que sim, *pues el santo es muy poderoso*. Seu raciocínio insistia em que, além de todos os problemas e desconcertos humanos, o santo sempre intercede para que a festa tenha o êxito que eles consideram que todos os anos tem. Como todos confiam no fato de a imagem ter poder, e este poder está em algum sentido fora de qualquer relação humana (o santo como estátua de gesso não opina, não atua, não tem interesses, salvo o que os próprios devotos lhe desejam dar), pode ser um mediador entre os diferentes interesses do grupo.⁹²

Outro aspecto central da festa, a partir da perspectiva dos atores, é o afã de divertirem-se: de saírem de sua rotina, de reencontrarem-se com amigos e parentes que migraram para as cidades e voltam para a festa, de conhecerem novas pessoas, de dançarem, de cantarem, de verem as novidades que trazem os feirantes, de fazerem algo que habitualmente não se faz. Viverem em uma barraca para os da cidade, ou visitarem o povoado para os que vêm do campo. Visitarem a feira e verem e comprarem coisas que são de difícil acesso pela falta de comércio.

A convicção de que o santo *é poderoso* e a possibilidade de divertir-se não são opções necessariamente opostas para a maioria dos concorrentes, mas o é para o clero. Uma pessoa pode vir porque necessita que o santo lhe faça um favor, ou porque está em dívida com o santo por uma graça alcançada. Mas simultaneamente, e sem que isto signifique uma contradição, vai a Las Ovejas na data patronal para divertir-se, isto é, freqüentar as *cantinas*

⁹² A festa de Ailenco, que desenvolveremos mais adiante, não tem uma *comisión*, mas é organizada por dois grupos familiares. Há aí também a *manda*. Vários professores opinavam que *era uma fiesta de borrachos*, que não se deveriam juntar os fiéis com os que vão beber e jogar; e que o tema das *mandas* em animais para se transformarem em alimento (o que faz com que a festa seja abundante em comida para todos) era uma mutreta, um benefício para as famílias organizadoras. Esta é a visão geral dos *de afuera* sobre as festas de santos. Meu ponto de vista é que acredito que justamente ninguém daria a outra pessoa, seja um vizinho ou um sacerdote, um animal (muito menos uma vaca, que não abunda na região e é difícil criá-la) para que se faça dele um assado a ser repartido com todos, pois com alguns deles o doador pode ter conflitos de diferentes tipos (de limites de seus campos, de acusação de roubo de animais, familiares etc.). Justamente o que permite que todos ou vários contribuam é que, em algum sentido, não é para ninguém em especial, mas sim para todos. O argumento que em geral têm os devotos, seja a *manda* em dinheiro ou em animais, é que independente de quem organize a festa

para cantar, dançar, embebedar-se, procurar um par, comprar lembranças etc. O clero não aceita isto e, na realidade, alguns devotos tampouco. É a opinião do clero, dos *de afuera* (que não participam da festa) e de alguns devotos que esta mistura de devoção e diversão é inconcebível. Cumprir os deveres para com o santo é uma atitude sacra e está excluída toda a confusão; quem vem para divertir-se, não respeita o santo. Um devoto de Andacollo me dizia que sempre pede algo a São Sebastião, mais ainda quando esteve doente. Mas não gostava da palavra *fiesta*, pois considerava que a celebração devia ser uma *devoción*, e opinava que nem todas as pessoas que vêm no dia 20 o fazem por devoção ao santo, e isso o incomodava. Não é uma opinião habitual entre os peregrinos.

Ao aproximar-se o de 20 de janeiro, cresce a atividade noturna e observa-se maior quantidade de gente que circula pelas ruas e vai aos bares e *cantinas*. Também o número de habitantes aumenta devido a peregrinos e a parentes de habitantes que vêm de outros pontos da província. Em vários lugares do povoado, inclusive no santuário, são construídas *ramadas*: telhados de *coirón* debaixo dos quais se comem os assados, no caso do templo, ou que no povoado serão as futuras *cantinas* para os dias 18, 19 e 20 à noite, e onde se pode tomar bebidas alcoólicas e dançar *cuecas*, *rancheras*, *valecitos* e tropical. Também funcionam boliches dançantes que, à diferença das *cantinas*, têm lugar em um salão. Isto continua até as 6h do dia 20. A municipalidade decreta feriado, salvo para os empregados públicos que estejam diretamente envolvidos no apoio à festa. Assim, nada impede de varar a noite acordado.

No templo, realizam-se atividades com a expressa intenção de continuar com a prática religiosa e de as pessoas não acorrerem às *cantinas*. Por exemplo, em 1999, projetou-se um documentário sobre a vida do primeiro bispo de Neuquén, Jaime De Nevares; missionários laicos que vieram da cidade de Neuquén realizaram uma teatralização da vida de São Sebastião; e a igreja ficou aberta toda a noite esperando peregrinos e abrigando alguns que ali dormiram.⁹³ Os próprios membros da *comisión* alegam que querem terminar com as *cantinas* para que a festa seja *mas religiosa*. Não os incomoda tanto o comércio, já que vários da *comisión* o praticam, mas muitos vendedores, supõe-se, só têm interesse por esse aspecto.⁹⁴ Além de aumentarem as atividades na igreja, outra transformação que realizaram no sentido

(uma família, a igreja), a doação destina-se à Virgem e/ou ao santo. A eles é que devem. Não importa – ou pelo menos finge-se que não se importa – o que as pessoas organizadoras da festa façam com ela.

⁹³ Nos anos seguintes, esses missionários já não vieram para o 20 de janeiro, justamente porque consideravam que a festa os impedia do trabalho da prédica, e começaram a ir a Las Ovejas para o Natal e o Ano Novo.

⁹⁴ Este problema estava relacionado em especial com um conflito com o município. Uma vez mudada a gestão municipal, a questão com os feirantes perdeu relevância. Simultaneamente, o novo prefeito começou a liberar empregados públicos para ajudarem na organização da festa.

de desestimular os bailes consistiu em trocar o horário da *procesión*. Anos atrás ela se realizava às 16h, ultimamente foi para as 17h. O motivo é dificultar que os fiéis fiquem acordados nas *cantinas* até a entrada da madrugada, se é que em realidade estão dispostos a caminhar na manhã do dia 20 o par de quilômetros que separa o templo da *gruta*.⁹⁵

Este desejo modernista de fazer da festa uma prática estritamente religiosa e autônoma de qualquer outro fenômeno trouxe paralelamente grande quantidade de conflitos com o clero. O mais singular talvez tenha sido quando, no começo da década de 1990, um sacerdote que estava em Andacollo considerou que a festa tinha perdido o seu sentido. Tirou São Sebastião do templo e tentou levá-lo para outra capela em outra localidade. Este evento é tido como “uma pueblada”, em que os aldeãos o impediram de levar o santo, com a argumentação de que *o santo es nuestro* (entenda-se, dos habitantes de Las Ovejas) e não do clero. No cerne deste conflito, nesse mesmo ano, o bispo Jaime de Nevaes não participou da festa, tentando tirar-lhe o apoio. Segundo os habitantes, a festa foi igualmente um êxito quanto à presença de peregrinos, o que foi interpretado no sentido de que o poder do santo em realizar milagres não diminuiu devido à desaprovação da Igreja. Isto fortaleceu a idéia de que o santo pertence à localidade e de que seu poder é independente da Igreja e do clero.⁹⁶

⁹⁵ Para assinalar alguns paralelos com outras festas em diferentes geografias onde a ação modernizadora do Concílio se evidencia, na do Senhor de Maillín, em Santiago del Estero, a Igreja queria uma mudança nas celebrações tradicionais, visando a linhas mais acordes com as práticas da classe média. Sempre mostrou seu desgosto pelas atividades rituais extra-oficiais que têm lugar paralelamente às atividades oficiais; e impôs restrições: proibir a venda de vinho, retirar os ex-votos da igreja e eliminar o lugar onde se acendem velas e se deixam flores (Vessuri, 1971). Em Iztapalapa, México, evidencia-se um conflito entre os mordomos encarregados das festas e o clero; da mesma forma que em Las Ovejas, o bispo procurou criar grupos católicos mais alinhados com o dogma oficial (Garma Navarro, 1992:45). Rodríguez assinala que, para as celebrações de Semana Santa em Iztapalapa, a representação que realiza a Igreja se iniciou há 4 anos e tem o propósito de rivalizar com a “festa das ruas” (promovida pelo Estado e considerada pagã pelos católicos) e de minar o seu poder (1992:24). Para a celebração da Virgem de Urkupiña, em Quilacollo, Bolívia, os membros da Igreja Católica também falam da necessidade de “limpar” a festa, no sentido de convertê-la em um evento religioso espiritual, e se mostram descontentes com o incremento do comércio, o alcoolismo e o sensualismo. Muitos comércios vendem objetos que são teologicamente incompatíveis com a Igreja Católica por pertencerem à religiosidade hispano-índígena, daí o conflito entre o desenvolvimento comercial e turístico da festa e os interesses da espiritualidade católica (Albro, 1998).

⁹⁶ O bispo que veio depois de Jaime de Nevaes não era muito querido dos habitantes rurais. Como já vimos para o caso dos fazendeiros, na região valoriza-se que a pessoa que está em uma linha hierárquica mais alta (seja por poder econômico, político ou por *status*) apresente-se simultaneamente como um igual, como se estivesse entre pares. Neste sentido, De Nevaes apresentava-se como um igual, como um homem comum, que só se diferenciava de outros por suas obrigações e atributos especiais. Para isso, De Nevaes não via inconveniente em comer carne da forma e nos lugares em que o fazem os *crianceros* (debaixo das *ramadas* e sem prato, só com faca, e utilizando uma rodela de pão para apoiar a carne e cortar), de dormir e habitar em ranchos de barro ou pedra e tetos de *coiron* etc. Ao contrário dele, o bispo que veio depois de sua morte não mantinha essas práticas de “simplicidade e igualdade”, de ser um a mais. Não queria comer junto aos *crianceros*, e os habitantes diziam que também não queria dormir no aposento existente na capela e reservado para os sacerdotes. Este bispo sempre tinha alguma desculpa para não sair da cidade de Neuquén. Não assistiu à festa de 2000, embora assim o fizessem os sacerdotes enviados por ele. Não encontrei ninguém que se preocupasse muito com isso e, na realidade, a festa foi tão multitudinária como em outros anos. Isto voltou a acentuar na população a confiança de

De todas as maneiras, esta briga fez com que surgissem esforços para separar o religioso da diversão. Por isso, foi criada a festa de La Lana, em 10 de dezembro. Esta festa caracteriza-se por ser exclusivamente laica, com destrezas *criollas* (corridas e domaço de cavalos etc.) e dança. Em geral, nela só estão presentes os habitantes de Las Ovejas e dos povoados vizinhos, e não é tão multitudinária. Mas isto tampouco pôde impedir a realização de *cantinas*, bailes e demais práticas do dia 20 de janeiro.

Vale a pena ressaltar que os habitantes insistem em que a festa nunca é a mesma e que continuamente está mudando; e se em algum momento se apela à tradição é para marcar a profundidade histórica da devoção e da celebração da festa em geral, mas não da preservação de práticas, valores e/ou costumes particulares, que todos reconhecem estarem em permanente mudança. Depois de 20 de janeiro é comum que se discuta por vários dias sobre como esteve a festa. Este debate se dá tanto entre os membros da *comisión*, a municipalidade e a população em geral, como ainda entre os que não participaram, como *los de afuera* e os evangélicos. Estas discussões servem para que no próximo ano sejam adicionados ou retirados elementos da festa, sempre com o afã de melhorá-la. Por exemplo, nos primeiros anos em que lá estive todos recordavam que antes havia mulheres que ao longo da *procesión* iam atirando pétalas de rosas pelo caminho percorrido pelos fiéis levando o santo nas costas. Uns anos depois, esta prática voltou a se realizar. Habitualmente, no dia 19 pela manhã, recebe-se a cavalgada que vem de Andacollo. Uma *cantora* os espera no templo e *les hace una décima*. Em janeiro de 2004, decidiu-se que isto não seria assim. Que a cavalgada chegaria de noite e se uniria à *velación*. Os feirantes, em geral de origem boliviana e peruana, instalam-se nos dias 17 ou 18 no centro do povoado. Em 2000, ordenaram-lhes que se instalassem abaixo, na margem do povoado, pois se considerava que atrapalhavam a circulação. Comprovou-se que o fato de não estarem no centro debilitava a festa. No ano seguinte, voltaram a instalar-se no centro.⁹⁷ Em 2003, a festa “profana” começou a ser organizada cinco dias antes de 19, com eventos musicais no centro do povoado, onde as figuras principais eram as *cantoras* e alguns grupos de corridos locais. Também à diferença de outros anos a *procesión* não retornou da *gruta* com

que *o santo es nuestro*, pois diziam que se o bispo não comparece a outras festas, elas fracassam, o que não aconteceu em Las Ovejas. Posteriormente, este bispo foi transferido de Neuquén.

⁹⁷ O feirante ocupa um lugar ambivalente na festa. Comerciantes que não são da localidade, e em muitos casos nem sequer argentinos ou chilenos, competem com o comércio local e às vezes o habitante tem o sentimento de que devem ganhar dinheiro à custa deles. Mas também o feirante leva a novidade ao povo. Uma grande parte da população, em especial a estritamente rural, não está acostumada a ir às cidades. Por essa razão, o feirante leva para a localidade uma grande quantidade e variedade de produtos, muitas vezes a menor preço, do que habitualmente os comprariam de um comerciante local. Neste sentido, o feirante é apreciado e até esperado. Por outro lado, os produtos que traz um feirante, embora sejam novidades para os camponeses, não o são para o

o santo, mas puseram a imagem em uma caminhonete e a levaram. Em geral, o clero não se mistura com estes problemas, e alguns me confessaram que são estes debates em que se sentem incomodados, devendo opinar, aprovar ou desaprovar sobre coisas e aspectos que sentem não lhes concernir.

A festa como promotora do desenvolvimento econômico

A promoção comercial e turística da festa é vista, especialmente por certo grupo de jovens políticos que estão envolvidos nas disputas pelo poder municipal, como uma possibilidade de desenvolvimento da localidade e da região. Mas para poder deixar claro este ponto antes devemos explicar sucintamente o desenvolvimento da política local e provincial nestas últimas décadas e como no processo está envolvida a própria Igreja Católica.

Em Las Ovejas, estão representados os partidos políticos nacionais (o Partido Justicialista e a União Cívica Radical); mas um partido provincial, o Movimento Popular Neuquino (MPN) é o majoritário. A garantia de um poder central em fins do século XIX na Argentina expressou mais um projeto de sociedade futura do que o produto de uma sociedade existente. Como vimos, em Neuquén, não além da década de 1940, é que se inicia o processo de efetivação do Estado nacional e, por volta de 1960, do Estado provincial. Em 1955, Neuquén foi proclamada província pelo governo nacional. No plano político, o primeiro governo constitucional provincial esteve em mãos da União Cívica Radical Intransigente (1958-1962), que correspondeu no âmbito nacional com o mandato presidencial de Arturo Frondizi. Por outro lado, a proscrição do peronismo em nível nacional fez com que, em 1961, os membros do Partido Justicialista na província fundassem um partido provincial sob o nome do MPN. Seus representantes foram figuras que tinham ocupado cargos políticos na etapa Federal e fundamentalmente no interior provincial, e entre os que se destacavam estava a família Sapag, imigrantes de origem sírio-libanesa que conseguiu acumular fortuna com a atividade comercial nas cidades de Zapala e Cutral-Co. Em 1963, o MPN triunfou nas eleições provinciais. Uma vez no poder, o MPN nunca abandonou o controle político da província. Durante os períodos de governos de fato, membros deste partido ocuparam cargos de importância e puderam dar continuidade ao programa do partido (Favaro-Árias Bucciarelli, 1999:236).

turista, que até pode considerá-los artigos baratos, de má qualidade e de mau gosto (roupas, chinelos, relógios, brinquedos etc.), semelhantes aos oferecidos nos bairros de classe baixa urbana.

Até 1991 o MPN, no âmbito provincial, era liderado por Felipe Sapag e, em Las Ovejas, pela família Urrutia, que controlou o poder político da localidade desde o início do MPN, na década de 1960, e cuja trajetória já analisamos em parte no capítulo I. Desde 1983 Raúl Urrutia foi assessor do Governo provincial e Adolfo, um seu irmão, foi eleito prefeito. Neste contexto, Raúl geriu, a partir da administração provincial, uma escola de nível médio para Las Ovejas, que começou a funcionar em 1987 dando o título de técnico agropecuário. Com o Ensino Médio, apareceu um setor de jovens nascidos em Las Ovejas que se sentiram mais preparados para confrontar os problemas da localidade. No mesmo ano de aparição da escola, nasceu o centro de estudantes, e dali surgiu a idéia de criar uma *comisión* na Igreja.

Um ano depois, em 1988, Jorge Sobisch derrotou em eleições internas a linha de Felipe Sapag. Em seguida, em eleições gerais, teve acesso ao governo. Isto repercutiu em Las Ovejas. Marta Felix, originária de uma localidade da província de Buenos Aires, mas radicada desde há alguns anos em Las Ovejas e, além disso, politicamente partidária de Sobisch, ganhou de Adolfo as eleições pela prefeitura. Venancio Gómez, chefe de uma família de prestígio na localidade e também histórico militante do MPN, abandonou a lealdade à família Urrutia e apoiou Marta. Foi eleito vereador e Vicente, um de seus filhos, Secretário de Governo.

Vicente é uma pessoa peculiar. Por sua forma de falar, seu gosto pela pintura e pela literatura, seu desconhecimento sobre cavalos, futebol e automóveis (três paixões muito comuns nos homens de Las Ovejas), não parece nativo da localidade. É consciente disso, e diz zangar-se quando lhe perguntam se nasceu e se criou em Las Ovejas, *como si todos los nacidos aqui tendrían que ser tontos*. Alega que seus gostos *son urbanos*, e que uma boa gestão municipal precisa negociar na cidade; por isso, proclama-se como o *mas preparado*. Sabe-se diferente, inclusive de seus outros irmãos. Considera que sempre foi o mais aplicado na escola. Participou de várias comissões locais: na biblioteca, em cargos partidários e na igreja, na qual esteve a ponto de entrar na ordem Salesiana. Pensa que talvez por essa razão, com 27 anos de idade, não tenha vivido outras coisas, como a vida nas *cantinas*.⁹⁸

⁹⁸ Christian Krohn-Hansen (1996) considera que na República Dominicana a noção de masculinidade tem um papel central na produção diária de legitimidade política. Para demonstrá-lo, insiste na categoria nativa de *tigere*. Este é o homem pragmático, que atua sempre de acordo com a situação, valente, de forte vida pública e nômade sexual. Assim, adquire amigos e laços parentais que podem ser futuras adesões políticas. Em nosso caso, vemos que essas condições não se dão. Entretanto, não significa que exista um tipo de sociedade e/ou valores masculinos muito diferentes dos que Krohn-Hansen assinala (pragmatismo, imagem de valente e nômade sexual). Vicente não é precisamente o que se considera o protótipo de *criancero* e, neste caso particular, ser exceção é justamente o que lhe outorga poder. Os habitantes rurais vêem nele alguém que atualmente pode mediar entre eles e o centro político e cultural da província: a cidade de Neuquén.

Antes de chegar a ser eleito prefeito, suas intenções eram terminar com o *caudillismo* local, que do seu ponto de vista fez com que a população abandonasse a produção e se tornasse dependente dos favores políticos para subsistir. Para ele, *caudillismo* era sinônimo da família Urrutia, que sempre assustou os seus pais, tirando-lhes o trabalho e convencendo-os de que eles, os Urrutia, eram os únicos capazes de levar adiante a gestão municipal. Quando conheci Vicente, ele estava em campanha; nas eleições de 1999, conseguiu derrotar Adolfo que, em 1991, novamente tinha triunfado nas eleições derrotando Marta, mantendo-se por dois períodos consecutivos como prefeito.⁹⁹

Entre as razões pelas quais Vicente teve acesso à prefeitura considero como ponto central a atividade comunitária que desenvolveu desde os seus inícios de estudante na escola média, com a sua participação ativa na formação do centro de estudantes, através do qual conseguiu questionar o sentido político da gestão da família Urrutia. Raúl administrou a escola e supôs que aumentaria seu prestígio político; mas ali começou a receber oposição à sua gestão através da formação do centro de estudantes que, por sua vez, foi o pontapé inicial para conformar a *comisión*. Nesta, Vicente não ocupou postos importantes, mas sua mãe sim, e ele sempre participou em seu entorno e foi um ativo colaborador na organização da festa. Uma vez eleito prefeito, nomeou Waldo como Secretário de Governo, filho de um dos membros mais relevantes da *comisión*; também formado na escola média e com um título superior, obtido posteriormente fora da província.

Vicente considera que efetivamente São Sebastião é milagroso. O Irmão Pedro vê sua ascensão ao poder como *um êxito* da ordem Salesiana, devido às vinculações de Vicente com a *comisión*. Mas isto não significa que não deseje utilizar a festa e o santo para finalidades “não-religiosas”. Vicente tem outro projeto para as celebrações em torno de São Sebastião. Apreciava meu trabalho, pois considerava excelente *que de Buenos Aires se hayan enterado de la fiesta*. Por isso e ao mesmo tempo, o considerava como um indicador da transcendência que os festejos estavam adquirindo fora da região, o que assinalava por sua vez o poder do

⁹⁹ Uma vez proclamado prefeito, Vicente fez transformações na localidade que poderíamos considerar positivas, como o melhoramento do espaço público. Mas a sua forma de fazer política, tendo como base os favores, as promessas e colocando no sistema público pessoas de seu grupo familiar, não parece ser substancialmente diferente daquela da gestão anterior e, a princípio, faz crer que a renovação se deu pela mudança de família que se instalou no poder – uma mudança mais nos elementos do que na forma. Isto não deveria ser entendido como uma posição hipócrita sua – que diz algo antes de chegar ao poder e faz outra coisa quando o tem – mas sim como um movimento próprio quanto à sua experiência no poder. Em meu último período de trabalho de campo, falando com ele sobre o tema me perguntava: *¿como le digo a mi primo, que no tiene trabajo, que no le voy a conseguir uno en la municipalidad?*

santo.¹⁰⁰ Vicente julga a festa como um culto que deve expandir-se além do religioso, especialmente no plano comercial e turístico; que mais que assegurar a doação dos bens dos devotos através das *mandas*, intensifique o consumo e converta o ritual em um mercado lucrativo. Desta maneira, Vicente vê na festa um projeto de desenvolvimento nativo, potencialmente capaz de gerar um crescimento econômico que permita ampliar e diversificar as possibilidades trabalhistas dos habitantes.¹⁰¹

Las Ovejas é um município que conta com uma importante quantidade de serviços em relação à distância geográfica que tem com os principais centros urbanos da província e do país: Tribunal de paz, Delegacia de polícia, Correio, escola primária e média, hospital de nível III (internação sem sala de cirurgia nem especialistas), serviço de eletricidade, gás, água corrente e rede de esgotos, rádios FM e televisão a cabo. Contava (desde dezembro de 1998) com 1.153 habitantes; e de um total de 260 famílias (matrimônios com filhos que vivem sob um mesmo teto), 158 declararam salários, com uma média de rendimentos de \$ 596,28.¹⁰² Considera-se a maior parte dos *crianceros* dentro da categoria de pobres rurais, pois embora estejam inseridos no mercado, apresentam uma baixa tecnologia, insuficiente investimento de capital e limitada intensificação. Por fim, a modalidade de produção transumante não se correlaciona com o nível de vida que a maioria destes habitantes mantém. A solução desta encruzilhada entre a média dos ganhos declarados e o tipo de produção considerado em crise

¹⁰⁰ Esta opinião estava em desacordo com a de alguns envolvidos diretamente na organização da festa, que me diziam que embora me ajudassem em meu trabalho, o santo não precisava de divulgação, já que tinha fama por si mesmo; ou o Waldo, que me dizia que por mais que se estudem a fé e o poder do santo, a devoção não tinha explicação.

¹⁰¹ Jeremy Boissevain denominou “revitalização” o caso de festas na Europa que perderam vigência há umas décadas atrás e que agora estão se revitalizando por motivos econômicos e turísticos: I argued that following a decrease in celebrations through the 1950s, there has, generally speaking, been an increase in ludic aspects and growth in the scale of the celebrations of many European public rituals. At the same time there was a modest decline in religious fervor (1999:461). Nosso caso tem em comum o fato de que se começa a considerar uma celebração nativa e tradicional como uma forma de desenvolvimento econômico, em vez de uma questão de atraso que impede a mudança, a modernização e a prosperidade. Mas em Las Ovejas não existe uma revitalização, já que a festa nunca perdeu vigência. A única coisa que se está discutindo é utilizá-la para promover o turismo ou não. Dessa forma, só percebemos uma transformação e/ou ampliação dos sentidos da festa. Também em parte se diferencia do que afirma Christian Parker para quem, embora devamos levar em conta que se refere principalmente a áreas urbanas e não rurais como a nossa, a religião popular “affirms the feelings, the pathos, yet also the tangible, the concrete, in the face of a dominant culture that is intellectualistic and moralistic (...) Affirms the vitalistic in a world dominated by rationalism and intellectualism. This vitalism is related to the conviction that life is sustained in vital sources that are beyond human beings` rationalistic grasp (...) Affirms the festive and carnivalesque aover and against the formal bureaucratism of industrial dominant culture (1998:204). Its logic is an alternative to Enlightenment rationality and the kind of rationalized faith that is its by product (:205). Até aqui podemos concordar com o autor. No entanto, ele também assinala que por estes motivos “popular religion can be better understood as a sort of counterculture to the modernity of the dominant culture of globalized capitalism” (:203). Em nosso caso, vemos que o fato de ser emotiva, vitalícia e contra a burocracia institucional não impediu que os nativos a vissem justamente como propulsora do desenvolvimento e da modernidade, embora de uma maneira diferente de como gostaria, por exemplo, o clero.

está no alto nível de emprego público e nas transferências formais através de políticas de apoio educativo, saúde e moradia, o que homogeneiza a qualidade de vida.

Se em Las Ovejas somarmos a quantidade de empregados municipais e provinciais e os pensionistas, de Vialidad, de Gendarmeria, e da Corporação Florestal Neuquina (sociedade anônima florestal da qual o Estado neuquino participa), organismos todos que se encontram radicados na localidade, serão 234 pessoas, em um total de 260 lares.¹⁰³ Isto indica que em média quase todas as famílias recebem ao menos um salário do Estado nacional, provincial ou municipal. Esta situação faz, por um lado que, em um período de alto índice de exclusão social no âmbito nacional, esta população esteja protegida, na forma de redes de intercâmbio pessoal apoiadas em relações de amizade, parentesco ou fidelidade a um líder político.

Las Ovejas encontra-se subvencionada pelo Estado provincial sob a forma emprego público. Como o próprio Estado provincial está intimamente ligado ao MPN, gestão de governo e gestão partidária confundem-se, e é virtualmente um pré-requisito que para se obter um benefício do Estado provincial mostre-se antes fidelidade ao partido. Historicamente o governo provincial privilegiou o gasto público e social durante 30 anos, com resultados a curto prazo positivos, mas sem realizar a reaplicação dos ganhos provenientes do Estado nacional. O gasto público e o social facilitaram que o partido conseguisse um eleitorado cativo, mas obstaculizou a reaplicação.

Os *crianceros* caracterizaram-se por sua capacidade de persistência em face de políticas e de mercados cambiantes que promovem apoio com assédio: programas estatais de comercialização, como o Programa Provincial de Tosquia e Comercialização de Lãs, junto a programas de reflorestamento que eliminam zonas antes utilizadas por transumantes, concentrando por sua vez a propriedade ao ficarem empresas florestais como proprietárias de lotes fiscais utilizados historicamente pelos *crianceros*, produzindo o deslocamento de populações que finalmente terminaram instalando-se em povoados como Las Ovejas. Esta situação faz com que muitas vezes os habitantes sintam que a atividade pecuária careça de viabilidade a longo prazo, mostrando-se interessados em diversificar suas formas de subsistência em atividades, por exemplo, como o turismo, que percebem como mais dinâmico e moderno. Existe na região uma idéia semelhante àquelas que Wolf (2003b:229)

¹⁰² Os dados do censo foram obtidos do hospital de Las Ovejas. O processamento é próprio. Aqui ainda 1 peso = 1 dólar.

¹⁰³ Estes números foram obtidos baseados no cadastro do Instituto de Segurança Social de Neuquén. Todo empregado da província ou do município deve estar afiliado a este instituto, daí pude calcular a quantidade de empregados públicos provinciais e municipais. Os únicos empregados nacionais são os de Gendarmeria, quantidade que me foi informada pelo mesmo destacamento, somando, no momento, oito pessoas. Ficam fora do cálculo empregados temporários que a Corporação Florestal Neuquina contrata.

assinala para as aldeias de Trento, no norte da Itália: a cidade é o repositório da civilização, e o habitante da cidade, como o seu verdadeiro portador, comanda o que vive no campo; portanto, ser um camponês, um *criancero*, não traz nenhum prestígio.¹⁰⁴

Embora a região apresente muitas potencialidades (águas termais de Domuyo, Fendas de Epulauquen, petróglifos etc.), também apresenta dificuldades. Existem caminhos, mas não estão pavimentados, carece-se de hotéis e de lugares de camping, entre outras coisas. A isso se soma a falta de preparação da população para este tipo de atividades. Por exemplo, a um habitante que aluga habitações e as tinha ocupadas em sua totalidade no momento da festa, perguntaram se não poderia alojar por uma noite um deputado provincial que vinha de Neuquén. O dono da hospedagem lhe disse que tinha todas as casas ocupadas e que o deputado deveria compartilhar a habitação, como de fato todos o fazem ali. O deputado não aceitou, e o proprietário não compreendeu completamente o porquê. Da mesma maneira que nos referimos a Jaime de Nevaes e ao bispo seu sucessor, este habitante entendia que o deputado era uma pessoa importante, mas isso não significava que não pudesse compartilhar uma habitação com outras pessoas, em princípio iguais a ele, embora com menos poder e dinheiro.

São Sebastião e o retorno à economia transfronteiriça

A reabertura democrática argentina, em 1983, e o quase simultâneo projeto de integração econômica dos países que conformam o Cone Sul, fizeram ressurgir o interesse de conectar a celebração de Las Ovejas com a de Yumbel. Neste sentido, a festa tentou exceder aos interesses da localidade e está em relação com o desejo dos habitantes em refazer contatos com seus vizinhos, e associada ao processo de integração dos Estados nacionais em blocos econômicos e à descompressão dos conflitos fronteiriços, uma vez que ambas as nações retornassem ao sistema democrático. O Acordo de Complementação Econômica assinado entre os governos argentino e chileno em 1991, sentou as bases para uma relação

¹⁰⁴ Wolf diferencia assim o nacionalismo alemão do italiano. O primeiro, “apesar de ter sua base econômica na aliança de industriais ferozmente expansionistas com uma elite de grandes fazendeiros Junker, utilizou o repertório simbólico do movimento romântico alemão para desenvolver a ideologia do *Blut and Boden* (sangue e solo). Essa ideologia celebrava o camponês como a fonte de todas as virtudes sociais e culturais e condenava a vida urbana e o dinheiro, bem como aqueles que levavam uma vida inorgânica nas cidades cosmopolitas e cuja renda advinha de fazer o dinheiro gerar mais dinheiro (...) Ao contrário, o nacionalismo italiano postulava um Estado criado por membros de uma elite urbana (...) Esse nacionalismo não apela para um *Volk* original, mas insiste no conceito de civilidade e desenvolvimento de círculos cada vez mais amplos de integração por meio de um processo civilizador” (2003b:238). Este último tipo de nacionalismo parece ser o mais semelhante ao que estamos descrevendo para a nossa região, embora seja verdade que no clero impera um pouco a idéia de que a pureza está no camponês e que a vida urbana degrada.

bilateral caracterizada por uma forte expansão e diversificação de vínculos comerciais. Em 1996, 46,6% dos investimentos chilenos no exterior foram destinados à Argentina. Nesse mesmo ano, o Chile integrou o Mercosul em caráter de país associado (Pereyra, 1999). Na mesma linha, em 1997, reuniu-se em Bariloche (província de Rio Negro) o Comitê de Fronteiras para promover a integração regional de um ponto de vista econômico, tentando favorecer a chegada de capitais estrangeiros através do Chile, procurando a província de Neuquén vincular-se diretamente em nível internacional, sem passar pelo governo federal argentino (Briones-Díaz, 1997).

Nesta mesma direção, e embora priorizando os aspectos religiosos e turísticos, em janeiro de 2000 foi organizada a Cavalgada Andacollo-Yumbel pelo grupamento gaúcho Bajada del veraneador (cujo presidente era o Secretário de Governo da localidade de Andacollo) e pelo município de Yumbel. Recebeu o apoio do governo da província e dela participaram vereadores e deputados provinciais que, em discursos e bate-papos, reclamaram a abertura comercial do histórico passo fronteiriço Pichachén. No total, concorreram 70 cavaleiros de ambos os sexos e outras 40 pessoas no apoio logístico, provenientes de diferentes localidades do norte neuquino. Entretanto, nenhum habitante de Las Ovejas participou oficialmente deste evento, devido, acima de tudo, a conflitos entre esta municipalidade e os seus vizinhos de Andacollo.

A província de Neuquén está dividida em departamentos, e no interior dos departamentos existem municípios que não delimitam muito claramente suas competências jurisdicionais. Por fim, não existe uma posição exata entre a competência jurisdicional do município e a do território. Neste caso, Andacollo foi considerada a cidade principal do departamento Minas e a festa de São Sebastião de Las Ovejas como patrimônio turístico de Andacollo, com o direito de decidirem sobre ela. Estas disputas são habituais e ocorrem com todos os “bens” potencialmente turísticos da região (Fendas de Epulafquen, Domuyo, Los Bolillos etc.), para os quais sempre existe uma disputa de todas as comunidades que têm o direito a usufruí-los. Por isso, nem o município nem a *comisión* de Las Ovejas foram consultados para a realização deste evento pois, em Andacollo, Las Ovejas é simplesmente considerada como um povoado subordinado. Só foi convidada a participar como um grupo a mais dentro da Cavalgada. Ainda assim, durante 1999, um *Centro criollo* de Las Ovejas começou a organizar sua participação, embora fosse de forma subordinada. A partir de outubro deste ano, quando Vicente ganhou as eleições, tentou ocupar um cargo na organização geral do evento. Começou a participar das reuniões em Andacollo e entrou em contato com o prefeito de Yumbel. Inclusive, em uma oportunidade em que o prefeito visitou

Andacollo, Vicente o convidou a conhecer o santuário de São Sebastião em Las Ovejas. Apesar de tudo isso, Vicente não pôde reverter a situação, e os organizadores de Andacollo seguiram controlando o evento.

Muito além dos conflitos locais, as intenções de todos excediam explicitamente o interesse religioso. A rememoração daquela época em que se podia obter um bom rendimento econômico graças ao comércio transcordilheirano voltou a aparecer, e vários de meus informantes estavam esperançosos de que reabrisse o comércio transandino. A viagem foi subvencionada por ambas as nações, embora os habitantes neuquinos considerassem que teriam que realizar muitos trâmites para desta vez cruzarem a fronteira, pois necessitavam de vários certificados sobre o estado de saúde dos animais com os quais cruzariam a fronteira.

Através de São Sebastião, os habitantes, ajudados por organismos provinciais, estão tentando retomar certos laços com as populações transcordilheiranas. Com isto, buscam outorgar um novo sentido à fronteira e à soberania nacional. É incerto dizer como evoluirá este processo de integração. Em geral, costuma-se utilizar tais exemplos para apoiar a tese relativa ao progressivo desaparecimento das fronteiras internacionais. Autores como Enzo Pace sustentam que o processo de globalização anuncia o fim das nações e do nacionalismo; e que a transnacionalização econômica implica uma dissipação dos Estados e das fronteiras em termos sociais e culturais. Então, os Estados nacionais estariam perdendo o controle de seus territórios (1997:28). Desse processo tão incipiente não nos parece apropriado tirar nenhuma conclusão a respeito, quer seja a favor ou contra o desaparecimento ou a dissipação da fronteira internacional.

De fato, nos anos seguintes, a cavalgada não se realizou, e os habitantes parecem ter perdido interesse pelo assunto. No fim das contas, o rodeio só aconteceu um ano e até agora não tornou a se pensar em outro. Entretanto, estão sendo realizados novos projetos de integração: tentar habilitar oficialmente alguns passos cordilheiranos, a viagem de alunos de escolas primárias e média de Yumbel a Las Ovejas, a busca de parentes do outro lado da fronteira que, por causa das restrições fronteiriças de décadas atrás, tinham perdido contato entre si etc. O que evidencia a cavalgada é que os habitantes continuam realizando ações tendentes a modelar o Estado e a fronteira em prol de suas necessidades, com êxitos e fracassos; e que uma das formas de tentá-lo é utilizando São Sebastião como mediador entre eles e ambos os Estados. Por outro lado, fica claro, tal qual nos referimos quando abordamos o problema do tempo, que a história dessas populações não é linear, e que processos que há duas ou três décadas atrás eram impensáveis, como a integração e a reconexão das relações intercordilheiranas, hoje paulatinamente estão ocorrendo. Isto não significa que se volte para

trás, em um retorno para um passado essencialmente mais real. Mas bem parece que nenhum processo é absoluto e definitivo e que sempre ficam resíduos de processos anteriores, ou de intentos não concluídos que, em determinados momentos, por mais que permaneçam esquecidos por muito tempo, voltam a aflorar e a cobrar vitalidade.

Turismo e pureza perdida

Além dos planos provinciais e nacionais de desenvolvimento, os habitantes de Las Ovejas contam com a potencialidade de um projeto próprio. A festa de São Sebastião seria efetivamente um projeto nativo de desenvolvimento, no qual os habitantes são (ou pretendem ser) os principais gestores e promotores da empresa. A *comisión* é uma organização comunitária bem-sucedida no povoado e gera grande quantidade de trabalho voluntário. Isto eliminaria o problema da antropologia aplicada, que assinala Roger Bastide (1972:29), de considerar os valores ocidentais sobre qualquer outro e da concepção de grupos “doadores de civilização” e “selvagens pré-civilizados”. Pois se analisarmos a situação da localidade, justamente o que tem acontecido é que lhe tem sido imposto um modelo de desenvolvimento. Las Ovejas é uma população que sofreu um processo modernizador no sentido clássico da palavra: a população retirou-se da área rural para concentrar-se na área urbana (e este processo não é só uma política pública, mas também um desejo da maior parte da população que quer viver nos povoados), possui serviços considerados básicos para o desenvolvimento (saúde, educação e moradia), e estaria se terceirizando ao passar da produção rural a empregado público. Nesse processo, o Estado, considerado o promotor por excelência dos processos de modernização na América Latina, apresenta-se como o principal impulsionador. Pelo contrário, a promoção turística da festa implicaria um caminho inverso: partir do que os nativos valorizam (a celebração de um santo), explorar seu aspecto exótico (o que é valorizado pelo turista), e utilizá-lo como iniciativa de desenvolvimento econômico.

Entretanto, isto não deixou de ocasionar problemas. Na atualidade, a festa não outorga lucros ao município. Em 2003, arrecadaram \$5000 em relação aos impostos dos feirantes, mas só os banheiros químicos custaram \$4500. Em 2004, a festa custou ao município (contando, entre outros gastos, polícia extra, limpeza, horas extras de empregados, luz etc.) \$15.000, e não chegaram a arrecadar nem a metade. É uma possibilidade que os comerciantes e muitas famílias ganhem dinheiro extra nas suas atividades cotidianas como, por exemplo, fazer comidas para vender. Por outro lado, no município, queixam-se de que a igreja, ou a *comisión*, enquanto arrecada muito dinheiro em *mandas*, basicamente não tem

gastos, já que grande parte da logística é do município e outra grande parte é de mão-de-obra voluntária.

Quem viaja à região de férias, considera que é um turismo barato, que não requer muitos serviços, apenas banheiros, chuveiros e algum armazém para comprar produtos alimentícios não-percíveis. Em geral, viajam com barracas e nem sequer pagam serviço de camping, já que costumam acampar à beira dos caminhos. A tranquilidade e a segurança da região o permite. Muitos trazem todos os mantimentos de seus locais de origem, já que nas grandes cidades podem ser conseguidos melhores preços e maior diversidade. Na festa, o que mais se vende é cerveja e refrigerantes.

Com a desvalorização da moeda argentina, em 2001 (de 1 peso = 1 dólar a aproximadamente 1 dólar = 3 pesos) começou a haver um forte impulso por parte do governo provincial para desenvolver o turismo na região. Para isso e entre outras coisas, organizaram-se cursos de capacitação nas diferentes populações. Durante minha última estadia, em 2004, foi evidente como a problemática do turismo aparecia, já não como um projeto, mas sim como uma realidade que se ia gerando.¹⁰⁵ De fato, percebia-se maior quantidade de turistas do que em outras temporadas estivais. Isto gerou que se discutisse e se analisassem todos os pontos turísticos factíveis de serem explorados. Assim, além da identificação de belezas paisagísticas e pontos panorâmicos, as festas começaram a ser vistas pelo governo como pontos de importância. Por exemplo, a *trilla*: quando o trigo ou a cevada estão preparados para serem colhidos, a mão-de-obra familiar não é suficiente para a tarefa. Então, solicita-se a ajuda de parentes e vizinhos. Ao finalizar o corte, o dono da plantação realiza uma festa com todos os que o ajudaram e também com quem queira se aproximar. A festa consiste em assados, empadas e bailes oficiados por uma ou mais *cantoras*, destrezas *criollas* etc. Este não é o único pagamento que o dono da plantação faz. Chegado o seu momento, terá que ir ajudar na colheita de seu vizinho ou parente. Ao fim do verão, as dívidas se equilibram. Em 2004, em algumas *trillas*, começou-se a cobrar dos turistas que as freqüentavam.

Na temporada do verão, existe uma festa a cada fim de semana em diferentes localidades da região:

MÊS	LOCALIDADE	FESTA OU EVENTO	DATA
-----	------------	-----------------	------

¹⁰⁵ Em meu trabalho de campo em Varvarco, La Matancilla e Aguas Calientes, em 2002, a primeira impressão que tinham de mim é que eu era um professor. A razão é que andava por postos e paragens habitualmente não visitadas por gente que não é da região. O tipo de perguntas e interesses que tinha (como vivem, qual é a história do lugar etc.) também era típica dos interesses que têm alguns professores. Em 2004, uma pessoa que não me conhecesse logo pensava que eu era um turista e que, por isso, estava interessado em conhecer todos os lugares onde ia.

Novembro	Chos Malal	Festa do cabrito	Meados de mês
Dezembro	Las Ovejas	Festa da Lã e da <i>Cueca</i> Largada de <i>rafting</i>	6 a 8
	Piche Neuquèn Andacollo	Festa da rosa	11 a 13 13 a 15
Janeiro	Andacollo	Festa do Veranador	9 a 12
	Las Ovejas	Festa de São Sebastião	18 a 20
	Varvarco	Festa de São João Bosco	31
Fevereiro	Tricao Malal	Festa do Papagaio Barranquero	7 a 9
	Buta Mallín	Encontro binacional Virgem de Carmen	8 e 9
	Ailenco	Cavalgada a Ailenco – Virgem de Lourdes	8 a 11
	Manzano Amargo	Festa de Pinheiro	14 a 16
	Los Guañacos	Festa de Fortín	14 a 16
	El Cholar	Festa de Ñaco	14 a 16
	Los Miches Varvarco	Festa do Touro Encontro de Cantoras y Cantores	21 a 23
Março	Huingan-Có	Festa de Carnaval	7 a 9
	Taquimilán	Festa do Horticultor	15 a 17
	Buta Ranquil	Festa do Arrieiro	15 a 17
	Villa del Curi Leivú	Festa de São José	19
Maio	Andacollo	Cavalgada Pátria unindo povos	22 a 25
Setembro	Huingan-Có	Festa do bosque e do operário florestal	26 a 27

Esta política também gerou o contrário: a aparição de setores que não queriam que determinados eventos fossem explorados turisticamente. Isto se evidencia em diferentes condutas levadas a cabo por vários municípios. No verão de 2004, ficou clara a diversidade de políticas executadas pela municipalidade de Las Ovejas e pela de Varvarco. Na primeira, via-se uma clara preocupação tanto da parte do município como de muitos habitantes em relação a tudo o que fosse promoção turística. Em Varvarco, esta preocupação também existia, mas as pessoas pareciam ser mais indiferentes e, quando faziam uma promoção do turismo, era mais por exigência do governo. Por exemplo, em Las Ovejas, surgiu a preocupação com a falta de *ramadas* para a festa de São Sebastião, em prol de casas de bailes que traziam grupos musicais da cidade e que por isso podiam perder *lo mas autóctono*, e daí uma parcela importante da festa do ponto de vista de sua promoção turística. O próprio processo de purificação da festa por parte da Igreja atentava contra isto. Em 2003, a *comisión* exigiu que só se habilitasse uma *ramada*, com a finalidade de que a festa *sea religiosa*. Isto traria junto a

perda de uma grande parte da festa tal qual ela é conhecida e, simultaneamente, a perda de atrativo turístico.

Pelo contrário, em Varvarco não pareciam tão entusiasmados pelo turismo. O *Encuentro de Cantoras y Cantores* que deveria acontecer em fevereiro, tinha sido adiado para março e em uma data incerta. Em uma jornada de ciclismo que se efetuou em fins de janeiro de 2004, o percurso foi Chos Malal-Andacollo-Butalon-Las Ovejas-Chos Malal. Os organizadores da cidade do Chos Malal solicitaram passar por Varvarco, que se negou. Mabel, a Secretaria de Turismo de Varvarco, queixava-se de que tudo é programado pelo COPADE¹⁰⁶ da cidade de Neuquén, e eles, que estão nas localidades, não são consultados. Que lhes enviam ordens de organizar eventos para os quais não estão preparados e pelos quais às vezes nem sequer têm interesse. Mabel exemplificava com o que aconteceu com a promoção do *rafting* no povoado vizinho de Manzano Amargo. Comprovou-se que os rios da região tinham corredeiras ótimas para a prática de *rafting*. A província proveio de balsas o município de Manzano Amargo, mas ninguém na localidade sabia nada dessa atividade. Em geral, os habitantes temem os rios, já que é comum que alguém ao tentar cruzá-lo a cavalo seja levado pela enxurrada e morra afogado; e quase se poderia dizer que não existe pessoa na região que não tenha um parente ou amigo que haja morrido afogado desta maneira. Em dois anos, as balsas estavam arruinadas e comidas pelos ratos.

Paradoxalmente, ou talvez por isso, Mabel estava fazendo um curso técnico em turismo em Andacollo, organizado pela Universidade Nacional de Comahue. Mabel contava-me que no discurso dos políticos que vinham de Neuquén (do mesmo partido que ela, o MPN) o turismo é algo maravilhoso e sem inconvenientes secundários; em contrapartida, os professores lhes diziam que nem tudo era benefício na exploração turística e que se devia desconfiar dos investidores.

Esta diferença de pareceres em relação ao turismo ficou muito evidente ao se comparar o acontecido na festa de São Sebastião de Las Ovejas e a da Virgem de Lourdes em Ailenco, em 2004. Da parte do clero existe a idéia de que a festa de São Sebastião está *perdiendo pureza*, devido à sua mercantilização e porque a maioria dos peregrinos não é de *crianceros*, mas provêm das cidades. Existe no clero certa idéia implícita de que a cidade degrada moralmente, embora a maioria deles tenha nascido e vivido nas cidades. Em troca, os

¹⁰⁶ Em meados de 1960, o governo provincial decidiu criar o Conselho de Planejamento para o Desenvolvimento Econômico (COPADE), organismo vinculado ao Poder Executivo provincial e que elaboraria e desenvolveria projetos voltados para a diversificação econômica. O planejamento constituiu-se em uma estratégia tida como de mudança social e pensada em torno de duas questões: o desenvolvimento do capitalismo

habitantes rurais apresentam para o clero uma imagem ambivalente. Por um lado, vêm no *criancero* uma pureza idílica, como criadores de ovelhas e cabras, vivendo uma vida simples, sem grandes riquezas, talvez até lembrando os pastores bíblicos típicos da cultura hebréia. Por outro, também os sacerdotes espantam-se com o sistema de reciprocidade camponês (de permuta em vez da utilização do dinheiro, de ajuda recíproca entre familiares e/ou amigos em tarefas rurais etc.) que, em numa primeira impressão, parece fora do mercado e livre de ser interesseiro, trazendo a idéia de gratuidade cristã, livre de todo interesse. Do ponto de vista da fé, chama-lhes profundamente a atenção a convicção que os *crianceros* têm no poder de certas entidades cristãs, como os santos ou as virgens. Mas ao mesmo tempo pensam que essas convicções, embora bem intencionadas, estão erradas. Não só a respeito ao poder dos santos, mas também em relação à percepção do diabo e da bruxaria, muito presentes na população. Daí considerarem que parte dessa inocência é ignorância. De forma similar ao que assinala Steil,

os romeiros, definidos pelo clero como supersticiosos ou ligados a uma religião primitiva, são os novos selvagens, diante aos quais os dirigentes do santuário vacilam entre uma posição de admiração, na qual a imagem dos romeiros aparece como positiva (pessoas de fé simples), em oposição às dúvidas e às descrenças que são próprias da elite esclarecida; e uma posição de recusa, em que a imagem dos romeiros aparece como negativa (sem formação religiosa autêntica) (1996:87).

Neste contexto, o Irmão Pedro, por exemplo, propunha-me que presenciasse para meus estudos a festa da Virgem de Lourdes, em Ailenco, localizada em uma capela rural de difícil acesso e que a ela, até esse momento, não acorriam nem turistas nem parentes da cidade, a não ser os *crianceros* que estão nas *veranadas*. Pedro considerava essa festa *mas espontânea*.

A festa de Ailenco é organizada por duas famílias da região denominada Aguas Calientes, próxima ao vulcão Domuyo. Ana Horqueda é a encarregada da festa. Embora tenha campos ali, atualmente vive em Varvarco devido à sua idade. Por sua altitude é uma área exclusivamente de *veranadas* e o local mais próximo é Varvarco, a 50km. É verdade que é de acesso um pouco mais difícil, e que o grosso dos que para lá vão são *crianceros* que têm ali as *veranadas*, e muitos habitantes de Varvarco que, em geral, são ou têm parentes na *veranadas*. Os organizadores instalam-se na capela alguns dias antes, esperando uma cavalgada que chega de Tricao Malal, do outro lado da Cordilheira do Vento, do departamento de Chos Malal. A cavalgada é composta por habitantes dali, muitos dos quais têm também *veranadas* em Ailenco, e o sacerdote é de Tricao Malal.

Os prédios compõem-se de uma capela, um grande galpão onde se preparam algumas coisas relativas à festa, e uma *ramada* que é utilizada como pista de dança. Todo o resto é campo e cordilheira. Em 2003, a noite de 10 de fevereiro começou com um baile. Como não existe eletricidade (só um gerador à nafta), não havia equipe para a ampliação de som, assim violão e acordeão tocaram *corridos*, *cuecas* e *chamamé*, neste caso, interpretados por homens. No prédio há dois salões de meia-água construídos com tijolos vazados e chapas de zinco. No meio há um espaço coberto e que é a sala de baile. Conta com uma *cantina* e mais abaixo há a churrasqueira. Uma fila de álamos é a única sombra em uma época do ano que se caracteriza pela seca e que tem a maior parte dos dias com o céu diáfano; ao meio-dia as temperaturas podem chegar até os 30°. À meia-noite e meia um homem parou o baile e pediu que fôssemos dormir, já que pela manhã deveríamos estar descansados para realizar a *procesión*. Ninguém se queixou, pelo menos não falaram nada em voz alta.

A Virgem de Lourdes, supostamente trazida de Buenos Aires há 50 anos, de cor celeste e branca, foi tirada de seu lugar, acima e no centro da capela, e posta em uma tábua para ser levada. Na capela também há outras imagens menores de santos, muitas delas trazidas do Chile.¹⁰⁷ A capela esteve aberta durante toda a noite.

A uns poucos quilômetros dali existe um posto de *veranada*, que também funciona como armazém durante o verão, de um habitante de La Matancilla de sobrenome Sepúlveda. Em 2003, no mesmo 10 de fevereiro, também houve baile toda a noite, quando ali parou a cavalgada de Huingan-Có. À diferença daquela de Tricao Malal, esta cavalgada era um empreendimento turístico. Consiste em sair a cavalo de Huingan-Có, cavalgar por três dias atravessando localidades e vales intermontanos entre a Cordilheira de Los Andes e a do Vento, até chegar a Ailenco para a festa de Lourdes. Diferencia-se substancialmente da cavalgada que vem do Tricao Malal, porque seus cavaleiros são originários da região ou pelo menos parentes ou amigos dos veraneadores. Não pagaram a nenhum organizador para chegarem a cavalo até Ailenco.

Como às 10 da manhã a Virgem fora retirada do altar, as pessoas a seguiram cantando, acompanhadas por um violão, até perto da ponte de entrada. Renzo, o sacerdote de Tricao Malal e mais dois missionários de Chos Malal a guiavam. Surgiu, então, ao alto, a cavalgada de Huingan-Có. Gritando, desceram e enfrentaram os de Ailenco. Estiveram cantando uma

(Favaro, 1999:23).

¹⁰⁷ A imagem e o início da festa são atribuídos à família Urrutia de Aguas Calientes, de quem já falei em capítulos anteriores. Alguns dizem que a Virgem também foi trazida do Chile e não de Buenos Aires. Destaca-se o fato de que os habitantes declaram que algumas imagens são trazidas do Chile. Na região, o chileno tem um estatuto de hierarquia.

meia hora. Depois, dirigiram-se a um Calvário que há em uma elevação. Ali, um dos sacerdotes referiu-se ao fato de que esta festa já tinha mais de 40 anos; e recordou os anteriores missionários que estiveram na região: Gardín, Carbajal, Ceferino, Pedro (que a esta altura já o tinham trasladado) e outros. Depois inclinou-se e celebrou a missa; realizaram-se batismos e confissões. Nem todos os peregrinos prestaram atenção; muitos mantiveram-se reunidos em torno de fogões, tomando chimarrão ou em diferentes atividades.

Os da cavalgada de Huingan-Có comeram, carregaram suas coisas em caminhonetes que estavam em apoio logístico (os cavalos e montarias eram alugados a *crianceros* dali, assim que os deixavam) e se foram. Isto gerou problemas para o ano seguinte.

Logo depois da missa, realizou-se o *asado popular*: sopa, empada e assado; havia oito bois entregues em *mandas*. Todos diziam que ia sobrar para os dois dias de festa. Comentei sobre isto com uma pessoa, e me disse que era bom que assim fosse, *asi la gente se va contenta*.

Depois da comida, começou o jogo. Tomou-se bebida alcoólica em todos os momentos e logo uma grande maioria dos concorrentes estava bêbada. Também havia baile em dois lugares, um no mesmo lugar de ontem à noite e outro um pouquinho mais abaixo, realizado por um cantor que, com violão e voz, cantava *cuecas e valsitos*.¹⁰⁸ Ao lado jogava-se tava por \$2 a tiragem, perto dali havia muitos homens ajoelhados em círculo sobre um poncho jogando dados, também por dinheiro. Rifou-se um bode e um boi. Como é costume nessas festas, as bebidas são vendidas, ao contrário da comida, que é gratuita.¹⁰⁹ Isto continuou por toda a tarde, até que à noite se voltou a comer e a dançar no lugar central. A rigor, houve assado para quem o desejasse por toda a tarde mas nem tanto, já que alguém sempre cuidava do fogo (indispensável também para esquentar a água para o chimarrão) e da carne. À noite, enquanto se dançava, alguns também foram à capela para orar ou despedir-se da Virgem, se já estivessem indo embora. A maioria dos presentes era homem. A festa se caracteriza por ser pequena e a maior parte dos assistentes ser de conhecidos entre si. No dia seguinte, houve corridas de cavalos, para as quais as apostas são de um valor muito maior.

A festa de Ailenco, celebrada em fevereiro do 2004, foi mais conflituosa, e isto devido à pressão exercida para explorá-la turisticamente. Como vimos, Ailenco está no calendário

¹⁰⁸ Nos dois anos que assisti a esta festa, nunca vi atuarem *cantoras*. Só em 2004, quando foi levada uma *cantora* para o rodeio de Huingan-Có, como uma atração turística.

¹⁰⁹ As bebidas não são produzidas pelos *crianceros*, elas devem ser compradas no mercado; mas os animais não. O animal, em um sentido econômico mercantil, não custa nada, só horas de trabalho humano. O *criancero* não faz melhorias das raças animais, os pastos são pradarias naturais, e ele só gasta um pouco de dinheiro para realizar alguns banhos contra a sarna. Isto não significa que se o *criancero* estiver interessado ele não venda esses animais a comerciantes, açougueiros da cidade etc.

oficial de festas populares e é, desta forma, um atrativo turístico a mais. Mas isto não foi uma decisão dos organizadores da festa, mas sim dos representantes da Secretaria de Turismo da província. O conflito foi gerado na festa de 2003. Como vimos, os turistas da cavalgada de Huingan-Có tinham comido antes de o *asado popular* estar na hora de ser servido e rapidamente se foram. Não ficaram para *compartir*. Os organizadores da cavalgada queriam que quando chegasse o rodeio já estivesse preparada a comida. Isto foi observado pelos organizadores da festa como algo inconcebível, já que a comida (que em realidade são animais de *mandas*) está para *atender* e *compartir* com todos os da *procesión*, não só os turistas.¹¹⁰ Por exemplo, desgostou-os que em 2003 os do rodeio tirassem empadas antes que fossem servidas a todos.

Mabel dizia-me que existe uma diferença entre o *turista* e *el que es de afuera* e chega de visita; e que *antes no había turistas*. Quando vinha alguma pessoa que não era da região, ela era atendida, mas da forma e no tempo deles. Ao contrário, o turista *exige*, quer ter tudo preparado.¹¹¹ Em Huingan-Có, vendia-se um pacote turístico supondo-se que Ailnco estava esperando especialmente por eles e como turistas. Na realidade, Ailnco não os espera especialmente, e o atendimento que recebem é como o de qualquer peregrino. Isto gera queixa dos turistas. Também estavam zangados porque em Huingan-Có dizem que vêm por motivos religiosos, mas *no hacen ningún sacrificio*. Outras pessoas preparam os cavalos, nunca dormem ao ar livre, as camas têm que estar bem arrumadas e preparadas. De todas as maneiras, o município de Varvarco sofria pressões por parte dos habitantes. Caso se negassem a dar apoio aos da cavalgada, isto implicava menos dinheiro para os habitantes. Em 2003, em Varvarco, o recebimento (fundamentalmente preparar o jantar e o café da manhã dos turistas) foi organizado por grupos de pais da escola. Arrecadaram \$1200, o que foi uma importante ajuda para a viagem a Buenos Aires, à escola do grupo ADELAF, como vimos no capítulo I, que fazem os formandos que terminam a escola primária. Se o município não os aceitasse para dormir, teriam que parar em outra localidade ou posto de algum *criancero* e esse dinheiro iria faltar.

¹¹⁰ Às vezes as *mandas* ficam um pouco camufladas sob o conceito de *donación* de animais, supostamente feitas com o único fim de que a festa se realize. É bom esclarecer que da mesma forma que em Las Ovejas uma *manda* também pode implicar não uma doação, mas sim um sacrifício, como um morador que foi caminhando desde Andacollo até Ailnco, quase 100km, como se fosse uma espécie de *manda*, pois considerava que *tenha um dano*, ou seja, que alguém tinha feito uma bruxaria contra ele.

¹¹¹ Note a similitude da frase com a que vimos no capítulo II: antes de chegar a Gendarmería não havia nem argentinos nem chilenos, e não havia contrabando, só comercialização ou troca. Estamos diante de um novo conceito imposto pelo Estado (o turismo, o turista) perante o qual os habitantes o estão negociando e ressignificando em um novo processo de invenção cultural.

Neste caso, os organizadores de Ailenco sentiam-se apoiados pela Igreja. O comentário em Varvarco era que os organizadores de Huingan-Có haviam falado com o bispo que, comentava-se, lhes respondeu que não lhe interessava desenvolver a festa turisticamente. Os de Huingan-Có lhe disseram que com o turismo atrairiam mais gente, mas o bispo falou que não lhe interessava a quantidade e sim a qualidade. Os organizadores da festa de Ailenco e muitos da de Varvarco diziam que não queriam que a festa se transformasse em algo tão mercantilizado como em Las Ovejas. Por isso, eles centraram o seu discurso em 2004, com a idéia principal de que *nada cambie*, que não se torne *comercial* como a de Las Ovejas, que a cavalgada do Huingan-Có não vá para Ailenco, e que algumas mudanças que já vinham acontecendo em anos anteriores, como a *procesión* pela manhã, volte a realizar-se à tarde.¹¹²

Diziam que a festa de Las Ovejas *no era como antes*, porque devido a tanta concorrência *no se atiende bien a las personas*; que era tão grande que não podiam dar de comer a todos. Isto era visto como um grave inconveniente.¹¹³ Com Tono, que também tem uma *veranada* em Aguas Calientes, estivemos falando sobre isso. Contei-lhe que a festa de Las Ovejas era evidentemente maior que a de Ailenco, que vão peregrinos de vários lugares e das cidades, que se instala mais de uma *ramada* e que, além disso, pode haver casas de bailes onde toquem conjuntos musicais provenientes da cidade e se dance. Tono me respondeu que

¹¹² Em outros contextos nos quais as festas são vistas como perdendo autenticidade devido ao comércio, Oehmichen assinala como é notável o empenho por estabelecer as diferenças entre Iztapalapa e Culhuacán: em ambas se representa a paixão de Cristo, atividade que é mais antiga em Iztapalapa, mas que, segundo a versão dos culhuacaneses, se encontra muito comercializada (1992:34). Rodriguez, ao analisar a festa de Santiago e a de Santa Ana em Taos, New Mexico, diz que *whereas the fiesta's critics as well as most sympathizers believe its origin and past to be more religious than its degenerate present, in reality the event was invented for the explicit purpose of promoting business on the plaza* (1998:53).

¹¹³ Para dar outro exemplo da importância que tem o *compartir* a comida nessas ocasiões, em 31 de janeiro festeja-se em Varvarco San Juan Bosco, patrono da capela da localidade. É uma festa muito pequena, pois a maioria da população é evangélica. Em 2004, uns missionários chegados de Buenos Aires ajudaram na organização. Esta festa está mais de acordo com o clero, porque não existem *mandas*, por exemplo. Embora a festa termine com um *asado popular*, fica claro que os animais carneados são simplesmente doações, e ninguém se refere à imagem de Dom Bosco como milagrosa. A imagem de Dom Bosco é um pouco forte para a sensibilidade de um antropólogo: vestido de sacerdote, com túnica negra, jaz aos seus pés um índio semidesnudo, com uma cabeleira, tiara na testa e uma cruz. De pé, entre o índio e o sacerdote, um jovem bem penteado, de terno e com uma Bíblia. Entretanto, Oscar, um dos colaboradores da igreja não se referiu a nada disso. Em seu lugar, e enquanto a limpava e lhe tirava a terra – algo não muito fácil de fazer em um lugar onde todos estamos cheios de terra e pó devido à secura do clima e ao vento constante – contou-me que Dom Bosco tinha criado escolas e oficinas e educado a juventude, a quem ensinava diferentes ofícios. Da festa participou o sacerdote de Andacollo e duas irmãs, assim como alguns membros da *comisión* de Las Ovejas. No momento do *asado popular*, a frequência visivelmente duplicou, inclusive, com algumas pessoas reconhecidas como evangélicas. Ninguém se aborreceu com isso, e até pareceu correto que alguém que não pertença à Igreja não assista à celebração propriamente dita do santo. Mas segundo a concepção da gente de lá não era correto não *compartir* a comida. No dia seguinte, várias pessoas me agradeceram *por compartir* com eles a festa de San Juan Bosco. Entretanto, *los de afuera* às vezes entendem essas condutas como hipócritas, como não estando comprometidos com a Igreja, mas aproveitando-se dela só para ir comer gratuitamente.

não gostaria de participar de uma festa maior que a de Ailincó, onde todos são conhecidos; e que nem ele nem ninguém ali imaginava um verão sem esta festa.

Por este motivo, o verão de 2004 foi complicado para o prefeito de Varvarco. Por seu cargo governamental estava comprometido com o partido e com os delineamentos esboçados para Neuquén. Mas ao mesmo tempo era filho da principal organizadora da festa. Por isso, ficou entre dois interesses contrapostos (os familiares e os políticos). Viu-se no meio da disputa entre a cavalgada de Huingan-Có e os organizadores da festa.

Quando falamos de desenvolvimento turístico, não nos referimos a capitais exclusivamente privados. Como dissemos, a região é fortemente subvencionada pelo Estado provincial, que é virtualmente o mesmo que o partido político (MPN). O organizador da cavalgada de Huingan-Có não era exatamente um particular, mas sim o prefeito de Huingan-Có, e muito próximo ao governador.¹¹⁴

Finalmente, o município de Varvarco apoiou a cavalgada. Na segunda-feira, 9 de fevereiro, ela chegou ao povoado. Um particular alugou-lhes um prédio para guardarem os cavalos que eram, em sua maioria, e como as cilhas, de *crianceros* de La Matancilla. Uma *cantora* paga pelos organizadores cantou na chegada, e se dançou *cueca* por um momento. Um animador conduzia o evento. Num certo instante, o prefeito de Varvarco aproximou-se do camarote e se referiram a ele, agradecendo-lhe a hospitalidade. Logo se seguiu o jantar na escola, organizado este ano pelos pais dos meninos de Varvarco que cursam a escola secundária em Andacollo. Depois houve baile.

Acompanhei a cavalgada até o posto de Sepúlveda, onde ela pernitoiu para no outro dia chegar a Ailincó. A cavalgada era composta por turistas que não pareciam ser totalmente desconhecidos dos organizadores. Além disso, havia o pessoal do COPADE, *crianceros* jovens que eram da região e serviam de apoio (selando os cavalos, fiscalizando para que a cilha se mantivesse firme etc.), o pessoal da Secretaria de Turismo da província – alguns a cavalo e outros em veículo (havia alguns pequenos coletivos de apoio) – e dois policiais a cavalo. Se alguém se cansava muito cavalgando, podia seguir nos coletivos. Cobriam o evento dois cinegrafistas, um de um canal provincial e outro de cobertura nacional, de Buenos Aires.

¹¹⁴ Este tipo de conexão entre desenvolvimento econômico e política de Estado é muito comum na Patagônia e, inclusive, se dá em casos de maior envergadura. Hernán Vidal assinala que a exploração da jazida carbonífera de Río Turbio começou na década de 1940 como resultado de uma ação direta do Estado argentino em resposta à crescente demanda energética gerada pelo desenvolvimento industrial substitutivo e, em especial, ao aparelho industrial militar. As condições de isolamento e monoprodução e a integração de Estado e empresa em uma só permitiram a esta empresa estatal assumir em Río Turbio as funções políticas, econômicas e sociais fundamentais. Seu poder para definir ou controlar virtualmente todos os aspectos da vida social do enclave colaborou para o desgaste dos espaços privados, inibindo a formação da sociedade civil (2000:187).

No total eram 80 pessoas, turistas a metade delas; alguns de *centros criollos*, amantes dos cavalos e de cavalgar, pessoas que em determinado momento tinham estado na região a trabalho, eram conhecidos dos organizadores etc.

O percurso foi mais ou menos o do roteiro, com alguns trechos de caminho para cavalos. Fizemos várias paradas, onde nos deram água e tortas fritas, assado frio; em Águas Calientes, em um pequeno centro de águas termais, almoçamos. A *cantora* alegrava o ambiente. Às 18h chegamos ao posto de Sepúlveda. Ali acampamos. Foi oferecida comida e realizou-se um baile dentro de um curral, caracterizado pela falta de mulheres. A maioria das mulheres que havia ou era esposa de alguém ou era muito jovem, de não mais de 11 ou 12 anos de idade. Bebeu-se cerveja e vinho o tempo todo. Nem todos acamparam e muitos dormiram ao ar livre, com o colchão e as *pilchas del recado*. Um moço vinha de Neuquén em bicicleta e também acompanhou a cavalgada.

Na manhã seguinte, cada um tomou o café da manhã por sua conta. Também se seguiu cantando e dançando um pouco. Aproximadamente às 11h saíram na direção da capela, umas duas colinas adiante, não mais do que 3km abaixo. Um pouco antes colocaram carne em dois grandes fornos de latão, que foram carregados em uma caminhonete e levados à capela. Ali se juntou ao resto do assado.

Eu fui um pouco antes caminhando até a capela. A sensação geral é a de que todos estavam muito contentes com a cavalgada e maravilhados pela paisagem e pelo grau da aventura; mas ninguém tinha idéia da festa de Ailenco, não era isso o importante para ninguém.

A cavalgada de Huingan-Có chegou à capela de Ailenco ignorada totalmente pelos presentes. Diferente do ano passado, desceu da colina e ninguém foi recebê-la. Nesse momento, muitos estavam rezando e outros jogando tava. Quando os cavaleiros chegaram, colocaram-se ao redor dos presentes e ficaram um momento ali. No dia anterior, tinha chegado a cavalgada de Tricao Malal. Tono me disse explicitamente (e certamente me disse isso para ressaltar o contraste com a cavalgada de Huingan-Có) que nem sequer os esperaram quando viram os de Tricao Malal descendo o vale. Imediatamente tiraram a Virgem e os foram receber.

Os da cavalgada de Huingan-Có acharam que a *procesión* se realizaria pela manhã. Ao contrário disso, a *procesión* e a missa começaram às 16h. Em algum momento, um dos sacerdotes esclareceu o público que a razão de se realizarem os eventos nos anos anteriores pela manhã justamente os organizadores da festa não podiam participar, pois a essa hora eles estavam nos preparativos da comida do meio-dia. Esta mudança de horário fez com que a

cavalgada de Huingan-Có se visse obrigada a ficar até a tarde, uma vez terminada a *procesión*.

Ao meio-dia comemos assado (de cabra e de vaca), empadas e sopa. A bebida, como sempre, era cobrada: cerveja ou refrigerante \$3. Desta vez mataram quatro bois. Às 16h parou o jogo e começou a *procesión* até o Calvário. Participaram o sacerdote de Tricao Malal, o de Andacollo e as duas monjas que ali estavam, e o Bispo de Neuquén, que caminharam conosco; alguns fizeram o trajeto descalços. Os canais de TV também filmaram. Logo se seguiram os jogos de azar e o baile, a cargo dos mesmos que serviram de músicos para a missa. Durou até as 3h da madrugada.

No dia seguinte, às 15h todos começaram a subir para um patamar mais alto. Uma vez acima, no trecho de um caminho, estacionou uma fila de automóveis, formaram-se diferentes grupos de cavaleiros em vários lugares e alguns grupos com mulas carregadas de famílias que já voltavam para Tricao Malal. Começaram as corridas de cavalos: dois cavaleiros que têm cavalos de corrida (podem ser os seus donos ou só os jóqueis de um cavalo que é de outro) selam um acordo para correr. Simultaneamente se realizam apostas entre as pessoas, das quais os cavaleiros e os donos dos cavalos também participam. Um dos que realizam a aposta é o próprio cavaleiro daquele cavalo, que mostra de \$20 a \$50 para quem deseje apostar em seu adversário. Tudo parece ser muito informal. Não existe sinal de largada. Começam a correr ao mesmo tempo um par de vezes, até que decidem iniciar de fato a disputa. Isto pode ser abortado várias vezes. Estas corridas chegam a durar até vários dias, e o limite parece ser o dinheiro que os apostadores têm. Com este evento, dá-se por finalizada a festa de Ailenco em honra à Virgem de Lourdes.

A seguir, falaremos dos que não participam das festas: evangélicos e pentecostais.

Intolerância e cooperação evangélica

Durante a década de 1980, começou a ser gerada uma abertura no campo da oferta religiosa na região. No momento de minha estadia em Las Ovejas, existiam três Igrejas: Católica Apostólica Romana, Evangélica Quadrangular e Pentecostal Unida, esta de chegada mais recente e com poucos adeptos. Estes dois últimos cultos proclamam contra a festa e descrêem do poder dos santos e da Virgem Maria. Em Varvarco e em La Matancilla, os evangélicos são a maioria. Entretanto, carecem do prestígio que têm os católicos e que são de fato os que têm o controle político de tais localidades. Embora não façamos um estudo em

profundidade destes grupos, assinalaremos a sua existência a partir de algumas trajetórias de vida e assinalaremos algumas modificações que produziram no campo religioso.

Há aproximadamente 20 anos a igreja evangélica Quadrangular tem presença em Las Ovejas. Em princípio, começaram pastores de fora; mas o líder local apareceu quando Mirta teve uma briga com os membros da Igreja Católica, à qual pertencia, e trocou de culto. O atual pastor é parente desta pioneira, vive na localidade e é suboficial reformado da polícia. A igreja é composta por 40 ou 50 pessoas fixas e outras 150 com frequência descontínua.

Tino é um dos membros. Filho de um imigrante polonês de origem judaica e de mãe *criolla* nativa da região e católica, nasceu em Andacollo em 1940. Tem cinco irmãos, mas nenhum deles ficou na região. Seu pai nunca deu orientação religiosa judaica a nenhum deles.

Desde muito jovem teve que se encarregar do comércio de seu pai, pois este adoeceu, e seus irmãos partiram para estudar em diferentes cidades do país. Embora não tenha podido manter o empreendimento, continuou com outros comércios nos quais teve melhor sorte.

Conheceu Tina e se casaram há 40 anos, em uma festa de São Sebastião. Ela também é da região e, diferente de Tino, de tradição católica. Mudaram-se para Las Ovejas e há 15 anos Tino trabalha no hospital, atividade que mantém junto com casas para alugar. É também um entusiasta das plantas, e é especialmente dedicado ao conhecimento das ervas medicinais, atividade pela qual vem se tornando cada vez mais conhecido na região. Embora não tenha completado a escola primária, gosta de escrever, especialmente poesia; e ganhou alguns concursos provinciais.

Há 15 anos começou a participar do *culto*. Pensa que as pessoas se sentem inferiores perante Deus e, por isso, procuram um intermediário como São Sebastião para que ele cumpra os seus pedidos. Mas para Tino os evangélicos não necessitam de intermediários: eles falam diretamente com Deus. Ao mesmo tempo, parece-lhe bom que existam várias Igrejas, assim como há vários santos.

Tolera que Tina, que não quer assistir ao *culto* mas tampouco está contente com os católicos, guarde uma imagem de Ceferino Namuncurá.¹¹⁵ Sua devoção nasceu quando uma vez seu filho estava fazendo corpo mole em um caminho e em vez da primeira caminhonete tomou a segunda. A primeira caiu. Seu filho retornou ao lugar do acidente e encontrou uma imagem de Ceferino. Então, ela comprou uma grande e a tem em seu dormitório. Quando

¹¹⁵ Ceferino é um descendente direto de Calfulcura. Um dos filhos de Manuel Namuncurá, sucessor de Calfulcura. Quando Manuel ofereceu a rendição ao governo argentino em 1897, solicitou a educação de Ceferino aos Salesianos, então encarregados de evangelizar a Patagônia, recentemente conquistada pelo governo argentino. É um selvagem que aceita a fé cristã, mostrando que “tem humanidade”. Uma vez morto, foi

Tino se tornou evangélico, exigiu que tirasse o santo dali. Ela não fez conta, colocou-o sobre o guarda-roupa e, quando queria lhe pedir algo, o levava ao quintal e acendia para ele uma vela. Depois, Tino foi ficando mais condescendente com ela.

Tino considera que o culto evangélico dá mais possibilidades de participação. Se a gente quer ficar calado, fica. Mas se alguém deseja preparar um tema e o desenvolve, entra na lista e expõe suas opiniões em público. Se não for correto o que se diz, sempre lá estará o pastor para corrigir.

Tito, o melhor amigo de Tino, é católico da Renovação Carismática e vive em Chos Malal. Quando o visita, assiste ao *culto*, da mesma maneira que Tino quando viaja para Chos Malal o acompanha às reuniões dos carismáticos.¹¹⁶ Evangélicos e carismáticos têm várias coisas em comum, pelo menos na percepção de ambos os amigos. Por exemplo, quanto à *imposición de las manos*, prática de ambas as igrejas. Tino nunca desmaiou durante este ato. Tito sim, mas em uma igreja evangélica, enquanto assistia a um culto de uma pastora que era sua amiga.

Para eles, também são importantes as ações curativas (os dois possuem amplos conhecimentos sobre ervas medicinais). Tino considera que os evangélicos curaram mais alcoólicos que os médicos. Mas as curas não são só do corpo. Uma vez levaram uma garota que se contorcia e não queria entrar de jeito nenhum na igreja. Os pais a sujeitaram e a fizeram entrar. Dentro, arrastava-se e punha a língua de fora como uma serpente. O pastor lhe dizia que em nome de Deus a curaria. Ela respondia que não queria o nome de Deus, que pertencia ao diabo. Causou a Tino grande impressão que dentro de uma igreja alguém dissesse isto. Finalmente, a garota pôde sair dessa situação, e hoje está casada e com filhos.

Tino não sente que a população os discrimine. Os pastores sempre foram locais e das famílias consideradas numerosas; membros destas que migraram para Neuquén e voltaram. Além disso, há muitos anos que estão ali e crescem muito lentamente, sem realizarem *grandes fastuosidades de dinero*, algo que as pessoas criticam muito.

A trajetória de Tino é um exemplo de como estes novos cultos influem nos habitantes da região. A Igreja Católica é caracterizada por uma organização administrativa complexa, com um grupo de clérigos profissionais, uma literatura elaborada que oficializa uma interpretação das sagradas escrituras e uma sistematização de dogma e doutrina, na qual os

considerado “milagroso” pelos habitantes. Embora não aceite oficialmente pela Igreja Católica (sua beatificação está sendo tramitada no Vaticano), é um dos santos mais importantes na atualidade da região nortepatagônica.

¹¹⁶ Embora não seja o caso de Tino e Tito, também pode ocorrer que alguns católicos assistam aos cultos evangélicos, em geral, com o objetivo de procurar alguma cura em outras localidades onde não são conhecidos e onde possam ocultar-se no anonimato.

seus ministros foram preparados por uma educação religiosa formal. Em contraposição, os cultos evangélicos facilitam o livre acesso da prédica para pessoas sem instrução prévia e lhe outorgam a possibilidade de transformarem-se em atores sociais relevantes para o seu entorno.

Entretanto, até o momento, não podemos afirmar que, como em outros contextos, estes grupos religiosos sejam um foco de surgimento de novas lideranças, mais plurais e independentes do que aquelas geradas pela Igreja Católica; ou que reproduzam o modelo patriarcal, no qual o pastor torna-se patrono de uma clientela religiosa (Bastian, 1997:157). De fato, as lideranças políticas na região aparecem como católicas. É evidente que se tomarmos como exemplo a trajetória de Tino, sua família e próximos, o culto evangélico, além de incentivar a tolerância e o respeito a outros credos, outorga a Tino maiores possibilidades de participação. Assim, esses grupos cristãos não-católicos, que surgiram depois de 1980, ampliaram a oferta religiosa para aqueles que, por algum motivo, não podem ou não querem pertencer à *comisión* e ao catolicismo.

Simultaneamente, as práticas e as opiniões dos evangélicos estão mudando as práticas dos próprios católicos. Uma mulher me contava que foi católica, que depois começou a ir a uma igreja evangélica e que agora queria voltar para a fé católica. Por isso, durante a festa de São Sebastião ia batizar o seu filho de quatro anos. A bisavó do menino, que também estava conosco e que professava a fé católica, disse que os meninos têm que ser batizados logo que nascem, porque se morrerem prematuramente *quedan sin luz*. A mãe do menino, sua neta, respondeu-lhe que ia batizá-lo porque seu filho assim o queria. Neste caso, embora uma mãe queira batizar seu filho na fé católica, não o faz no sentido clássico desta doutrina: logo ao nascer para ser perdoado pelo pecado original e receando a desgraça de que morram antes de serem conscientemente católicos, como em certo sentido pensava sua bisavó, mas sim em um sentido que tem maior relação com as doutrinas protestantes: por vontade própria e autoconsciente de converter-se cristão. Uma vez mais neste caso está sendo valorizada a possibilidade de decidir, uma possibilidade que, em geral, só se atribui aos setores de classe média urbanos, tal qual assinala Giddens:

A number of Westerners, myself included, have rejected the Christian religion and explored instead the religious traditions of the East, particularly Hinduism and Buddhism; others have attempted to revive aspects of pre-Christian paganism and the religion of the goddess. Whether or not such ideas and proclivities become widespread, such a process of selection is not a reawakening of tradition but something new. It is the adoption of tradition as itself a lifestyle decision (1994:78).

Entretanto, passar de um tipo de cristianismo a outro, ou então, continuar com a tradição católica, pode ser também um processo de auto-seleção de uma tradição.

Por outro lado, não se deve pensar que a tolerância à qual nos referimos ao descrever a relação entre Tino, sua mulher e seu amigo carismático seja generalizada. Os habitantes recordam períodos em que a aparição de grupos evangélicos provocou grandes enfrentamentos entre amigos e parentes, quando aconteceram várias destruições de ermidas. Por exemplo, para uma celebração de São Sebastião, uma imagem que tinha sido posta na entrada do povoado e benta pelo bispo apareceu no outro dia jogada na margem de um rio. Embora ninguém possa assegurar quem o fez, a evangélicos de uma localidade vizinha foram acusados.¹¹⁷ De todas as maneiras, nem todas as igrejas evangélicas têm esse conflito com os católicos. O pastor da Igreja Evangélica Quadrangular, freqüentada por Tino, trabalha atualmente na municipalidade de Las Ovejas. Embora descreia do poder de São Sebastião, não lhe é impedido que trabalhe no município em muitos aspectos não-religiosos da festa, como a organização dos eventos noturnos que a municipalidade realiza durante os dias de *novena* no centro do povoado. No entanto, muitos evangélicos e pentecostais ameaçam sair da região durante os dez dias de festa.

Por outro lado, muitos habitantes voltaram-se para os cultos evangélicos e pentecostais justamente porque proíbem as festas, e com isso também o jogo de azar e o álcool. Em La Matancilla, uma boa parte dos habitantes começou a freqüentar algum tipo de igreja evangélica ou pentecostal. Sabina contava-me que passou a ir ao culto porque a curaram da pressão alta. Atribui a cura a Deus mais do que ao pastor. Diz que antes sempre ficava deprimida e tomava muitos remédios e depois caía sobre o fogo dos fogões. Agora já não fica deprimida e pode ir caminhando até Varvarco (a 14km de Matancilla), quando antes não podia. Seu marido e seus filhos não freqüentam o *culto* e sempre discute com seus parentes católicos por causa de temas religiosos.

O pastor da sua igreja é de Varvarco e antes de ser pastor era alcoólatra. Era amigo do marido de Sabina e muitas vezes chegava de noite à casa deles com outras pessoas para beber. Como seu marido também gostava de bebidas, levantava-se e bebiam toda a noite; a comida que havia também a comiam, faltando depois para ela e seus filhos. Segundo Sabina,

¹¹⁷ Os católicos sabem relatar uma série de episódios em que os evangélicos aparecem como símbolo do mal. Por exemplo, uma mulher me contava que a pedra fundamental da capela de Las Ovejas foi roubada pelos evangélicos, e *que pisan sobre ella*. Duas mulheres católicas de El Cholar me contaram sobre uma pessoa muito devota de São Sebastião e de outros santos que foi para a igreja evangélica. Já maior, e a ponto de morrer, não

a virtude deste pastor é justamente que deixou de beber, e já não frequenta festas. Contou-me que seu marido antes festejava Santa Rosa. Matavam uma vaca e faziam dois ou três dias de festa. Sabina atualmente se pergunta que sentido tem fazer semelhante gasto e ter tanto trabalho com isso. Especialmente porque a que mais trabalhava era ela, que passava todos esses dias servindo aos visitantes. Por isso, sente que para ela a festa não traz nenhuma diversão, que nela só os homens se divertem, e conseguiu que já não se comemore mais Santa Rosa em sua casa.

Esta análise da festa como uma despesa também a encontrei em homens que assistem ao culto. Facundo é de La Matancilla e há três anos frequenta em Varvarco a Igreja Pentecostal Unida. Conta-me que antes sempre estava alcoolizado, que gastava todo o dinheiro em festas, em corridas e depois tinha que vender animais. Quando começou a fazer parte do culto, terminou com tudo isso.

A multivocalidade contrastada

Ao referir-se à obra de arte, Gregory Bateson ([1972]1991) assinalava que toda centralização rígida sobre qualquer constelação de termos relacionados destrói no artista o significado mais profundo da obra. Se o quadro versasse só sobre o sexo ou sobre a organização social resultaria fútil. Pelo contrário, uma obra de arte bem elaborada é profunda precisamente porque versa sobre muitas coisas; e versa sobre muitas coisas porque as relações – tanto a interna à obra como a que cria com o espectador – são mais importantes que algum dado identificável. Assim, e como vimos nas declarações de Toren e de Strathern, a relação é primordial e os termos são secundários.

A devoção e a festa de São Sebastião não são uma obra de arte, mas acho que os postulados que expõe Bateson são aplicáveis a este fenômeno. As festas que analisamos mostram facetas de conflito e de harmonia simultaneamente. Max Gluckman ([1958]1987), ao descrever o cenário da inauguração de uma nova ponte na Zululândia, mostrou como grupos de distinta cor estavam divididos e opostos em todos os aspectos, mas mesmo assim se viam forçados a interatuar em esferas de interesse comum, e embora existissem as contradições, os setores em conflito precisavam cooperar. De maneira similar, a tensão entre os clérigos (modernistas por excelência, que tentam que São Sebastião seja um fenômeno exclusivamente religioso, com mínimas vinculações econômicas ou políticas) e os habitantes

podia fazê-lo, ficando em uma agonia constante. Só depois de lhe outorgarem a Santa Unção e de voltar para a Igreja Católica é que pôde morrer e descansar em paz.

devotos que não pertencem à *comisión*, assim como os peregrinos (para quem São Sebastião é um veículo para obterem amparo em face dos poderosos ou das vicissitudes do destino) apresentam diferenças de interesses e valores; mas ambos precisam da cooperação mútua, e até talvez seja esta a razão pela qual, no caso de Las Ovejas, a festa tenha êxito no sentido de que é multitudinária. Ao manifestar distintos propósitos, a festa se faz multivocal e multifuncional. Steil assinala que na festa do Bom Jesus da Lapa:

eram múltiplos os discursos, e que a sua pluralidade era condição e fonte da existência do próprio culto (...). Se havia uma tradição comum que se expressava no culto ao Bom Jesus, havia também diferentes maneiras pelas quais os grupos no santuário se relacionavam com ela (1996:15) (Assim) a romaria não se faz apenas de uma idealização das relações sociais, mas também das diferenças e tensões entre romeiros, moradores e clero (:66). (Dessa forma) a romaria aparece como um vácuo religioso capaz de acomodar a multiplicidade e a pluralidade das experiências de vida trazidas para o santuário por romeiros, moradores e dirigentes clericais (:86).¹¹⁸

É esta polifonia o que faz com que por diversos motivos todos devam participar: os clérigos e o bispo, porque não querem perder o controle da festa; os membros da *comisión*, porque entre outras coisas lhes dá prestígio dentro e fora da localidade participar da organização; os políticos que não querem desperdiçar um fenômeno de massa etc. Mas acima de tudo, todos – ou pelo menos a grande maioria deles – de uma ou outra maneira estão convencidos do poder de São Sebastião. Como este poder versa sobre muitas coisas, é profundo; cria e recria contínuos significados e entrelaçamentos, não só entre diferentes atores e níveis da esfera social, mas também em um mesmo ator social. Vicente tentava obter ganhos políticos e econômicos para a festa e, neste sentido, distanciava-se um pouco dos clérigos e da *comisión*; mas isso não significava que não estivesse convencido dos poderes milagrosos do santo, nem que a ação dos clérigos e dos membros da *comisión* estivesse distante de qualquer interesse. Assim, os sentidos da festa não são só diferentes em distintos setores, mas esta multivocalidade e/ou multifuncionalidade pode dar-se em um mesmo indivíduo simultaneamente.

¹¹⁸ A idéia de multivocalidade é encontrada de forma germinal em Leach: “no contexto da ação ritual, dois indivíduos ou grupos de indivíduos podem aceitar a validade de um conjunto de ações rituais sem concordarem absolutamente a respeito do que se expressa através dessas ações (1993:146). Também em Baumann: “Instead of assuming that ritual are performances of homogeneous congregations or communities, it may be useful to think of them as resources for and used by various constituencies. Just as a constituency comprises a medley of divergent actors and interests converging on one of a limited number of options, so a ritual constituency comprises all those who, for divergent and even mutually exclusive reasons, happen to converge on a particular routinized performance” (:109). Em Nájera Ramirez (1997), também se pode ver um exemplo de expressões multivocais em uma festa popular.

A polifonia e a multifuncionalidade leva-nos também a refletir como “o ator é ligeiramente superado por aquilo que construiu” (Latour, 2002:45). A distinção de santo como protetor e com o qual podem estabelecer contratos não é uma invenção dos habitantes. Foi o próprio clero que instaurou esta crença nos habitantes através dos missionários. Já vimos no capítulo III como Gardín atuou para este tipo de pedidos aos santos. Com o Concílio do Vaticano II a Igreja Católica decidiu trocar de concepção em relação aos santos. O problema é que a primeira construção já tinha tido êxito, resultou útil e por fim adquiriu independência do clero e da Igreja Católica. A invenção (podem ser feitos contratos com o santo) ganhou autonomia em relação ao inventor (o clero), que custa a controlar, na atualidade, a sua própria invenção. Ao mesmo tempo, os camponeses, em vez de serem receptores passivos da dominação ocidental através do cristianismo, passam a ser, pelo menos parcialmente, agentes neste processo (Velho, 2003:2), decidindo que estilo de cristianismo vão adotar.

Por outro lado, o acontecido na festa de Ailenco foi útil para comprovar que o grau de polifonia não é sempre o mesmo. Vimos como ativamente os organizadores desta festa tentaram impedir a multivocalidade, não aceitando que se acrescente essa nova forma de viajar, conhecer e desfrutar o que é o turismo. Talvez um motivo dessa redução do multivocal esteja em relação à quantidade, pois a festa de Ailenco é significativamente menor (e geograficamente de acesso mais difícil) do que a de Las Ovejas. Neste sentido, podemos seguir a máxima funcionalista de que

cuanto más pequeño es el segmento tribal, más compacto es su territorio, más cercanos están sus miembros, más variados y más íntimos son sus vínculos sociales generales y más intenso es su sentimiento de unidad (...). La solidaridad disminuye a medida que ampliamos el círculo de una aldea a las tribus adyacentes¹¹⁹ (Evans-Pritchard, 1992:168).

Dessa maneira, a festa de Ailenco seria uma celebração mais de acordo com a abordagem clássica a este tipo de fenômeno: “celebrados dentro de un asentamiento comunitario, que expresan tradiciones significativas para esa comunidad y que son producidos por y para sus miembros, no para su consumición externa” (Stoeltje [1983]1992:23). Se a festa de Ailenco parece “*mas tradicional*” que a de Las Ovejas não é por uma causa totalmente intrínseca a ambas as festas, pois como assinala Latour, “ninguém nasce tradicional, é uma escolha que se

¹¹⁹ Também Durkheim ao referir-se aos reducidos primitivos australianos: “el grupo se homogeniza intelectual y moralmente, cosa de la que se encuentran raros ejemplos en las sociedades más avanzadas. Todo es común a todos” (1982:5). É verdade também que este sentimento de solidariedade dos pequenos grupos não implica que

faz quando se inova muito” (1997:75). Por isso, esta análise ficaria truncada se não insistíssemos em que este fechamento foi produzido. Os organizadores, ajudados pela Igreja neste caso, ignoraram a cavalgada de Huingan-Có, e esta atitude de rechaço está em relação com o que os organizadores e os *crianceros* da região percebem que está ocorrendo na festa de seus vizinhos de Las Ovejas. Assim, a celebração de 2004 da Virgem de Ailenco teve como um de seus motivos diferenciar-se de Las Ovejas. Como assinala Bauman: “a ritual has been used here to convey a message across a cultural cleavage to others or to an outside public and that this message is concerned quite centrally with reformulating the cleavage between us and them” (1992:98). Desta forma, ambas as festas são ativas e inovadoras – uma tentando cada vez mais ser multitudinária, a outra reagindo e opondo-se a esse movimento. Ambas à sua maneira são uma “living tradition, precisely one that has been able to traverse history (e isto deve ser apreciado como) as a sign of vitality rather than of decadence” (Sahlins, 1999:409). Justamente porque são festas tão similares talvez precisem diferenciar-se. Segundo Marshall Sahlins, “this dialectic of similarity and difference, of convergence of contents and divergence of schemes, is a normal mode of cultural production” (:411).

Emile Durkheim afirmava que os rituais se realizam com a finalidade de revitalizarem determinados períodos coesivos da sociedade, rememorando o que denominava “momentos de criação”, quando os homens estão propensos a aproximarem-se mais intimamente, as reuniões e assembléias são mais freqüentes, as relações mais contínuas, as mudanças de idéias mais ativas. Nessas ocasiões, os ideais são vividos com uma intensidade e exclusividade que se apoderam quase por completo das consciências, excluindo as preocupações egoístas. Os homens têm a impressão de que os tempos se acham completamente próximos e que o ideal se converterá na realidade mesma. Mas Durkheim concluía que tal ilusão não era duradoura, pois essa exaltação é exaustiva. Tão logo o momento crítico passasse, a trama social se afrouxaria, o intercâmbio intelectual e sentimental decairia, e os indivíduos retornariam ao seu nível ordinário. Esses ideais murcham se não forem revigorados periodicamente por meio de cerimônias (1951:235).

Em minha opinião, a diferença está exatamente nesta concepção de criação e conservação. Como registrou Jean Jackson, os antropólogos têm aceito as noções de contato cultural, difusão ou sincretização, mas ainda persiste em nós a idéia subjacente de cultura apoiada em um modelo orgânico, no qual as culturas sobrevivem, morrem ou são assimiladas. Em contraposição, seria melhor considerar os grupos humanos como criando ou

improvisando, mais do que possuindo cultura (1989:138). Enquanto para Durkheim e seus seguidores criação e conservação são dois momentos diferentes – e por isso a única coisa que se pode fazer na cerimônia é rememorar palidamente aqueles momentos de criatividade – talvez seja mais produtivo considerar os processos de inovação/tradição e conflito/harmonia como simultâneos na trama cultural. Isto os faz dinâmicos e profundos a uma só vez, e nos permite abordar como estas festas “sobreviveram” a tempos remotos, porque não caducaram, e como continuam sendo uma prática enraizada na cultura dos habitantes, ao mesmo tempo que foram se integrando aos processos sociais, políticos e econômicos que devem ter atravessado a região e os seus habitantes.

Capítulo V

São Sebastião global. Multilocalidade, peregrinações e milagre

No capítulo anterior, insistimos na multivocalidade e na multifuncionalidade das festas religiosas. Agora analisaremos o problema da multilocalidade. Centraremos-nos em São Sebastião e no fato de que, a partir da convicção em seu poder, seus devotos viajam tanto em busca de seus santuários como levam o santo para onde eles vão. Isto é o que nos faz pensar sobre a importância do multilocal no comportamento festivo e no próprio culto aos santos. Ao referir-se ao Tamunangue, um jogo de danças feito em honra a Santo Antônio de Pádua, na Venezuela, David Guss assinala que ao passar de uma festa estritamente local a ícone da venezuelanidade, a dança tem multiplicado suas audiências (aumentando a multivocalidade) e os lugares de atuação (fazendo-se multilocal) e, com isso, incrementou o alcance de seu diálogo (2000:11). O que quero ressaltar é que ao transladar-se geograficamente um santo, um costume ou uma crença amplia-se o seu sentido, passando a existir talvez alguma relação (não necessariamente nem causal nem única) entre a multilocalidade e a multivocalidade.¹²⁰

São Sebastião como tal excede à localidade de Las Ovejas tanto em distribuição geográfica como em profundidade histórica. Segundo a tradição católica, Sebastián foi um

¹²⁰ Por exemplo, para o caso da aparição da Nossa Senhora, em Piedade dos Gerais, estado de Minas Gerais, Tânia Mara Campos de Almeida (2003) assinala dois processos de fortalecimento da deidade: a) os romeiros vão para Piedade, onde as aparições ocorreram, mas; b) vão também a outros locais, porque a Virgem já não aparece para os meninos videntes somente em Piedade, mas também em outras localidades freqüentadas por eles. Simultaneamente, a autora percebe uma ressemantização de termos clássicos do culto mariano. Assim, “mãe celestial”, em geral associado à idéia de uma mãe severa e ameaçadora, converte-se na imagem de uma mãe doce e protetora. Embora o termo seja o mesmo, ao trocar o seu significado a partir de novos argumentos, ele se

mártir nascido em Narbona, no ano de 256 DC, na Gália meridional. Soldado do exército romano, o imperador Dioclesiano confiou-lhe o comando do primeiro batalhão de seus guardas. Denunciado como cristão, foi condenado a morrer flechado. Foi suposto como morto, mas outros cristãos o resgataram e dele cuidaram. Uma vez recuperado, enfrentou o imperador, recriminando-o pelo castigo. Dioclesiano finalmente ordenou que o matassem a pauladas em 20 de janeiro do 288, data que é considerada a da festa do padroeiro. A iconografia católica o representa como um jovem semidesnudo atado a uma árvore, perfurado por flechas e, em algumas ocasiões, com um capacete romano a seus pés (Azcarate, 1950:1030; Butler, 1965).

A expansão colonial europeia e a simultânea difusão do catolicismo fizeram com que o culto a São Sebastião, entre muitos outros, deixasse de ser um culto regional para difundir-se não só pela Europa, mas também pela América (por exemplo, é o santo padroeiro da cidade do Rio de Janeiro), tomando inumeráveis sentidos e manifestações em cada um dos diferentes lugares onde sua devoção se arraigou. Em capítulos anteriores, vimos como os soldados espanhóis o levaram para o sul do Chile, dali passando para o lado oriental da Cordilheira. Este não foi o único percurso que a deidade europeia realizou, e sua devoção pode ser encontrada em outras latitudes do mundo cristão.

Que a imagem e sua devoção se encontrem em várias localidades e geografias pode ser considerado como parte de seu poder. Abraham, nos últimos anos, dedicou-se a viajar com sua mulher pelo mundo como turista, e me contava com certo assombro que

a donde voy, al santo me lo encuentro. No se si será milagro, será lo que sea, pero yo me lo encuentro; y para mi es muy importante. Tal es así que yo en una época pasé un momento muy difícil. En la cordillera me caí de una barranca, casi voy a parar al río; y en ese momento de miedo que no sabía, que uno se acuerda de la madre, del padre, me acordé de Dios; y en ese momento me acordé del santo; y bueno, ya que dicen que es milagroso...y es así que le prometí que iba a pagar una manda, como se dice ayà (en Neuquén), y si me salvaba bueno... Estuve como 3 horas ahí en ese lugar. Habíamos ido a pescar. Todos se fueron adelante y yo me quedé embarrancado. Cuando volvieron todos, yo sabía que iban a volver por ese lugar, así que cuando volvieron me encontraron y me sacaron con un lazo. De ahí me hice muy devoto al santo. Porque yo realmente sí creo, creo en Dios, y en San Sebastián. Por supuesto fui y pagué la manda. Les yamó la atención que un judío vaya a pagar; y después bueno, por bendición del santo, donde he viajado siempre me lo he encontrado. Cuando estuve en España y fui al Museo del Prado, ahí está por supuesto. El original. Ahí me saqué una foto. Bueno en España San Sebastián está por todos lados, e incluso en Roma también, y donde voy siempre me lo encuentro. El año pasado estuve en Salamanca, y justo lo vi. En México fui a una iglesia en Tasco, que está cerca del

ressemantiza e introduz uma inovação. Mas como o sentido anterior tampouco desaparece, o que se amplia são os sentidos atribuídos à deidade.

DF, y un tipo había hecho mucho dinero. Dios me dio el oro y la plata me dijo, y yo la catedral, la catedral de Tasco la hizo él. El santo no sé como se yama, un santo de ahí de la zona, no me acuerdo el nombre, y se la dedicó a este santo. Pero voy ¿y quien estaba ahí? El santo San Sebastián, porque también lo veneraba a San Sebastián, lo quería a San Sebastián; y así donde voy, en Brasil también, en Perú también, en todos lados, ayí donde voy me lo encuentro. Siempre está presente.

Como em outros casos, a relação de Abraham com São Sebastião é um problema prático: o santo ajudou-o em um mau momento e daí sua fé, sua confiança nele.¹²¹ O interessante do relato de Abraham é que São Sebastião é local, porque tem especial apego pela imagem de Las Ovejas. Mas é simultaneamente global, porque onde quer que se vá sempre se encontra uma imagem sua, ele sempre está presente em sua vida e isto não parece, no relato do Abraham, algo de todo explicável por meio de razões convencionais.

Este relato contrapõe-se aos que analisaremos a seguir, nos quais o caminho é o inverso. Nos próximos casos, verão que é o migrante que, em vez de encontrar-se com o santo, o leva para onde vai e, ao levá-lo, o difunde, gerando a multilocalidade. Para isso, deveremos antes desenvolver como, por que e para onde os fluxos migratórios se efetivaram em Neuquén.

Sebastián, santo dos migrantes do Alto Neuquén

Por volta de 1960, o governo nacional começou a implementação de esboços do tipo desenvolvimentistas que tendiam a promover as indústrias básicas, como a petroquímica, o

¹²¹ Por causa deste tipo de raciocínio, em algumas ocasiões, denominou-se a religiosidade popular de prática. Por exemplo, apoiando-se na obra de Leach, Vessuri expõe o culto aos santos como religião prática: moralista, mas não questionadora; preocupada com a vida aqui na terra e com os problemas que dizem respeito à experiência cotidiana do viver. O foco está na ação e não na crença, e sua preocupação fundamental é a interpretação e a resolução do sofrimento (1971:40). Embora, em princípio, estejamos de acordo com o fato de que a religião para esses grupos é um problema terrestre e um estar no mundo mais do que um problema de moral transcendental, esta forma de exposição típica do funcionalismo estrutural não deixa de ter um certo matiz pejorativo, pois este tipo de religião não é visto como tão avançado ou complexo como a teologia ou a religião das classes médias urbanas. Talvez devêssemos chamar a atenção para o fato de que como o santo resolve “problemas práticos” justamente dá sentido ao cosmos e, assim, excede o pragmático. Shweder assinala que: “in anthropological theory the notion supernatural comes close to meaning null-reference, which if you are positivist, means meta-physical, which in the language of positivism is a synonym for nonsense (...) the meanings that get imposed are assumed to have null-reference, even when, the native is adamant that his ideas about nature and the world are not simply creations or phantoms of mind, but rather conceptions of reality that illuminate experience and take you beyond yourself to reality (1989:118). Parte deste capítulo tenta justamente demonstrar como o culto aos santos é uma experiência sensível que ajuda os seus devotos a confrontarem a vida diária de forma muito concreta. Neste sentido, distanciamo-nos de Durkheim: “todas as religiões, inclusive as mais rudimentares, em um determinado sentido, são espiritualistas, pois os poderes que põem em jogo são, acima de tudo, espirituais e, de outro lado, sua função principal é atuar sobre a vida moral” (1982:391). Em nosso caso, mais que um sentido moral da religião o que existe é uma necessidade prática de solucionar problemas muito concretos da vida diária.

cimento e o aço, entre outras, o que foi realizado com a contribuição de capital externo e com a importação de tecnologia. De acordo com isso, criaram-se nesses anos o que se chamou de “pólos de desenvolvimento”. Um destes foi denominado “região de Comahue” que, entre outras províncias, compreende Neuquén e onde o desenvolvimento se centraria no aproveitamento dos recursos hídricos, turísticos, mineiros, florestais e agrícolas. Desta maneira, a região de confluência dos rios Limay, Neuquén e Negro definia-se como uma área em que existia a maioria dos fatores necessários para a promoção do desenvolvimento equilibrado em uma economia nacional.

Na década de 1960, Neuquén localizava-se entre as províncias mais atrasadas do país, do ponto de vista de seus altos índices de analfabetismo, mortalidade infantil e falta de infraestrutura em moradias, saúde e educação. Ante semelhante déficit, o Estado foi considerado pelos administradores do governo provincial como o agente principal de desenvolvimento, atribuindo-lhe um papel distributivo e planejador. Foi colocada, ao mesmo tempo, a necessidade de transformar a estrutura econômica a partir do desenvolvimento industrial apoiado no aproveitamento dos recursos da região. O eixo de concretização seria a Zona Central da província, a partir da criação dos parques industriais das cidades de Neuquén, Cutral-Có e Zapala. Desta maneira, entre o final dos anos 1950 e durante os anos 1960, o Estado foi considerado de fato o agente principal de desenvolvimento, com o papel distributivo e planejador, traçando como horizonte a integração nacional (Iuorno-González, 1999:200).

Na década de 1970, o Estado provincial interveio como agente de difusão tecnológica, absorvendo e financiando gastos e promovendo cooperativas que tiveram bastante êxito na Zona Norte. Neuquén cresceu mais que a Argentina em seu conjunto devido à utilização de regalías gaseificáveis, petroleiras e hidrelétricas dirigidas ao investimento de infra-estrutura e às políticas sociais. Na mesma década, acolhidas pelo regime de promoção industrial, instalaram-se empresas no eixo Neuquén-Zapala nos itens carpintaria metálica, fábrica de pilhas secas, gases comprimidos, explorações mineiras, moagem de minerais e serrarias. Também se estabeleceram assinaturas vinculadas à exploração agro-pecuária, como frigoríficos, matadouros, empacotadoras, fábrica de elaboração de sucos etc. (Iuorno-González, 1999:216).

Essas políticas desenvolvidas pelo Estado provincial, e sob o exercício do poder dos membros do MPN, fizeram com que entre 1970 e 1980 se produzisse um crescimento substancial da população, devido simultaneamente a uma diminuição da mortalidade infantil e a uma alta taxa de natalidade. Uma taxa de mortalidade infantil, que na década de 1960

superava os 100%, foi reduzida para 41% em 1975 e para 22% em 1987.¹²² Nesse mesmo período, os complexos residenciais cresceram em um ritmo superior ao da população (GESA, 1993:221). Essas ações de desenvolvimento foram executadas sobre a base da estatização do partido político, o que impulsionou o desenvolvimento econômico e social a partir da produção da indiferenciação entre o público e o privado, ao conformar uma burguesia dependente do Estado provincial e do partido político no poder (Favaro-Arias Bucciarelli, 1999:261; Iuorno-González, 1999:200).

Apesar da planificação de todos esses projetos, Neuquén ficou fundamentalmente como uma província exportadora de energia, pois os planos criados pelo COPADE foram sempre adiados e, como vimos no capítulo anterior, também ficaram um pouco divorciados dos interesses da população. Iuorno e González (1999) atribuem as causas do subdesenvolvimento de Neuquén em relação à região pampeana a vários fatores de diferentes níveis, como a situação de mediterraneidade que condiciona geograficamente e restringe a instalação de fábricas que conduzam à transformação agregada aos recursos naturais; a falta de consenso suficiente dos atores envolvidos nesses projetos de industrialização; o predomínio, no âmbito nacional, de interesses políticos e econômicos em relação ao pampa úmido; a necessidade do governo de obter legitimidade a curto prazo, o que finalmente favoreceu que impulsionasse e se preocupasse em desenvolver mais atividades reprodutivas (como saúde, educação e moradia) do que produtivas (tendentes à industrialização, ao desenvolvimento da mineração e à modernização dos setores agro-pecuários).

Além dos êxitos e dos fracassos dos sucessivos governos da província em desenvolver um eixo industrial próprio (e a pressuposição de que isto traria em si mesmo bem-estar à população), o certo é que a Zona Norte ficou relegada no que diz respeito a esses projetos. Como vimos, a fronteira com o Chile foi fechada, terminando a época de auge econômico do gado, entre 1879 e 1930, quando a atividade estava fortemente ligada à demanda de centros e de portos chilenos, favorecida pelas franquias comerciais de ambos os países. Mas por volta de 1930 começam medidas alfandegárias, primeiro pelo Chile e depois pela Argentina que, como vimos, aprofundaram-se na década de 1940 com a implementação da coerção direta por parte da Gendarmaría que exerceu um forte controle fronteiriço. A perda de compradores transandinos conduziu ao aumento dos currais, à sobrecarga dos campos e à deterioração do

¹²² No Álbum Guia Comercial de Rio Negro e Neuquén, que data possivelmente de 1928, consigna-se a existência de três médicos para toda a província. Um deles estava radicado na cidade de Neuquén, e os outros dois em Zapala e San Martín dos Andes, respectivamente. O único hospital ficava em Allen, província de Rio Negro. No Alto Neuquén, somente em 1960 instalou-se um médico em Andacollo, encarregado de atender a toda a região (Fernandez, 1965:42), uma tarefa impossível de ser realizada devido à extensão do território.

solo na Zona Norte. Por outro lado, o pólo de desenvolvimento industrial estava planejado pelo governo provincial para a área central da província. A Zona Norte ficou marginalizada do desenvolvimento neuquino e do fluxo de capitais que privilegiou o eixo Neuquén-Zapala e alguns centros de extração ou produção de energia, como as jazidas petrolíferas e gaseificáveis ou as represas hidrelétricas. No Alto Neuquén não se conseguiu criar mecanismos para absorver a mão-de-obra local, a não ser alguns planos implementados sobre cooperativas de lã. Isto conduziu durante anos ao despovoamento, deixando como resultado uma zona internamente desarticulada e escassamente vinculada ao resto da província.

Esta situação produziu um processo migratório do norte para o centro da província e um desmesurado crescimento da Zona Central em detrimento do interior da província. Em 1991, a população de Neuquén era de 388.980 habitantes, dos quais 70% se concentravam nos departamentos de Confluência (onde se situa a capital da província) e em Zapala; por sua vez, o primeiro departamento concentrava 80% da atividade econômica (Árias Bucciarelli, 1999:49). Assim, a província reproduziu o país, no sentido de ter criado um crescimento exacerbado de sua capital em detrimento de seu interior. A cidade de Neuquén é para a província o que Buenos Aires é para o país.¹²³

A migração e o despovoamento da Zona Norte estão presentes na memória dos habitantes. Concretamente, em Las Ovejas, produziu-se certa concentração da posse da terra, pois da população, ao migrarem, uns poucos compraram os campos e ficaram com a propriedade dos que se foram.¹²⁴ Um dos principais apropriadores de terras foi Alberto que, em seus últimos anos de vida, se radicou em Chos Malal até o ano de sua morte, em 2001:

Alberto – Claro, y ahora, todos esos alambrados que hay son míos (algo no muy común ya que los crianceros no acostumbran a delimitar sus tierras por medio de alambrado), donde estuvo primero, en los álamos, más abajo que hay, ahí fue la primer casa que tuvimos.

R – ¿Ud nació allí?

A – Claro, y después compré ya las tierras. Tenía negocio antes ahí.

R – ¿También tenía negocio?

A – El negocio que lo terminé el año pasado nomás. Porque ya se estaba acabando todo, se había ido abajo, y yo empecé ahí aya en la quinta. Ahí tenía el pedazo de terreno, y después comencé a comprarle a los que se iban pa abajo, para Cutral-Có, para Neuquén, se desparramó toda, no quedaba ahí casi gente.

R – ¿Y Ud. le compraba la tierra?

¹²³ Esta é uma tendência que se foi intensificando ao longo de todo o século XX. O censo de 1895 revela um fenômeno contrário ao atual: do total do então Território Nacional só 903 habitantes estavam radicados em pequenos centros urbanos e os restantes 13.614 disseminados na zona rural (GESA,1993:59).

¹²⁴ Recordemos que parte desta vazão pode também ter sido produto da expulsão de ocupantes chilenos que foram perseguidos pela Gendarmería, como vimos no capítulo I.

A – Claro yo le compraba. La veranada porque la tierra e la compré al fisco. Pero no me dieron nunca los títulos, total que se perdió todo eso.

Alberto combinou o comércio com a atividade pecuária. Quando as famílias migravam *para abajo*, ou seja, desciam a Cordilheira para dirigir-se à Zona Central, no planalto onde estão as cidades de Zapala, Cutral-Có e Neuquén, Alberto comprava-lhes as terras, embora nunca tenha conseguido os títulos de propriedade, uma coisa muito habitual na província. Esta talvez seja uma das razões pelas quais, na atualidade, não encontremos na região situações importantes de latifúndios, sistema de patronagem etc., mas sim uma quantidade de minilafundiários camponeses que em sua maioria não são proprietários, porém utilizam terras fiscais, as quais nos departamentos Minas e Chos Malal superam os 86% das respectivas superfícies (GESA, 1993:8).

Este processo migratório norte-centro, rural-urbano manifesta-se hoje em dia durante a celebração da festa de São Sebastião em Las Ovejas. De certa maneira, a festa restitui laços de vizinhança e de parentesco com aqueles habitantes e descendentes que, por razões econômicas, tiveram que migrar para as cidades. Por isso, muitos dos celebrantes em Las Ovejas são parentes de habitantes que têm migrado para Chos Malal, Zapala, Cutral-Có e Neuquén.¹²⁵ A seguir, apresentaremos vários casos de migrantes e de devotos. A partir de suas trajetórias de vida, mostraremos como se viram obrigados a migrar e como em geral suas condições de vida melhoraram com tal decisão. Mas também observaremos como, a partir de suas perspectivas, São Sebastião teve muito a ver com a sorte que cada um deles teve como migrante. Assim, o processo de multilocalidade se dá, pelo menos em uma de suas variantes, devido à própria multilocalidade de seus devotos que para onde vão levam o seu santo, difundindo-o e alegrando-o.

Rafael

Nasceu em Bela Vista, a 10km de Las Ovejas. Aos 16 anos de idade saiu do campo onde vivia sua família e foi trabalhar em diversas cidades e lugares do país. Terminou incorporando-se à polícia da província de Neuquén, da qual se aposentou há 12 anos. Atualmente vive com sua esposa e filhos na cidade de Chos Malal.

¹²⁵ Situação semelhante quanto a este aspecto é assinalada por Flavia Pires no caso da festa de São Sebastião, em Catingueira. refere-se aos “*filhos ausentes*, cuja grande maioria é composta de católicos, filhos da terra que emigraram para grandes cidades e *venceram na vida*. A festa é o momento em que eles voltam para reverem os parentes, pagarem promessa ao santo e se divertirem” (2004:66).

É um profundo devoto de São Sebastião. Sua casa está cheia de imagens do santo em vários lugares do living, tem decalques na caminhonete e, inclusive, construiu uma ermida no pátio de sua casa. Além disso, edificou outras duas nas margens dos caminhos, como em geral é hábito fazer. Uma delas fica em Las Ovejas e é conhecida como a *gruta*.¹²⁶ Como vimos no capítulo anterior, a fama desta ermida está no fato de que para ali se costuma levar a imagem de São Sebastião durante a *procesión* de 20 de janeiro em Las Ovejas. Rafael construiu essa ermida em agradecimento a um milagre concedido pelo santo.

Sempre foi devoto, mas em 1978 algo intensificou sua fé. Houve um acidente em Las Ovejas, e seu pai foi um dos afetados. Devido à gravidade do seu estado, trasladaram-no de Las Ovejas ao hospital de Chos Malal. Rafael estava então trabalhando em Piedra del Aguila, ao sul da província de Neuquén. Imediatamente viajou de uma ponta a outra da província até Chos Malal para ver seu pai. Quando chegou ao hospital, o médico que o atendia disse a Rafael que *a ese viejo lo dejamos para que muera, porque no se salva*, referindo-se a seu pai. Rafael ficou impressionado com a despreocupação que o médico demonstrava pela gravidade do estado de seu pai. Então, *lo mire a mi papá, entonces ahí nomás le dije a San Sebastián que si me lo curaba lo iba a colocar en una barranca*, querendo dizer que construiria para ele uma ermida. Contra a vontade dos médicos, Rafael retirou seu pai do hospital e viajou com ele até a cidade de Zapala em uma caminhonete que um amigo lhe emprestara. Ali conseguiu que uma ambulância de Vialidad o trasladasse até Neuquén. Uma vez no hospital desta cidade, que é o de mais alto nível com que conta a província, Rafael cuidou de seu pai durante um mês. Finalmente ele se recuperou; hoje seu pai tem mais de 90 anos e vive em seu campo de Bela Vista. Rafael considerou que o restabelecimento de seu pai se deveu à intercessão de São Sebastião. Por isso, imediatamente começou a construir a *gruta*. Tempos

¹²⁶ Esclareçamos que as formas de culto e celebração que encontrei na província de Neuquén são quatro e não excludentes entre si. Uma delas é muito pessoal e consiste em ter uma imagem ou uma estampa do santo, em geral no próprio quarto do devoto, que lhe faz pedidos, *le hace novenas* etc. Outro tipo de culto é o que é realizado em inumeráveis ermidas de tamanhos variáveis que se vêem nas laterais de caminhos e rotas da província. Dentro da ermida costuma-se deixar imagens ou estampas do santo, rosários e velas acesas. Uma pessoa ou família determinada encarrega-se de construir e de manter a ermida que, por estar situada à beira do caminho, acha-se à disposição dos viandantes que desejem deixar suas oferendas. Outra é nos lares, quando no dia 20 de janeiro as famílias devotas rezam o rosário durante toda a noite acompanhadas por visitantes, que contribuem com comida e velas. Isto não é comum em Las Ovejas, mas sim no centro da província, em cidades como Zapala, Cutral-Có ou Chos Malal, como veremos mais adiante. Mais delimitadas geograficamente encontram-se as celebrações públicas, nas quais se destaca a festa do padroeiro, em 20 de janeiro, em Las Ovejas, embora não seja a única em território neuquino. Por último, existe um anexo: o denominado *veinte chico*. Aquele que por algum motivo não pôde render o culto ao santo ou saldar sua promessa em 20 de janeiro conta com uma espécie de “prorrogação” em 20 de março, a qual se realiza nos lares (sacrificando um animal e convidando os vizinhos e amigos), ou em capelas onde se encontre uma imagem de São Sebastião (local onde lhe é outorgada alguma oferenda ou é feito um sacrifício).

depois solicitou à *comisión* organizadora da festa de São Sebastião em Las Ovejas fazer a *procesión* de 20 de janeiro até ali.

Rafael, como muitos outros que têm parentes em Las Ovejas ou perto dali, assiste todos os anos à celebração de 20 de janeiro. Depois da missa que se oficia ao meio-dia do dia 20, em vez de ficar para o *asado popular* que organiza a *comisión*, participa daquele que seu pai realiza em seu campo de Bela Vista, pois *tiene una promesa hecha* de abater todos os anos um animal para esta data. Esta é uma oportunidade para que todos os filhos, descendentes e amigos da família estejam juntos. Já nos referimos a esta prática de em vez de estar presente no *asado popular* realizar um assado em suas casas como *manda*.

As promessas que Rafael faz a São Sebastião consistem em assistir à festa de Las Ovejas, viajar a Yumbel (embora nunca em 20 de janeiro, pois isto o faria quebrar a promessa de estar em Las Ovejas todos os anos), dar dinheiro a alguma igreja que tenha a imagem de São Sebastião, *que haga el cura con él* (dinheiro) *no me interesa*, ou doar algum animal ao *santuário* de Las Ovejas para a realização do *asado popular* de 20 de janeiro, embora, como dissemos, ele não esteja ali presente. Vemos novamente aqui como uma concepção materialista que interprete a *manda* (em dinheiro ou animais) como um engodo do clero ou de algum particular para enriquecer não é explicativa do evento, ao menos em sua totalidade. Rafael parte de um duplo raciocínio:

- a) dá dinheiro ou animais ao santo porque quer manter uma relação com ele;
- b) sabe perfeitamente que o santo (cuja imagem concreta está em algum santuário patrocinado indefectivelmente por um particular ou pelo clero) não pode ser acolhido de forma factual, não pode ser utilizado, porque em algum sentido é só uma imagem de gesso.

Por isso, na prática, algum humano (o clero, a *comisión*, os comensais etc.) vai utilizar esse bem como bem de uso. Rafael não está sendo enganado, mas está certamente consciente disto, e afirma que não lhe importa, porque considera que sempre recebe mais do que dá.

Para Rafael, também existe certa multilocalidade, embora mais demarcada que no caso de Abraham. A sede principal de sua devoção está em Las Ovejas, mas simultaneamente continua freqüentando Yumbel, e não deixa de valorizar outras igrejas que contem com o santo:

– Cuando me casé prometí que si no era con San Sebastián yo no me casaba. Me decían que estaba endiablado, que no creía en Dios. Jamás le di pelota a nadie. Yo dije el día que me pueda casar, me voy a casar en una iglesia que esté San

Sebastián. Cuando fui a Las Ovejas no pude hacerlo porque ya no había lugar de inscripción. Bueno agarré y me casé en Temuco (Chile), hace 3 años.

– En la Iglesia de San Sebastián?

– Corazón de María se yama la iglesia. Pero hay un San Sebastián alto así. Ayà me fui a casar. Cosas que se me pusieron y lo hice; y no creo que aya alguien más devoto de San Sebastián que yo en la zona.

Tem plena confiança no poder do santo: *le pido a San Sebastián algo y enseguida lo tengo, como si le pido a alguien*. Mas na perspectiva de Rafael, São Sebastião não só outorga milagres relativos à saúde. Também considera que através de sua fé e devoção São Sebastião lhe trouxe a prosperidade econômica que atualmente tem: *hablo con él, capaz que le pido plata a mi pariente acá* (apontando seu primo que estava conosco) *con menos fé que com el santo*. Rafael considera que virtualmente sua vida é um milagre de São Sebastião. Aos 20 anos era analfabeto; com o tempo, depois de migrar e passar por vários trabalhos em diferentes lugares do país, conseguiu incorporar-se à polícia. Dentro desta instituição pôde alfabetizar-se e ter uma aposentadoria de \$800 aos 53 anos, voltar para a Zona Norte e viver com sua família em Chos Malal.

Amadeo

Nasceu em Los Catutos, ao norte da província. Atualmente vive na cidade de Zapala. É viúvo e tem 24 filhos; 12 com sua primeira esposa, já falecida, e outros 12 com diferentes mulheres. Dedicar-se a realizar algumas atividades de tipo comercial. Além disso, é um *puntero político* do MPN. Através de amizades e laços de parentesco, troca favores por votos. Reparte certos bens necessários com as pessoas com as quais tem contatos (como comidas, medicamentos etc), e cria laços e dívidas que comprometem cada um que ajuda a votar no político que Amadeo lhe recomende, embora alegue que não obriga ninguém e o que gosta é de ajudar em face de *tanta pobreza*. No momento de minha entrevista, estava ocupado em conseguir eleitores para as eleições internas que se aproximavam no MPN.

Ao entrar na casa de Amadeo, há um grande salão e em um dos lados uma mesa com uma grande quantidade e diversidade de figuras e imagens de São Sebastião. Algumas foram adquiridas na Argentina e outras, no Chile. No dia 20 de janeiro, Amadeo abre sua casa a todos os que queiram vir festejar São Sebastião. Nesse dia, aquele que visitar o seu lar pode comer, dançar, embebedar-se e divertir-se até altas horas da madrugada. É habitual que muitos devotos participem e levem sua *manda* para esta data. Amadeo entrega o dinheiro

arrecadado a algum templo em que esteja o santo; uma vez, inclusive, levou o dinheiro até Yumbel.¹²⁷

Faz aproximadamente 30 anos que Amadeo é devoto. O motivo desta fé, da mesma forma que a de Rafael, foi ocasionada por um milagre referente a um problema de saúde de um seu parente. Em certa oportunidade, uma de suas filhas estava muito doente. Alcoolizado, Amadeo pediu a São Sebastião por sua filha, prometendo ao santo que se ela se curasse, organizaria uma festa em sua honra. Sua filha restabeleceu-se e Amadeo passou a comemorar São Sebastião em seu lar em todos os 20 de janeiro. Também considera que São Sebastião o ajudou a superar sua condição de alcoólico. Outra de suas filhas nasceu com uma má formação no aparelho urinário. Nesse tempo ainda vivia em Los Catutos e os médicos prognosticaram que seria muito difícil que a menina se salvasse. A única opção era levá-la aos Estados Unidos, onde existiam os meios técnicos para que ela fizesse a cirurgia apropriada para a sua recuperação. Mas esta era uma alternativa economicamente impossível para Amadeo. Então, pediu a São Sebastião por sua filha. Ao mesmo tempo, ele e sua esposa cuidaram muito especialmente da menina. Durante 15 anos a alimentaram com uma dieta especial que permitiu que sobrevivesse em estado precário. Transcorrido esse tempo, um médico da localidade informou-os que poderiam realizar a operação em Neuquén, pois a província já possuía a tecnologia necessária. A operação foi um êxito e sua filha hoje tem 30 anos, está casada e é mãe de quatro meninos.

Mas para Amadeo, assim como São Sebastião é bom, ele também é vingativo. Uma noite dormiu na casa de um amigo. Amadeo viu que seu anfitrião tinha muitos sapatos. Contou-os e eram 30 pares. Enquanto dormia, também sonhou com o número 30. Considerando que existiam tantas relações entre sua vida e o 30, jogou nesse número no bolão de aposta. Para assegurar sua sorte, pediu a São Sebastião que intercedesse, prometendo-lhe que, se o número saísse premiado, compraria e assaria uma vitela para todos os habitantes de Los Catutos. O número foi vencedor e Amadeo se fez com a boa soma de dinheiro que ganhou. Entusiasmado, rapidamente gastou todo o dinheiro ganho em compras diversas, como eletrodomésticos, além de emprestar dinheiro a alguns amigos que estavam em dificuldades. Mas Amadeo esqueceu-se de oferecer a vitela que tinha prometido a São Sebastião assar e compartilhar com os habitantes de Los Catutos. Quando lembrou a

¹²⁷ É comum que se escutem acusações referentes ao fato de os organizadores ficarem com o dinheiro ou com os bens arrecadados (vimos que isto também ocorria com os missionários de Chos Malal quando organizavam a festa em Las Ovejas e que essa acusação foi transferida à *comisión*). A questão sempre é negada, embora tenham que fundamentar em que se gastou aquilo que foi arrecadado, já que o santo não pode dispor desses

promessa, já tinha ficado novamente sem dinheiro. Amadeo sente que São Sebastião o castigou devido ao esquecimento, pois desde esse momento o santo nunca mais o agraciou com dinheiro. Daí sua impossibilidade de enriquecer. Não voltou a triunfar no bolão de aposta e tampouco voltaram a aparecer para ele bons negócios no ramo comercial, que é uma de suas atividades. Amadeo culpa-se por seu erro de não ter cumprido com o santo a promessa feita, mas nem por isso deixou de ser devoto e espera que em algum momento São Sebastião o *perdone*.

Temos aqui um ponto claro da relação como ato prático: ao não retribuir, por causa de um esquecimento, o favor concedido pelo santo de ter ganho o bolão de aposta e não pagar sua dívida de assar uma vitela para seus vizinhos, Amadeo foi castigado por São Sebastião. Ter-se esquecido, mas ter destinado o dinheiro também para coisas de que necessitava, ou ter ajudado um amigo – todas ações moralmente boas e até altruístas – parece não ter importância para o santo. O contrato não foi cumprido totalmente e São Sebastião o castigou, tirando-lhe o seu apoio.¹²⁸

O tema referente a Amadeo quanto à recompensa ou ao castigo dos santos foi abordado inúmeras vezes. De uma forma mais ampla, Leach referiu-se ao “modelo ritual como representação” das relações de *status* dentro do grupo social (1995:225), o que implica que o modelo de ritual “representa” ou descreve as relações de *status* dentro da comunidade. Os espíritos e demais seres sobrenaturais seriam “homens não-naturais ampliados”. A hierarquia e as relações sociais humanas se estenderiam a um nível mais elevado, dando-lhe continuidade. Assim, o sobrenatural seria um reflexo da estrutura social, e o que se realiza no “plano do natural” também se realizaria no “plano do sobrenatural”.¹²⁹

bens. Repetimos que o interessante em relatos como o de Amadeo e o de Rafael é que o devoto sempre vê a entrega de bens como um investimento, nunca como uma perda.

¹²⁸ Vessuri, em Santiago del Estero, descobre que para os habitantes não existe nenhuma idéia de ação correta ou incorreta em um sentido ético no momento de estabelecer uma relação com um santo. O devoto não roga ao santo na esperança de que dele tenha piedade ou de que, por sua virtude ou justiça, possa merecer o favor do santo. O que existe é um laço com a deidade que envolve reciprocidade no estabelecimento das relações, mas não julgamentos morais (1971:42). Também M. de Cáscia Nascimento Frade, em seu estudo sobre o culto de Odetinha no Rio de Janeiro, sustenta que “para a hierarquia (católica), o santo é o modelo que aproxima e a proteção que afasta e moraliza. Enquanto modelo, ele demonstra a viabilidade de o homem realizar seu projeto de salvação, pois um dia foi também um humano; enquanto protetor, possui forças especiais, não-humanas, capazes de atuarem sobre o que escapa ao controle dos humanos, desde que essas necessidades se ajustem aos valores morais institucionalizados (...) Para os devotos de Odetinha, os santos, antes de serem modelos, são protetores poderosos, cujas ações não vão ser determinadas pelas questões morais institucionalizadas, mas são antes referidas a uma ética particular, legitimada na consciência do próprio devoto (1987:104). Algo semelhante acontece com Amadeo.

¹²⁹ No caso dos Kachins, Leach assinala que, a fim de obter concessões de um superior humano, um indivíduo começa a fazer uma doação, colocando desse modo o superior em dívida com ele. O mesmo faria para obter concessões dos espíritos. Em relação à idéia de representação, Malinowski também dizia que “el hombre en general tiende a imaginar el mundo externo a su propia imagen (e portanto) tiene que haber una conexión íntima

Este tipo de raciocínio foi utilizado em muitas ocasiões pela antropologia. Desta maneira, a relação que tem por exemplo um camponês ou empregado público com um político ou um partido seria estendida mais além. A relação de favores, recompensas e castigos que tem um habitante em relação a um determinado político local seria igual à relação que o mesmo habitante mantém com um santo. Neste sentido, a forma com a qual Amadeo se relaciona com São Sebastião, da mesma maneira que a sua ocupação de *puntero político*, mostra alguma similitude com esta posição e com o que a antropologia denominou de relações de patronato e/ou clientelismo político.

Para Jeremy Boissevain, o patronato, tal qual o encontrou na Sicília, está baseado na recíproca relação entre patrão e cliente. Patrão é aquela pessoa que usa sua influência para assistir à outra pessoa e protegê-la, a qual se converte em seu cliente a partir desta situação. O cliente retribui a seu patrão com serviços. As relações de patronato e de clientelismo possuem assimetria, já que a natureza dos serviços intercambiados difere enormemente (1966:18). Neste sentido, Amadeo é um intermediário entre os políticos locais e seus eleitores. Através de Amadeo, circulam bens de diferentes natureza e valor. Amadeo outorga, em nome de determinado político, favores às pessoas, como a entrega de mantimentos, medicamentos ou trâmites burocráticos etc. Depois, pede a quem recebeu tais favores que, em agradecimento, vote no político através da qual Amadeo conseguiu realizar o favor. Em uma linha similar ao conceito de modelo ritual como representação, Boissevain sugere que nas procissões e cultos aos santos manifesta-se grande parte da base ideológica da organização política sobre as relações de patronato, e que existe uma grande similitude entre o papel dos santos como intermediários entre Deus e os homens e o patrão que tem um intermediário com os seus clientes (1966:30). Esta correlação foi um dos motivos que fizeram com que o Concílio do Vaticano II decidisse limitar o culto aos santos. Como assinala Steil:

a renovação conciliar vai recolocar a questão da purificação do culto como um processo de conscientização que visava reformar a religião popular tradicional, vista não apenas como um problema de ignorância religiosa, mas sobretudo como uma fonte de alienação social e política. Atribui-se à religião a manutenção do *status quo*, do clientelismo e das relações de patronagem que predominam na região¹³⁰(1996:255).

entre la organización social y el credo religioso” ([1948]1985:13).

¹³⁰ Neste sentido, uma freira de Andacollo me dizia que, em sua opinião, trocar a forma de relação que as pessoas têm com os santos para uma outra mais de acordo com o dogma católico pós-concílio era simultaneamente mudar o tipo de sociedade.

Entretanto, esta forma de relacionar-se que Amadeo tem com São Sebastião não é a mais habitual e, em geral, até onde pude registrar, os devotos não se referem à condição deste santo como vingativo e castigador, como bem observamos no caso de Rafael e voltaremos a comprovar no próximo testemunho.

O casal Purrán

Paco e Lucia vivem em Zapala, embora sejam originários de Huecú, também ao norte da província. Estão há mais de 50 anos casados. Em Huecú viviam no campo. Foi a mãe quem ensinou Lucia a orar e a ser devota de São Sebastião. Por sua vez, Lucia ensinou estas práticas a seu marido, que se autodescreve como mapuche. Em Huecú rezavam pela manhã e pela noite. Não existiam sacerdotes na localidade e os missionários iam ali uma ou duas vezes ao ano, conforme recorda Lucia e como era comum, como assinalamos em capítulos anteriores. De toda maneira, Lucia esclarece que era habitual que se festejassem os diferentes dias dos santos e, por isso, recorda que participava de muitas *novenas* e festas caseiras, tanto em honra a São Sebastião como a outros santos.

Em Huecú o casal praticava a pecuária e a agricultura. O excedente, como era habitual, vendiam-no ou permutavam-no no Chile. Em 1958 migraram para Zapala. Imediatamente Paco conseguiu trabalho no município. Tempos depois, compraram um terreno sobre o qual edificaram a casa em que hoje vivem. Atualmente Paco é aposentado.

Sua casa tem um grande pátio, o qual em 19 de janeiro à noite se converte no lugar de recepção dos devotos que desejam participar da festa que eles oferecem a São Sebastião. No mesmo pátio, sob um beiral, há uma mesa com imagens do santo, as quais mostram, da mesma forma que no caso de Amadeo, uma grande variedade de estilos e de tamanhos, e foram compradas tanto na Argentina como no Chile. Este casal nunca participou da festa de Las Ovejas. Na realidade, eles estão impossibilitados de fazê-lo, pois com o compromisso assumido com São Sebastião de realizar a *novena* e a celebração em seu próprio lar não podem transladar-se para participarem de outra celebração.¹³¹

Todo dia 11 de janeiro eles começam em seu lar a reza da *novena* às 20h. No dia 19, quando finaliza a *novena*, os Purrán oferecem comida aos assistentes. Os mantimentos em

¹³¹ Eu mesmo nunca pude assistir a estas festas fora de Las Ovejas pelo mesmo motivo já declarado na introdução: a simultaneidade dos eventos me impede de assistir a duas celebrações no mesmo dia e hora em localidades diferentes. Este também é um problema de todo promesseiro: ele deve decidir que santuário frequentar e lhe dar prioridade a cada ano, pois não pode estar ao mesmo tempo em dois lugares.

parte são comprados pela própria família e em parte são doados pelos participantes. Às 24 horas, início do dia 20, começa a *procesión: se saca el santo* e o passeiam por todo o entorno da casa. Isto é feito por Paco, com uma imagem de São Sebastião em suas mãos e deslocando-se de joelhos. No dia seguinte, um sacerdote da paróquia de Zapala, que costuma assistir à festa, realiza uma missa na casa desta família.¹³² Finalmente, no meio da tarde do dia 20, às 19 horas, Lucia reparte entre os presentes porções de uma grande torta que ela mesma faz. É o *brindis* final e, depois disso, vão encerrando a festa.

Afirmam que em 1999 300 pessoas assistiram à sua festa. O casal comenta que é habitual que em seu transcurso alguns se alcoolizem. Para eles, isto não é impedimento para que essas pessoas sejam também devotos sinceros, rezem e cumpram o dever com o santo. De todas maneiras, às vezes sentem-se aborrecidos quando percebem que nem todos os presentes estão ali *con una profesión de fe*, e que só lhes interessa divertirem-se, comerem ou embebedarem-se. Este é o motivo para que certas pessoas, inclusive alguns clérigos, aleguem – a rigor não só em Zapala, mas também em Las Ovejas – que a festa de São Sebastião, apesar de ele ser um santo oficial da Igreja Católica, não é uma festa cristã, mas sim *pagana*. De qualquer forma, os Purrán não estão dispostos a negar a entrada a ninguém.

Diferente de Ramón e de Amadeo, Lucia opina que devem pedir favores a São Sebastião não simplesmente falando como a qualquer pessoa, porém fundamentalmente orando. Em seu caso pessoal, reza para ele todos os dias. Para Paco e Lucia, São Sebastião também é um bom intercessor para problemas de saúde e de bem-estar econômico. Consideram que o seu bem-estar tem a ver com a sua fé; e assinalam o fato de que, em um momento em que o país demonstra a existência de tanta falta de emprego, todos os seus filhos tenham um trabalho. Mas em contraposição a Amadeo, os Purrán têm outra concepção das virtudes de São Sebastião. Para eles, o centro de devoção é a bondade do santo e insistem na sua vida, que eles interpretam como a de *un hombre que tenía todo*, pois era um dos principais soldados da guarda do imperador romano Dioclesiano, mas quando descobriu a doutrina cristã não duvidou *e se jugó por la fe*, sem se importar que esta escolha o tivesse conduzido a uma morte prematura, determinada pelo poder e pela vontade do imperador.

¹³² De uma forma similar ao que acontece em Las Ovejas, um sacerdote de Zapala me dizia que notava que a festa de São Sebastião possui certa autonomia em relação à Igreja. Contava-me que Lucia já tinha tudo preparado para a festa em sua casa; quando o convidou a participar, o fez para que *la acompañen*, no sentido de que ela tinha a sua própria festa, independente da Igreja ou do clero. No outro contexto, Theije e Jacobs assinalam – no caso das aparições marianas em setores populares do Brasil – que “talvez o aspecto mais ameaçador das aparições, do ponto de vista da instituição católica, seja o fato de as videntes terem a capacidade de estabelecer um culto, uma romaria, viável e capaz de entusiasmar muitos devotos, sem a aprovação, o apoio, a ajuda e a legitimidade eclesiástica” (2003:48).

Quanto às suas opiniões políticas, os Purrán consideram que os políticos *engañan a la gente*, que *tienen que dar trabajo, no la bolsita* (de mantimentos) *o la casita*. Com isto insistem na necessidade de gerar trabalho e não de viver de favores ou de bens doados pelos políticos, diferenciando-se neste aspecto radicalmente de Amadeo. Dão como exemplo a sua própria vida, que da pobreza vivida em seu lugar de origem chegaram a Zapala e, com trabalho e esforço, obtiveram uma módica posição econômica. Neste caso não vemos o vínculo não-cumprimento/castigo e a relação com o santo não se apóia neste aspecto. Não existe aqui representação, já que para o casal Purrán o que ocorre no “mais-além” (São Sebastião utiliza seu poder bondosamente, não criando contratos) não é o mesmo que acontece “na terra” (os políticos aproveitam-se de seu poder). A relação com os homens não é necessariamente igual à relação mantida com o santo. Entretanto, neste caso, existiria também algum tipo de representação: os Purrán atestam sobre a bondade do santo e no plano de suas opiniões políticas consideram também que não é correto que os políticos troquem favores por votos. Neste caso, a representação é colocada no nível do ideal, diferenciando o “que realmente ocorre” (favores por votos e castigo se não se for leal ao partido) para dizer de algum modo como deveria ser (que o poder que os políticos têm deveria ser utilizado com bondade e equanimidade). Portanto, podemos concluir que se existe a representação no caso da relação das deidades com os homens e dos homens entre os homens, esta representação não é unívoca: nem todos os devotos do mesmo santo têm a mesma relação com ele, e não existe necessariamente uma correlação direta entre as relações que se estabelecem com o santo e as que se estabelecem entre os homens.¹³³

¹³³ Situação similar assinala Federico Neiburg para um caso diferente: descrever as relações que existiam entre o patrão e o Estado peronista. No caso da empresa Loma Negra, “muitas categorias que serviam para designar propriedades da grande família e para descrever as relações mantidas com o patrão ou com os diversos intermediários, tais como favor, ajuda e especialmente benefício, eram também utilizadas pelos operários para representarem as relações que haviam estabelecido com o Estado ‘personificado’ na figura do general Perón durante seus primeiros anos de governo” (1990:71). Entretanto, conclui que “os trabalhadores não estabelecem relações diretas com Perón do mesmo tipo das que podem criar com o patrão” (nem na natureza dos bens e serviços trocados, nem nos resultados e mecanismos dos intercâmbios) (:87). Embora no caso de Vessuri a autora seja mais determinante em seus postulados quando afirma que “Dios es el patrón extremo y la fuente última de todo patronazgo” (1971:41), um caso que ela oferece poderia servir para rebater sua própria afirmação de que Deus é igual ao patrão. Trata-se do caso do castigo ao santo: “si el santo no concede el favor que se le pide, no se cumple la promesa. Si la reluctancia del santo continúa más de dos o tres veces, el dueño se siente herido ya que su pedido y atención simbolizadas en su encendido de velas ha creado una obligación al santo de ayudarlo y protegerlo. El ciclo de reciprocidad ha quedado incompleto. El devoto/dueño amenaza a su patrón religioso con quitarle las velas y posición preferencial que ocupa en la casa y algunas veces deja al santo a oscuras durante algunos días hasta que se aplaca su resentimiento e intenta una vez más obtener el favor del santo” (:42). Sem assim propor, a autora está oferecendo os dados da sua própria contrastação e afirmando que a relação com o patrão não é exatamente igual àquela com o santo. Poucas vezes se viu um camponês castigar um patrão para que se cumprisse o seu pedido. Não encontrei este tipo de castigo dado a santos em Neuquén. Outra diferença quanto à idéia de representação está no caso do próprio Amadeo. Como *puntero político*, a reciprocidade está a favor do político: existe uma relação muito desequilibrada entre um cargo (prefeito, senador,

A questão seguinte é sobre a territorialidade do santo. Na medida em que os devotos se trasladam, levam consigo e difundem seu credo. Isto gera novos santuários de êxito diferencial. Embora os devotos costumem afirmar que todas as imagens têm o mesmo poder, e que *o santo siempre es el mismo*, os fatos parecem contradizer um pouco isto. De fato, os devotos dão a impressão de estarem atados a uma imagem ou a um santuário particular, sem negarem o fato de que em todo lugar onde se encontra uma imagem de São Sebastião este é um lugar considerado de relativa importância.

Um dia depois de terminar a festa de 20 de janeiro em Las Ovejas, José comentava comigo sobre a quantidade de pessoas que chegou à localidade para festejar, assim como da organização e do esforço que o povo tem que fazer para que a festa alcance êxito. Em relação aos de fora, referiu-se, por exemplo, a uma senhora que se comentava tinha vindo caminhando da cidade de Chos Malal, distante 100km, ou da quantidade de pessoas que chegaram de Cutral Co, segundo José, uma população especialmente devota devido a que *es un pueblo con muchos problemas, con falta de trabajo y con muchos conflictos con el gobierno*.¹³⁴ A conversação derivou para o santo de Yumbel e perguntei-lhe se a imagem de São Sebastião de Las Ovejas seria mais milagrosa. Disse-me que não, porque o santo é o mesmo, mas se alguém fizer a promessa de vir à festa de Las Ovejas, tem que cumprir; e embora em Yumbel lhe rendam culto, teriam que certamente assistir a de Las Ovejas, senão o santo se *talla*, zanga-se. Pergunto-lhe por que será tão milagroso. Ele me diz que é porque seguiu a vida de Jesus. Da mesma maneira que Jesus, ele amparava os necessitados e por isso o mataram, cravando-o com flechas, o que se assemelha às imagens do Cristo crucificado.

governador etc.) e uma bolsa de mantimentos. Mas quando a relação contratual se realiza com o santo, a desigualdade é inversa: uma vaca, dinheiro ou subir de joelhos até um santuário são trocáveis, do ponto de vista do devoto, pela cura de uma enfermidade incurável, pelo bem-estar econômico na vida etc. Neste caso, a diferença entre o débito e o ter está a favor do devoto, não do santo.

¹³⁴ Cutral-Co não é um centro importante quanto à densidade populacional, nem tampouco é uma localidade com história de resistência operária, como Buenos Aires, Rosário ou Córdoba. Entretanto, nos últimos anos, esteve envolvida em três manifestações públicas de significativa importância e de transcendência nacional: referem-se às privatizações da empresa estatal de petróleo YPF, com suas posteriores demissões em 1991; ao crime do soldado Carrasco dentro de uma guarnição militar em 1994; e às reclamações pela falta de trabalho em 1996. Minha interpretação é que o fato de Cutral-Co ser uma cidade que viveu sérias crises sociais e econômicas não é relevante para explicar por que seus habitantes confiam nos santos. Reconheço que não é a opinião de um nativo, como José – e na realidade está mais de acordo com as opiniões de Parker – que sustenta que os setores populares “confronted by their subordinate situation (misery, unemployment, hunger) popular actors seek in religion the hope needed to continue living. The common sense of most people of Latin America hosts a secret hope in supernatural forces that signify a symbolic opportunity as survival and sometimes of cultural resistance, or a wellspring of security and meaning not found in other secular symbolic referents” (1998:201). Pelo contrário, minha opinião é que existe um substrato mais profundo, ontológico e epistemológico que faz com que essas populações confiem na capacidade dos santos de transformarem a realidade. A pobreza ou a crise econômica não seria mais que um epifenômeno. Diante de uma crise pessoal ou familiar e/ou social, como ficar sem emprego e sem perspectivas de futuro, se uma pessoa pedir a seu santo ajuda não significa que esta pessoa

Por isso, *Dios, que es lo mismo que Cristo*, deu-lhe o poder de fazer milagres. Conta-me também que por volta de dezembro as pessoas aqui começam a ter outro ânimo, que talvez eu não tenha percebido, *porque no soy de acá*, mas parece que quando começa *a novena los ojitos del santo se iluminan y se ponen alegres*. Mas quando a festa termina, os olhos do santo (da imagem de gesso) *se opacan y entristecem*. Em outro momento e lugar, falando com Cocho e sua mulher sobre São Sebastião em La Matancilla, disseram-me que trouxeram o São Sebastião de Las Ovejas do Chile, e que sua mãe lhe contara que o santo de Yumbel *está vivo*, porque sangra, e *se le nota en los ojos*. O que quero ressaltar com isto é a idéia de poder diferencial das diferentes imagens e santuários. Segundo a opinião ou a preferência de cada devoto, pode existir uma imagem mais poderosa que outra. No caso de Cocho, é evidente que pensa que o São Sebastião de Yumbel é mais poderoso que o de Las Ovejas, demonstrando que a construção anterior à invenção do São Sebastião de Las Ovejas ainda conserva certo êxito. Por outro lado, uma *manda* está ligada a um santuário e/ou imagem determinada, como o assinalou José, sob o risco de que se não se cumprir a *manda*, não só para o santo mas também no santuário indicado, São Sebastião se *talla*.¹³⁵

Vimos principalmente três trajetórias de vida de pessoas que nasceram e viveram seus primeiros anos na Zona Norte e que depois migraram para as cidades do centro da província procurando melhores condições de trabalho. As cidades do centro foram as planejadas pelo governo como o eixo de desenvolvimento industrial e energético, daí o auge migratório. Segundo Amadeo (e a partir do seu próprio ponto de vista), esta migração lhes outorgou certo bem-estar econômico. Mas em nenhum dos três casos deixaram o seu lugar de origem sozinhas, mas o fizeram com seu santo, e para onde foram difundiram e recriaram o culto a São Sebastião. Dos três, o único que manteve uma relação com a festa de Las Ovejas foi Ramón, talvez justamente porque está radicado em Chos Malal (a cidade principal da Zona Norte) e provém de uma localidade muito próxima a Las Ovejas. Mas também neste sentido podemos acrescentar Alberto que, da mesma forma que Ramón, hoje vive em Chos Malal (embora sua migração não tenha tido motivos econômicos) e também continuou a freqüentar

acredite no poder do santo porque está desempregada, porque está em crise. Sua convicção sobre o poder do santo é, embora de forma potencial, anterior ao evento da pobreza, à desocupação e/ou à desesperança.

¹³⁵ Steil considera que a afirmação de que um santo esteja vivo, como também ocorre no caso do Bom Jesus da Lapa, é devido ao “dogma católico da comunhão dos santos, para o qual penetrar no mundo da morte não constitui uma ruptura absoluta com o mundo dos vivos” (1996:182). Vessuri, por sua vez, assinala que “muchas de las cosas que dicen y hacen con las imágenes sugieren que no distinguen claramente entre esas representaciones materiales y las entidades sobrenaturales (...) Los antañejos no hablan de una imagen de un santo, sino de este santo, esa virgen de fulano de tal, la virgen de Sumampa o el Señor de Maillin” (1971:41). Este tipo de evidência mostra, por um lado, o pensamento animista desses setores e, por outro, que é uma

a festa e a pagar a *manda* em todos os 20 de janeiro em Las Ovejas, até o momento de seu falecimento, ocorrido há um par de anos. Além destes casos, podemos citar as inúmeras ermidas erigidas em nome de São Sebastião, distribuídas à margem de toda a rota nº 22 que conduz à cidade do Neuquén, passando por Cutral-Có e Zapala, nem todas estando relacionadas diretamente com a migração rural-urbana, mas também com a migração direta que entre os anos 1950 e 1980 numerosos contingentes realizaram do Chile para essas cidades do centro de Neuquén em busca de trabalho.

Outro aspecto que desenvolvemos é o referente às conexões entre a devoção aos santos e as relações econômicas de patronato ou políticas de clientelismo. Talvez o caso de Amadeo seja prototípico quanto à correlação entre a sua crença em São Sebastião como outorgante de favores em troca de uma recompensa e a sua atividade política. Ao não cumprir o trato, o santo o castiga. A mesma relação vê Amadeo nos políticos, os quais percebe como doadores de favores e que, segundo ele me dizia, têm tanto poder que *no se puede luchar contra ellos*. Atitude semelhante encontrou Vessuri (1971) nos homens da localidade rural que analisou e que não tratavam de melhorar as suas condições materiais de vida, nem faziam cálculos ou planos a respeito de seu futuro, porque de qualquer maneira seu destino era autopercebido como inalterável. Essas pessoas reconheciam que com possibilidades limitadas de trabalho no âmbito local e com poucos recursos de capital disponíveis não era possível uma manipulação significativa do futuro. Segundo Vessuri, sua única possibilidade de defesa e manobra encontrava-se na relação de patronato ou clientelismo político; e com pouca liberdade, já que seu poder de regateio era pequeno.

Entretanto, se considerarmos as outras trajetórias de vida comprovaremos que a de Amadeo não é a única forma de relacionar-se com os santos. A família Purrán é um exemplo. Eles a entendem – a partir da interpretação da vida de São Sebastião – da maneira exatamente contrária: era ele um soldado que tinha o beneplácito do imperador romano, mas ao alcançar a fé em Cristo decidiu abandonar tudo e dar a sua vida. Daí a recompensa de Deus em lhe outorgar poderes capazes de fazerem com que realizasse milagres na terra.¹³⁶ O casal Purrán não acentua o castigo, mas sim o perdão e a bondade do santo. Situação que na verdade é bastante comum aos devotos de São Sebastião, já que poucos se referem tão diretamente como Amadeo ou José à possibilidade de serem castigados pela deidade. Por exemplo,

construção que não é materialista (a imagem de gesso não é só isso) nem idealista (a imagem de gesso não é uma representação de algo que existe do outro lado, “no mais além”).

¹³⁶ A relação entre sofrimento e santidade é um fato muito comum nos processos de canonização, sejam os oficiais da Igreja católica, sejam os da população (ver Chertudi e Newbery, 1978; Nascimento Frade, 1987; Theije e Jacobs, 2003:44).

quando perguntei a Rafael o que ocorreria se nós não cumpríssemos uma promessa contraída com São Sebastião, imediatamente me respondeu que ele sempre as havia cumprido. Quando diretamente lhe perguntei se São Sebastião castigava os que não cumpriam as promessas contraídas, novamente me repetiu que ele não sabia o que ocorreria, pois sempre as tinha cumprido. Esta situação pode ser interpretada de várias maneiras, pois o fato de só me responder que sempre cumpre suas promessas poderia ser interpretado como a necessidade de retribuir ao santo indefectivelmente, por medo de alguma vingança. Mas também implica algo bastante habitual nos devotos que é, a partir da não-resposta, negar-se a reconhecer que seu santo pode castigar, ressaltando desta maneira a sua bondade.

Continuando com o casal Purrán, é de se notar que eles, e neste sentido também Rafael, insistem em que o santo não outorga tantos bens, a não ser trabalho, e por fim o diferenciam dos favores concedidos pelos políticos locais em moradia ou mantimentos. Estritamente falando, existiria uma representação que tem a ver com o ideal. Para Amadeo, o santo e os políticos apóiam-se em uma relação de reciprocidade de contraprestação de favores. Para o casal Purrán, a ação mágica e prática existe. Ao pedirem ao santo sobre alguma necessidade, este a atende. Mas eles não terão que temer nenhum castigo. Não haveria então uma correlação direta, no caso do casal Purrán, entre o vínculo estabelecido com o santo e o que eles pelo menos desejariam vivenciar com os políticos.

No caso dos migrantes internos da Zona Norte, pudemos analisar como os três casos apresentados consideram que seu êxito ou fracasso nesta empresa esteve relacionado com sua fé e devoção a São Sebastião. Mas a ligação que têm com o santo não pode ser entendida de forma unívoca, e interpretações, práticas e conexão que cada um deles mantém com a deidade são diversas e com bastante margem para decidirem, segundo suas opções pessoais, quanto à forma de relação e de ritual, mais do que as institucionais e regidas pelo dogma da Igreja Católica. Por isso, a polifonia não existe só no momento da festa.

Os casos analisados relacionam os favores de São Sebastião a problemas de saúde e ao bem-estar econômico (ou à ruína econômica, no caso ao Amadeo). Outro ponto que me parece importante de ser ressaltado diz respeito à atuação dos atores, entendida como o agir de forma autodeterminada em prol de decidirem sobre seguir os seus próprios destinos. Se é assim, poderíamos nos perguntar por que – se os atores cometem uma série de ações tendentes à sua melhoria e, ao contrário do que explicavam os postulados de Vessuri, demonstram ter uma margem bastante ampla de ação – ainda assim outorgam ao santo o êxito de suas proezas. Por exemplo, no caso de Rafael, quando se inteirou de que seu pai tinha sofrido um acidente, imediatamente deixou suas atividades, viajou até Chos Malal,

visitou-o e perguntou por sua situação aos médicos do hospital. Quando eles lhe disseram que seu pai não tinha salvação, não se resignou e, contra os médicos, levou como pôde seu pai até a cidade de Neuquén, onde existe um hospital de mais alto nível e no qual uma melhor atenção lhe foi outorgada, salvando-o. Ali ficou um mês acompanhando seu pai, até que se restabeleceu. Esta façanha poderia indicar, de uma ótica externa à sua percepção, que atuou e fez muitas coisas para que seu pai se restabelecesse. Poder-se-ia entender que a recuperação de seu pai não foi intuito do mais-além, nem da casualidade, e nem sequer dos médicos, já que em princípio abandonaram seu pai, mas sim da própria autodeterminação de Rafael, que foi o responsável direto pelo restabelecimento de seu pai. Ele fez muito para isso, tomou várias decisões para que assim ocorresse e o desenlace foi bem-sucedido. Rafael poderia perfeitamente interpretar esses acontecimentos como de mérito próprio, sendo ele sujeito criador de seu destino e do destino de outros. Mas não o faz. Teima em atribuir todo o mérito à intercessão de São Sebastião.

Um dos casos de milagre de saúde referente a Amadeo é similar. Uma de suas filhas nasceu com uma má formação congênita. Amadeo e sua mulher cuidaram dessa menina por 15 anos até que pôde ser realizada uma operação. Entretanto, Amadeo não considera que a salvação de sua filha seja um mérito próprio, devido a um árduo trabalho de anos posto no cuidado da menina, mas sim delega a cura ao poder do santo.¹³⁷

Parece que nesta interpretação dos milagres existe uma certa negação em reconhecer a ação humana nas questões bem-sucedidas, e uma carência de percepção da atuação de cada um. Entretanto, mais que ausência poderíamos pensar que encontramos uma forma particular de atitude, uma maneira de atuar no mundo que nega a autodeterminação dos atos, ou em sua variante sociológica, a sociedade como motor das ações humanas. Neste caso, os rituais referentes a pedir favores ao santo, assim como as celebrações de maior envergadura, como as festas celebradas para São Sebastião ou para a Virgem em Ailenco, são uma capacidade de agir, de atuar. A não-atuação seria nada fazer, nem sequer rituais (Goldman, 1999:15). Rafael deveria ter deixado seu pai morrer, Amadeo assim o faria em relação às suas filhas. Entretanto, o ritual de fazer uma promessa é neste caso um “ato performativo, produz

¹³⁷ Este raciocínio é inclusive mais radical do que aquele encontrado por Malinowski nas Trobriands: “los indígenas sobreentienden que la magia, aunque eficaz, no suplirá los inconvenientes de un trabajo mal hecho. Magia y competencia técnica tienen, cada una, su propio dominio: el constructor, por su habilidad y conocimientos, hace que la canoa sea estable y rápida, mientras que la magia la dota de una estabilidad y rapidez adicionales. Si una canoa está mal construida, sin ningún tipo de dudas los indígenas saben por qué navega despacio y es difícil de manejar. Pero si de dos canoas igual de bien construidas una supera a la otra en determinados aspectos, esto se atribuye a la magia” (1986:126) No caso de Amadeo, todo o mérito é atribuído ao poder do santo e à capacidade ritual do devoto, pelo menos no plano do discurso, já que na ação é evidente que Amadeo fez muito por sua filha.

resultados em virtude de ser realizado” (Steil, 1996:109). Desta maneira, “as pessoas sabem que podem agir sobre o mundo, criando e alterando os rituais¹³⁸ (1996:115).

O tipo de milagre e a sua magnitude são o diferencial que responde a cada caso em particular. Já vimos, com Abraham, que o milagre tem um aspecto de maior incerteza. Embora ele soubesse que seus companheiros deveriam retornar pelo mesmo caminho, eles poderiam não tê-lo feito ou escutado. Abraham nada poderia fazer diante disto. Entre estes dois pólos existem infinitudes de variações.

Um dos milagres mais recontados em Las Ovejas, e do qual existem várias versões, é o que foi feito por São Sebastião para a família Arévalo. Vicente comentou que em um determinado ano, na *comisión*, decidiram que as pessoas contassem publicamente durante a celebração os milagres que lhes havia acontecido graças à intercessão do santo. Entre os muitos relatados, tanto de habitantes locais como de peregrinos, Vicente ressaltou o dos Arévalo. Um de seus filhos tomou um tóxico. Levaram-no a Neuquén e o salvaram. Mas os médicos prognosticaram que não voltaria a caminhar nem a raciocinar. Então, seus pais fizeram a promessa de ir caminhando com o menino nos braços até a *gruta*. Quando lá chegaram, o menino caminhava e falava. Luisa referiu um relato similar:

Había un señor que se le enfermó un chico. Tomó veneno y el nene se le enfermó y lo llevaron muy mal a Neuquén. Estuvo mucho tiempo internado y se sanó; y después cuando ya le dieron de alta el nene tenía 5 años. Había dejado de caminar, se le arruinaron las piernas, dejó de caminar; y la madre desesperada le hizo la promesa a San Sebastián, que se venía de Bella Vista (aproximadamente 10 kilómetros de Las Ovejas), con su hijo en los brazos, hasta el santito ese que hay allí, lo viste?

– El que está en la gruta?

– Si, se venía con su hijo en los brazos, sin que nadie se lo ayudara a traer, hasta ahí, para que el niño caminara. Agarró el chico en Bella Vista, al otro lado del río, lo trajo en brazos, que ya no podía más dar hasta que llegó con su hijo ahí, cuando llegó ahí, lo sentó si, lejitos del santo, de la casita, en una piedra, lo dejo sentadito, porque el nene no caminaba; y ella se fue con las velas, prendiendo velas. Cuando ella estaba prendiendo velas, ahí al santo, el nene vino caminando hasta atrás de ella y le tocó la espalda. Pero un milagro verídico verídico, y no caminaba porque

¹³⁸ Esta postura é diferente daquela que propõe Durkheim, para quem o ritual não expressa o que diz, mas sim oculta algo que é “mais real”: “por debajo del símbolo hay que saber encontrar la realidad simbolizada, aquella que le da su significación verdadera. Los ritos más bárbaros o los más extravagantes, los mitos más extraños traducen alguna necesidad humana, algún aspecto de la vida, ya sea individual o social. Las razones que el fiel se da a sí mismo para justificarlos pueden ser, y de hecho lo son las más de las veces, erróneas; no por ello deja de haber razones verdaderas; es quehacer de la ciencia descubrirlas” (1982:2). O que aqui estamos propondo é que o ritual, ao ser efetuado com a convicção de que é eficaz, produz realidade. Não é um engano, uma irracionalidade que só teria lógica quando o investigador a descobrisse. É no próprio discurso e na ação dos devotos que o ritual tem a sua lógica, a sua razão de ser, a sua eficácia: “um erro não surge senão quando a magia é cientificamente interpretada” (Wittgenstein, [1967]1998:113). Se medirmos a magia ou este tipo de religião prática com os parâmetros da ciência, sempre a medição apontará erro. O problema não é dos fenômenos em si, mas sim dos instrumentos que utilizamos.

estaba sentado ahí, se paró en ese momento, y se fue tras de ella, increíble pero real, es una verdad, el matrimonio vive ahí.

Segundo me relatou Ricardo, pai do menino e que é porteiro da escola secundária de Las Ovejas, nesse momento estavam em Bella Vista, na casa de sua sogra. Gastón tinha nessa época dois anos. Quando os entrevistei, já tinha 14. De uma prateleira tirou um pote e bebeu Parathion. Urgente saíram para Las Ovejas. No hospital, fizeram-lhe uma lavagem de estômago, ao mesmo tempo em que mandaram a mãe na ambulância para Bella Vista, a fim de que trouxesse o frasco do qual Gastón bebera para confirmarem o tipo de veneno. Como demorava, no automóvel da polícia partiram para Andacollo. Na metade do caminho, interceptaram a ambulância e nela puseram o menino; em Andacollo, fizeram-lhe outra lavagem de estômago e partiram para Chos Malal. Um avião estava esperando-os e voaram para Neuquén.¹³⁹ Ali *o pincharon todo*, e ele permaneceu um mês no hospital. Ricardo e Sebastiana (prestem atenção ao nome da mãe), embora tivessem parentes na cidade, não saíram do hospital e quase não dormiram, já que parecia que Gastón morreria. Além disso, o *ojearon* – uma senhora que tinha um bebê que se curou e que sempre falava com eles o *hojeo*. Tiveram que trazer para o hospital uma senhora especialista em *ojeadura* para que o curasse.¹⁴⁰ Quando ele se restabeleceu, os médicos aconselharam que Gastón fosse para a sua casa, pois ali se recuperaria mais rapidamente. Foi isso o que fizeram e efetivamente, assim que saiu do hospital, pareceu melhorar. Depois de dois dias de permanência em Neuquén, levaram-no novamente ao hospital para controle e depois retornaram a Las Ovejas.

Gastón, no entanto, não caminhava. Então, Sebastiana fez uma *manda*: devia caminhar descalça com o menino nos braços desde Bella Vista até a *gruta*, ali acender um pacote de velas; depois continuar até a capela de Las Ovejas e acender outro pacote. Quando chegou à *gruta* (Ricardo também estava), deixou Gastón sentado em uma pedra e a seu lado um pacote de velas; ela foi acender o outro pacote na *gruta* e viu que atrás dela Gastón vinha caminhando com o pacote de velas na mão. Ele não havia se recuperado até os oito anos.

¹³⁹ O sistema de saúde neuquino é denominado radial: vai desde postos sanitários, se localizados em áreas rurais, até hospitais de progressiva complexidade quanto a pessoal médico e tecnológico, à medida que se aproximam da cidade de Neuquén, onde se acha o hospital de maior complexidade da província. De acordo com a gravidade do paciente, é para onde ele é mandado (de menor a maior: Las Ovejas, Chos Malal, Zapala, Neuquén), e os pacientes são trasladados tanto em caminhonetes do tipo ambulância ou em aviões ou helicópteros, dependendo da gravidade do paciente. O sistema cobre todo habitante da província e é completamente gratuito.

¹⁴⁰ Historicamente este tipo de práticas foi perseguido pela polícia como exercício ilegal da medicina e esteve em relação a um processo modernista na década de 1970, no qual a implantação de um sistema de saúde provincial único no país por sua efetividade suportou paradoxalmente a destruição de saberes medicinais tradicionais (*machis, yerbateras, hueseros* etc.). Atualmente, isso está sendo revisto e é até possível que os médicos tolerem que uma *curandera* deste tipo entre em um hospital.

Segundo Ricardo, Gastón curou-se graças a São Sebastião e aos médicos que o atenderam muito bem. Neste caso, o raciocínio é de outro tipo. Os médicos fizeram até onde suas forças permitiram e São Sebastião chegou até o impossível, outorgou um *plus* à atuação humana. Entretanto, observe-se que se tomarmos os relatos de segunda fonte dados por Vicente e Luisa, o milagre radicaliza-se. A atuação quase única é colocada no poder do santo.

Às vezes a devoção e a percepção do milagre podem tomar um matiz mais “modernista” ou utilizar certas reflexões e apelações à ciência. Nacho, que tem um quiosque em Las Ovejas, comentava comigo que *no es muy creyente*. Entretanto, surpreendera-se consigo mesmo, porque esse ano (o de 2004) não fora à festa e, em alguma medida, sentia que *estaba en falta* com o santo. Em Chos Malal, comprou algumas imagens de San Sebastián para vender na festa e se sentiu melhor, mas assim que deixou de executar esse tipo de negócio chocou-se com seu automóvel, e de algum modo sentiu que era porque estava em falta com o santo. Dizia-me que estava consciente de que esse sentimento *era psicológico*, no entanto, não podia deixar de pensar que estava em falta. Contou-me que em outras vezes pediu coisas a San Sebastián: para que se desse bem em seu negócio, para que estivesse em paz com sua família – situação difícil para ele, já que sua mulher tem dois filhos com outra pessoa. Alcançou tudo isso. Não quer afirmar que o seu bem-estar se deve ao santo, pois se sabe fazedor de seu destino. Entretanto, e simultaneamente, sempre pede a San Sebastián que interceda.

Em outros casos, o milagre pode ser de menor hierarquia, mas útil para atuar na vida diária:

Había perdido las llaves del auto, y yo la busqué tanto, una tarde. Mi marido, todos la buscamos, y no la encontramos. A la noche me acosté y empecé, sentía mucho lo de la llave, que voy a hacer sin las llaves del auto, y acá que es tan difícil para conseguirla (en Las Ovejas no hay cerrajero); y empecé a conversar con San Sebastián, porque con San Sebastián converso como estoy conversando con vos: que mi santito querido, decime donde están las llaves que... y después me quedé dormida. Cuando ya me estaba durmiendo siento alguien que, parece que alguien me despertó, y se me vino a la memoria, en tal parte tienen que estar las llaves. Bueno me dormí y digo mañana me levanto y voy a ver las llaves. Me levanté ahí mismo donde yo había pensado, ahí estaban las llaves. Así que son llaves que me dio San Sebastián.

O que o relato está demonstrando é que a devoção não é um problema do “mais-além”, mas sim um problema prático do aqui e agora, de estar no mundo. Neste sentido, os santos ajudam essas pessoas na vida diária, desde os grandes problemas de saúde ou econômicos até coisas triviais, como a perda de uma chave.

Este problema prático faz com que nem todos os habitantes sejam devotos do mesmo santo ou Virgem, embora um habitante possa ser devoto de mais de um santo. De todas as maneiras, isto sempre é uma busca, um trabalho de experimentação com diferentes santos em diferentes situações, num constante acerto e erro. Vimos como nos relatos de suas vidas os devotos referem-se a um evento marcante – uma situação em sua vida que determina que São Sebastião (mas também poderia ser outro santo ou Virgem) intercedeu, demonstrando o seu poder, mas também o desejo de começar uma relação.

Em Zapala, um informante dizia-me que *no cree en los Santos*. Depois me conta que uma vez deixou umas moedas em uma ermida de Ceferino, antes de sair de viagem em seu automóvel, e os pneus furaram duas vezes. Por causa disso, não trata mais com o santo. Há um tempo atrás foi com sua namorada a Chimpay (onde está o santuário principal de Ceferino), mas não entrou, ficou fora. Digo-lhe que então acredita nos santos. Ele me responde que sim, mas que não há resultado. Em Las Ovejas, a escolha parece estar mais demarcada, já que é muito difícil que um católico não seja devoto do santo padroeiro do povoado, São Sebastião. De todas as maneiras, isso não impede que cultue outros.¹⁴¹

Os santos não curam, o pastor sim

Para os evangélicos e pentecostais, os santos não têm o poder de curar, ou pelo menos não têm mais poder que Deus e seu intercessor, o pastor. Esta disputa entre quem tem os verdadeiros poderes, se o pastor ou os santos, cria na região o que Jorge Carvalho denomina “religiosidade vigiada: uma liberdade e uma mobilidade que pressupõem crítica e dúvida constantes (1992:155), em que católicos e evangélicos acusam-se mutuamente sobre qual é a verdadeira fé e quem realmente possui poderes extraordinários.

Mariano é ajudante de um pastor evangélico de uma igreja de Varvarco. Contou-me por meio de sua própria experiência que o pastor, como intermediário de Deus, é capaz de

¹⁴¹ Este tipo de raciocínio eu o encontrei também na comunidade mapuche Painemil. Em um momento em que nos encontrávamos em volta de um fogão falando sobre os santos, nós nos referimos à Defunta Correa, de quem vários eram devotos. Um deles, pelo contrário, disse que nunca mais lhe pediria nada, porque na última vez lhe levou uma vela e, assim que saiu, quebrou a engrenagem da bicicleta e desatou uma tormenta antes que chegasse em casa. Neste caso, a desdita foi atribuída ao doador e a uma falta de simpatia: segundo a história, a Defunta Correa morreu de sede no deserto. Assim, somente se deve levar-lhe água, e não vela. Este caso, como os que vamos apresentando, são diferentes daqueles que Nascimento Frade assinala: “o poder de ação da Odetinha é ilimitado, na ótica de seus devotos. No entanto, nem todos os pedidos devem ser feitos a ela. A seleção deles decorre de critérios éticos estabelecidos pelos próprios crentes. A história de vida de um santo, aliada aos valores morais que lhe são atribuídos, é que irão delinear o seu temperamento e, em decorrência, determinados aspectos mais sensíveis de seu caráter” (1987:30). Em Neuquén, não encontrei relações tão diretas entre o poder de um santo e a sua especialidade no tipo de milagre vinculado à sua vida.

curar doenças, enquanto os santos não o fazem. Mariano pertenceu à Igreja Católica e trabalhou na construção da capela de Varvarco. Há seis anos chegaram umas missionárias que criticaram seu trabalho como catequista. Ofendido, retirou-se e dois anos depois tornou-se evangélico. Diziam-lhe que não podia ensinar o catecismo diretamente por meio da Bíblia. Ele não entende por que, já que tudo está na Bíblia e não se pode levar a palavra de Deus sem ela.

Assim, todas as nossas conversações eram mediadas e tinham como referência os feitos que estavam na Bíblia. Quando falamos que Varvarco tem um forte crescimento demográfico, Mariano me disse que não tinha que se queixar disso, como o fazem muitos dali, alegando que devido a esse crescimento demográfico falta trabalho. Em sua opinião, não devemos ver a multiplicação de pessoas como má. Na gênese, Deus diz que nos multiplicará pela face da terra, por isso, o crescimento demográfico não pode ser mau. As guerras, as crises econômicas e as novas enfermidades são interpretadas como sinais do fim dos tempos e que o homem não pode mudar o que Deus decidiu que assim fosse. Só Deus pode alterar uma situação. O pastor pode servir de intermediário. Ele me fala de um pastor que não é da região, mas que às vezes vem e faz muitas curas. Uma senhora tinha uma perna mais curta que a outra. O pastor a fez subir, colocou suas mãos debaixo dos pés e ele mesmo viu como um dos pés crescia até chegar a ser simétrico em relação ao outro. Esse pastor fez ainda outras curas. Mariano diz que só se tem que ter fé em Deus e que, diferente do trato que se faz com os santos, nada se pede em troca, nem dinheiro nem voltar para a igreja. Cristo curou 10 doentes e só um o seguiu.

Para Mariano, a doença é o efeito de uma má ação. Por que um recém-nascido adocece? Por causa de alguma má ação dos pais ou parentes. Na Bíblia está escrito que a maldição passa por várias gerações. O mesmo pastor curador do qual me tinha falado tentou em uma oportunidade curar um recém-nascido que tinha uma protuberância na frente do corpo. Os médicos não sabiam o que era. Impôs-lhe as mãos e ele não se curou. Então, disse aos pais que algum deles estava associado ao mal. Os pais se zangaram e foram embora. Depois, Mariano, que conhecia a família, comentou com o pastor que a irmã curava a indigestão e a *ojeadura*. O pastor disse que aí estava a razão de o menino não se curar.

Mariano assegura que os santos não curam e demonstra isso através de sua própria experiência. Foi um profundo devoto de São Sebastião e afirma que nunca obteve nada dele.

Conclusões

Intentamos desenvolver como os processos de invenção cultural no Alto Neuquén permitiram aos *crianceros* adaptarem-se aos diferentes contextos pelos quais passaram. Isto nos levou a colocar em dúvida a noção orgânica de cultura e/ou sociedade e a dar maior ênfase aos aspectos criativos em detrimento dos repetitivos e/ou reprodutivos. Como assinala Jackson, remetendo-se à linguagem *pidgin-criole*, muitas vezes estigmatizada em função do fato de parecer estar incompleta ou deformada em comparação às “línguas” reconhecidas como “completas” em si mesmas:

Pidgin-creoles have a variable rate of change. Pidgins can be relexified and repidginized. Thus, pidgin-creoles are changing all the time, and not necessarily in a single direction. It is our organic notion of culture that impedes us from seeing culture in similar fashion, that leads us to think in terms of possession, in terms of quantity retained versus lost, in terms of continuity versus dispersal (1989:135).

No entanto, devemos notar que constantes mudanças e empréstimos de outras “culturas” ou tradições não podem ser percebidos de forma completa pelas pessoas que os vivem. Em algum sentido, devem em parte esquecer que sua forma de viver não é “autenticamente” a deles. A *cueca* que canta a *cantora* argentina deve ser vista como diferente da chilena; São Sebastião passa de soldado da Roma Imperial a camponês criador de ovelhas.

Por outro lado, para que essas invenções tenham êxito elas devem, em algum momento, essencializar-se, ao menos em parte:

All cultures are hybrid. All have more foreign than domestically invented parts (Sahlins, 1999:411) (But) hybridity is a genealogy, not a structure. It is an analytic

construal of a people's history, not an ethnographic description of their way of life. In their way of life, externalities are indigenized, engaged in local configurations and become different from what they were (:412).

Por isso, vemos unidade no grupo que estudamos, e não uma série de traços heteróclitos e sem consistência tirados de diferentes lugares e épocas e que não têm sentido. Os diversos empréstimos, as invenções próprias e as reinterpretações criam algo novo, algo que está em relação com tradições anteriores ou forâneas, mas que apresentados nessa particular combinação compõem uma novidade.

Por sua vez, vimos que a adaptação e o processo de invenção não foram apenas unidirecionais (os *crianceros* adaptando-se ao Estado, ao mercado ou à Igreja), mas sim que todas essas instituições, ou melhor, seus agentes na região, também tiveram que se adaptar a eles. A Gendarmaria teve que aceitar um santo considerado “chileno” e uma *cueca neuquina* vinculada ao chileno, mas diferente dele. Os clérigos viram-se na necessidade de trazer sacerdotes de acordo com o tipo de catolicismo local, conscientes de que, se não fosse assim, não obteriam as mudanças procuradas. O governo precisou promover atividades que a própria população considerava importantes, como as festas religiosas, com a intenção de criar um mercado lucrativo. Grupos humanos formados simultaneamente por índios, argentinos e chilenos, ritmos musicais e devoções que se convertem de uma nacionalidade a outra, servindo para estimular ou para desencorajar o mercado, indicam-nos a plasticidade com a qual tais grupos humanos se desenvolvem.

Ao procurar nexos entre os diferentes tipos de costumes talvez tenhamos perdido um pouco de profundidade no que diz respeito a cada um dos aspectos particulares. Nosso trabalho não aborda em sua totalidade o problema das identidades étnico-nacionais, nem o da educação em um contexto camponês, nem o das cosmologias dos mesmos, nem o da religião popular. O que tentamos justamente foi cruzar todos estes aspectos, na busca para assinalar suas relações. Por essa razão, quando realizamos trabalho de campo, observando e participando da vida diária das pessoas, percebemos que todos os aspectos estão misturados, ou melhor, inter-relacionados. Ao passar essas vivências às notas de campo – e posteriormente a uma monografia – a complexidade perde-se em parte. Claro está que, ao menos até o momento, não existe outra forma de apresentar os dados, os quais obrigatoriamente devem ser recontextualizados em um texto que apresente coerência e simultaneidade entre as partes. O que eu acredito poder fazer diz respeito à tentativa de desenvolver as relações, nem sempre claras nem dadas, em vez de isolar uma categoria (a etnia, a nação, a educação, a música, as relações de gênero etc.). Assim, a ambigüidade étnica

remete àquela de a *cueca* que cantam as *cantoras* ser argentina ou chilena e, pelo mesmo motivo, de São Sebastião ser um santo argentino ou chileno, ou se a ambigüidade excede, em realidade, essas adscrições nacionais, demonstrando que “not all cultures are local, in the sense of being territorially bounded” (Hannerz, 1992:262). Os atuais *de afuera* lembra todos os *de afuera* históricos: os missionários jesuítas, franciscanos e salesianos, a Gendarmaría Nacional e mesmo o que não é tão concreto para os habitantes, mas que faz sentir a sua presença: os planos nacionais e provinciais de desenvolvimento provenientes das urbes, as mudanças no dogma da Igreja Católica, ou as disputas diplomáticas em torno de por onde passa uma linha imaginária no terreno que se supõe marque a fronteira internacional que distingue um Estado, uma nação e uma cultura de outra cultura.

Por outro lado, o *de afuera* tampouco apresenta-se em total contraste ou confrontação de idéias ou de interesses com o nativo. Em alguns processos, a Igreja está contra os camponeses, quando os acusa de supersticiosos ou reclama de terem perdido sua pureza, ou quando, no caso de Las Ovejas, briga com o prefeito por causa dos aspectos “comerciais” da festa. Mas também em outros momentos está a favor deles, como na versão que diz que Gardín lutou para trazer a imagem de São Sebastião, ou do perigo que passaram o bispo Jaime de Nevares e o sacerdote que o acompanhava ao desafiar os policiais, em uma época de dura repressão militar, para que se dançasse uma *cueca* “suspeita de invasora”. Ou quando os sacerdotes foram cúmplices na indiferença em relação à cavalgada de Huinganco em Ailincó, fazendo pouco do turismo e das autoridades governamentais.

Tudo isto não pode se realizar sem mediadores. Poderíamos dizer que os intendentes dos povoados são mediadores com o Estado provincial (por isso, Vicente alegava em sua campanha que se precisava de alguém que tivesse os mesmos hábitos das pessoas urbanas), que os clérigos medeiam com os centros religiosos e até com agentes governamentais (como quando os sacerdotes argentinizaram as canções em louvor de São Sebastião). Entretanto, pensar em mediadores tão claros e individuais obscurece para nós a questão de insistir nas relações. Se houver um mediador claro e distinto (o prefeito do povoado, os sacerdotes, a Gendarmaría e outros) significa que há dois setores também claros e delimitados (os *crianceros* versus *los de afuera*; as *cantoras* versus as mulheres que ocupam cargos como assistentes sociais ou médicas; a Gendarmaría versus os contrabandistas etc.). No caso particular da ambigüidade étnica que analisamos, nós nos defrontaríamos com a crítica que Hannerz estabelece para os “acculturations studies: they were inclined to conceptualize situations of culture contact as if they were new or at least recent” (1992:262). Pelo contrário, o que vemos é que justamente essas entidades não estão fechadas nem são algo claro e

distinto em face de outras, portanto, não pode haver um mediador, mas sim uma série de mediadores, de diferentes magnitudes e de diversos momentos de mediação. Neste sentido, é evidente que os professores em geral ensinam um tipo de concepção de natureza diferente daquele que têm os nativos. Entretanto, também vimos que há professores que estão convencidos da existência de seres como o *culebrón*, assim como há *crianceros*, como Tono, que têm uma idéia objetiva da natureza, pelo menos em alguns aspectos. Talvez justamente esta falta de clareza seja o que lhes permite serem mediadores: a professora que sabe o que é um *culebrón* pode encarar um diálogo com o *criancero* que talvez outros professores não o consigam. Da mesma maneira, é possível ser mais fácil para um *criancero* entender sobre Tono, um igual, e como é capaz de existir uma natureza que não tem propriedades humanas, que está fora deles mesmos.

Um exercício da dominação consiste em negar atitudes aos *crianceros*. As médicas descobrem a violência familiar negando que as *cantoras* há muitas décadas tivessem conhecimento desse padecimento. Por outro lado, se um alcoólatra, algo em geral associado à violência familiar, decide assistir a cursos de formação nos hospitais, é um claro indicador de ter tomado consciência de sua doença. Se ele decidir que para curar-se, pelo contrário, deve trocar de culto e freqüentar uma igreja evangélica, sua cura, ou seja, deixar de beber, sempre estará em dúvida, ou porque se pense que pode voltar a beber, ou porque trocou uma dependência por outra. Isto nos levou a estar atentos quanto às opções “alternativas” de atitudes, como a de fazer um contrato com um santo para alterar uma situação.

Referimo-nos também ao fato de que ao converter o conhecimento do outro em crença estamos degradando a sociedade e a cultura desse outro. Assim, a escola e o hospital convertem uma experiência (a observação de que as montanhas em determinados períodos estão “tranqüilas” e podem ser atravessadas, e em outros, imprevisivelmente se “irritam” e até podem matar de frio aqueles que as desafiem) em ignorância ou superstição (as montanhas não podem ter vida nem emoções, são seres inertes). De outra forma, se os *crianceros* considerarem que o santo (de gesso) realiza milagres, os sacerdotes dirão que isso é uma concepção muito inocente do que é “o mais além”. Que a imagem é só uma imagem também inerte, como as montanhas, e que como tal não pode fazer nada. A imagem só representa o intermediário daquele que verdadeiramente tem o poder: Deus. Se a experiência do *criancero* mostrar que a diferença que existe entre um clima úmido do Pacífico e um clima seco do Atlântico é uma vantagem para equilibrar a subsistência, cultivando de um lado e criando animais do outro, a Gendarmaría, em nome do Estado Nacional, lhes dirá que nos altos picos da Cordilheira existe uma linha que delimita uma nação da outra, uma cultura de

outra. Tudo isto é um exercício de dominação, de acusar o outro de um não-saber para submetê-lo e degradá-lo.

Mas, novamente, se estas oposições fossem extremas não existiria a possibilidade de dominação, porque não haveria comunicação possível entre os dois setores. Se o paradigma objetivista da natureza tem algum êxito no Alto Neuquén é porque em algum sentido tem algo em comum com o animista e a experiência de todos os envolvidos: não há dúvida de que as tormentas imprevisíveis ocorrem na alta montanha e que há pessoas que morrem por isso, assim como o fato de que existem pessoas que têm mais dinheiro ou poder que o resto dos vizinhos. O que se discute é a causa, o porquê de isto ocorrer e, nesse campo, confrontam-se as diferentes posições, como na ocasião em que conversávamos sobre o *culebrón* com Vicente e Nestor. Apesar das diferenças, tanto os *crianceros* como os sacerdotes afirmam que os santos realizam milagres. Naquilo em que não concordam é nos detalhes. Isto permite também um intercâmbio, e faz com que uma imagem de gesso converta-se no mediador por excelência, já que para todos significa algo: para os *crianceros* é a imagem que tem o poder de realizar prodígios que eles não conseguem; para os sacerdotes é a representação de uma deidade que permitirá no futuro fazer dos *crianceros* “verdadeiros católicos”; e para os políticos e técnicos do desenvolvimento é a via para gerar um mercado.

Bibliografía

Abu-Lughod, Lila

1988 *Veiled sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley. University of California Press

2002 “Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others”. In: *American Anthropologist*, Vol.104, n°3

Albro, Robert

1998 “Neoliberal Ritualist of Urkupiña: Bedeviling Patrimonial Identity in a Bolivian Patronal Fiesta”. In: *Ethnology*, vol. 37 n° 2. The University of Pittsburgh

Almeida, Tânia Mara Campos de

2003 “A aparição de Nossa Senhora em Piedade dos Gerais (MG)”. In: *Maria entre os vivos. Reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*; C. A. Steil, C. Loreto Mariz e M. Lins Reesnik (orgs.). Porto Alegre. Editora da UFRGS

Álvarez, Gregorio

1968 *El tronco de oro*. Buenos Aires, Editorial Pehuén.

1972 *Neuquén, su historia, geografía y toponimia*. Buenos Aires. Editorial Pehuén.

Anderson, Benedict

2000 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Argentina. Fondo de Cultura Económica

Anyon, Jean

1990 “Interseções de gênero e classe: acomodação e resistência de mulheres e meninas às ideologias de papéis sexuais”. In: *Cadernos de pesquisas em educação*. N°73, Sao Paulo. Fundação Chagas

Archivo Histórico de la Provincia de Neuquén. Caja Las Ovejas

Arias Bucciarelli, Mario

1999 “El Estado neuquino”. In: *Neuquén, la construcción de un orden estatal* (Orietta Favaro ed.). Neuquén. Universidad Nacional del Comahue

Azcarate, Andrés

1950 *Misal diario para América*. (12° edición) Buenos Aires. Editorial Litúrgica Argentina

Bandieri, Susana

1993 “Actividades económicas y modalidades de asentamiento”. In: *Historia de Neuquén* (Bandieri, Favaro, Morinelli comp.). Buenos Aires. Plus Ultra.

2001 “Estado nacional, frontera y relaciones fronterizas en los andes norpatagónicos: continuidades y rupturas”. In: *Cruzando la cordillera...La frontera argentino-chilena como espacio social*, Susana Bandieri (coord.), Neuquén. UNC

Barreto, Oscar

1985 *En las trincheras de Dios*. Bahía Blanca. Editorial del Sur.

Bastian, Jean-Pierre

1997 *La mutación religiosa de América Latina*. México. Fondo de cultura económica

Bateson, Gregory

1991 [1972] *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires, Editorial Planeta.

Baumann, Gerd

1992 "Ritual implicates 'Others': rereading Durkheim in a plural society". In: *Understanding rituals*. Daniel de Coppet. London. Routledge

Bechis, Martha

1985 "The Contribution of the Amerindians to the Making of the Argentinean and Chilean Nationalities. An Anthropological Approach". In: *Forum*. Vol. 3. Puerto Rico

2001 "De hermanos a enemigos: los comienzos del conflicto entre los criollos republicanos y los aborígenes del área arauco-pampeana, 1814-1818". In: *Cruzando la cordillera...La frontera argentino-chilena como espacio social*, Susana Bandieri (coord.), Neuquén. Universidad Nacional del Comahue

2002 "The Last Step in the Process of 'Araucanization of the Pampa' 1810-1880. Attempts of Ethnic Ideologization and 'Nationism' among Mapuche and Araucanized Pampean Aborigines". In: *Archaeological and Anthropological Perspectives on the Native Peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego to the Nineteenth Century*. C. Briones y J.L. Lanata (compl.). Connecticut-London. Begin & Garvey.

Belver, Isidro

Malal Meulen. Huingan-Co. Museo del árbol y la madera.

Bengoa, José

2000 *Historia del Pueblo Mapuche*. Siglo XIX y XX. Santiago de Chile. Editorial LOM

Benigar, Juan

1978 *La patagonia piensa*. Neuquén. La Siringa libros

Blache, Martha

1985 "Estructura folklórica de Esperanza". In: *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, Vol.10. Buenos Aires

1992 "Folklore y nacionalismo en la Argentina. Su vinculación de origen y su desvinculación actual". In: *Runa. Archivo para las ciencias del hombre*. Vol.XX. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras

Briones, Claudia

1988 "Caciques y estancieros mapuche: dos momentos y una historia". In: *46º Congreso Internacional de Americanistas*. Amsterdam

Briones, Claudia; Raúl Díaz

1997 "La nacionalización/provincialización del 'desierto'. Procesos de fijación de fronteras y de constitución de otros internos en Neuquén". *V Congreso Argentino de Antropología Social*. Universidad Nacional de La Plata

Briones, Claudia

2003 "Re-membering the Dis-membered. A Drama about Mapuche and Anthropological Cultural Production in Three Scenes". In: *The Journal of Latin American Anthropology*, Vol.3, N°8

Boccaro, Guillaume

1999 "El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial". In: *Anuario de estudios americanos*, Tomo LVI, n° 1. España

Boissevain, Jeremy

1966 "Patronage in Sicily". In: *Man*, Vol. 1, n° 1

1999 "Continuity and revitalization in European ritual: the case of San Bessu". In: *The journal of the Royal Anthropological Institute*, vol.5, n°3

Bouysse-Cassagne, Thérèse

1996 "In Praise of Bastards. The uncertainties of mestizo identity in the sixteenth- and seventeenth-century Andes". In: *Sexuality and Legitimacy*

Butler, Alban

1965 *Vida de los Santos*. México. C.I. John W. Cutler S.A.

Caillet-Bois, Ricardo

1970 *Cuestiones internacionales (1852-1966)*. Buenos Aires. EUDEBA

Carbajal, Lino

1985 [1906] *Por el Alto Neuquén*. Neuquén. Siringa Libros.

Centro de Estudios Folklóricos

1987 *Cantoras del Neuquén*. Neuquén. Subsecretaría de Cultura de la Provincia del Neuquén

Chertudi, Susana; Sara J. Newbery

1978 *La Difunta Correa*. Buenos Aires. Editorial Huemul SA

Connell, Patricia

1997 "Understanding Victimization and Agency: Considerations of Race, Class and Gender". In: *PoLAR*; Vol.20, n°2

1996 *Constitución de la Nación Argentina*. España. Grupo editorial Océano

Crónicas (1/9/48 – 3/6/68), Archivo de la Iglesia de Chos Malal. (manuscrito)

Curruhuinca, Curapil y Luis Roux

1993 *Las matanzas del Neuquén*. Buenos Aires. Plus Ultra.

Dannemann, Manuel

2000 “La cultura folklórica más allá de las fronteras. Un contrapunto argentino-chileno”. In: *Revista de Investigaciones Folklóricas*, Vol.15. Buenos Aires

Debener, Marcela

2001 “Frontera agraria y comercio gadero: Mendoza-Neuquén (1850-1930)”. In: *Cruzando la cordillera...La frontera argentino-chilena como espacio social*, S. Bandieri (coord.), Neuquén. Universidad Nacional del Comahue

Descola, Philippe

2001[1996] “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social. In: *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* P. Descola y G. Pálsson (coord.). México SigloXXI

Dirección General de Cultura de la Provincia del Neuquén

Jovita y Uberlinda, cantoras. Proyecto Músicos populares. Neuquén

Di Stefano, Roberto; Loris Zanatta

2000 *Historia de la Iglesia Argentina*. Buenos Aires. Editorial Grijalbo-Mondadori

Dmitrieva, Svelanta Ivanovna

1996 “The mythological ideas of the Russian People at Present and in the Past”. In: *Anthropology and archeology of Eurasia*; Vol.35, n°1.

Donnan, Hasting y Thomas Wilson

1994 “An Anthropology of Frontiers”. In: Donnan and Wilson (Ed.), *Borders Approaches*. University Press of América

1999 *Borders: Frontiers of Identity, Nation and State*. USA. Ed. Berg

Durkheim, Emile

1951 *Sociología y filosofía*. Buenos Aires. Guillermo Kraft Limitada

1982 *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid. Akal

Escolar, Diego

1997(a) *El sueño de la razón y los monstruos de la nación: la naturalización de la frontera andina en el proceso de articulación nacional argentino chileno*. V Congreso Argentino de Antropología Social. Diversidad Nacional de La Plata

1997(b) “Comunidades proscritas: imaginarios de parentesco y fronteras a contraluz en los Andes sanjuaninos”. In: *Revista de investigaciones folklóricas*; vol. 12.

2000 “Identidades emergentes en la frontera argentino-chilena. Subjetividad y crisis de soberanía en la población andina de la provincia de San Juan”. In: *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro* A. Grimson (comp.). Buenos Aires. Ediciones Ciccus-La Crujía

2001 “Subjetividad y Estatalidad: usos del pasado y pertenencias indígenas en Calingasta”. In: *Cruzando la cordillera...La frontera argentino-chilena como espacio social*, Susana Bandieri (coord.), Neuquén. Universidad Nacional del Comahue

1928? *El Album Guía Comercial de Río Negro y Neuquén*

Ezpeleta, Justa y Elsie Rockwell

1983 “Escuela y clases subalternas”. In: *Cuadernos politicos*, n° 37. México. Ed. Era

Fabian, Johannes

1983 *Time and the Other. How Antrhopology Makes Its Object*. New York. Columbia University Press

Favaro, Orietta

1999 “El Movimiento Popular Neuquino, 1961-1973 ¿Una experiencia neoperonista existosa?”. In: *Neuquén, la construcción de un orden estatal* (Orietta Favaro ed.). Neuquén. Universidad Nacional del Comahue

_____ y M. Arias Bucciarelli

1999 “La conformación de una provincia exportadora de energía. Neuquén, 1950-1980”. In: *Neuquén, la construcción de un orden estatal* (Orietta Favaro ed.). Neuquén. Universidad Nacional del Comahue

1999 “El sistema político neuquino”. In: *Neuquén, la construcción de un orden estatal* (Orietta Favaro ed.). Neuquén. Universidad Nacional del Comahue

Fernandez, Jorge

1965 “Contribución al conocimiento geográfico de la región del Alto Neuquén”. In: *IDIA*, n°207. Buenos Aires

Foucault, Michel

1989 [1975] *Vigilar y castigar*. Buenos Aires, Siglo XXI editores.

1979 *Microfísica del poder*. Madrid, Ediciones de la Piqueta.

Frapiccini, Alina; Gabriel Rafart; Daniel Lvovich

1995 “Migración y fluctuaciones del mercado de trabajo: los trabajadores chilenos de Neuquén, 1884-1930”. In: *Estudios migratorios latinoamericanos*, año 10, n°30

Frazer, James G.

1996 [1922] *La rama dorada*. México. Fondo de cultura económica

García Enciso, Isaías J.

1979 *Tolderías, fuertes y fortines*. Buenos Aires. EMECE Editores.

García, Miryam; Patricia Sanz

1998 *Violencia conyugal. Aproximación a la realidad de Las Ovejas*. Encuentro de equipo de salud de Zona Norte de Neuquén.

Garma Navarro, Carlos

1992 “Ideología y cambio religioso en Iztapalapa”. In: *Iztapalapa*, año 12, nº 25, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

GESA

1993 *Campesinado y ganadería trashumante en Neuquén*. Buenos Aires. Editorial La Colmena-Universidad Nacional del Comahue.

Giddens, Anthony

1994 “Living in a Post-Traditional Society”, em U. Beck, A. Giddens and S. Lash: *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford University Press

Giumbelli, Emerson Alessandro

2000 *O fim da religião: controvérsias acerca das “seitas” e da “liberdade” no Brasil e na França*. Tese de doutorado. Museu Nacional-UFRJ

Giusti, Roberto F.

1961 “Estudio preliminar” de: *Callvucurá y la dinastía de los piedra*, Zeballos, Estanislao S. Buenos Aires. Hachette

Grimson, Alejandro

2000 “El puente que separó dos orillas. Notas para una crítica del esencialismo de la hermandad”. In: *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro* A. Grimson (comp.). Buenos Aires. Ediciones Ciccus-La Crujía

Golman, Marcio

1994 *Razão e diferencia. Afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévi-Bruhl*. Rio de Janeiro. Editora UFRJ/GRYPHO

1999 “A experiência de Lienhardt: uma teoria etnográfica da religião”. In: *Religião e sociedade*; Vol. 19, nº 2. Rio de Janeiro. ISER

Gluckman, Max

1987 [1958] “Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna”. In: *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. São Paulo. Global Editora.

Guerra, Francois-Xavier

1992 *Modernidad e independencias*. México. Fondo de Cultura Económica

Guss, David M.

2000 “Moros y cristianos y mujeres e indios: Tamunangue y las fronteras de la etnicidad”. In: *Revista de Investigaciones Folklóricas*, Vol. 15. Buenos Aires

Harris, Mark

2005 Notes on an Eighteenth Century Amazonian Werewolf (no prelo)

Hannerz, Ulf

1992 *Cultural complexity*. New York. Columbia University Press

Hervieu-Léger, Danièle

1998 “The Transmission and Formation of Socioreligious Identities in Modernity: An Analytical Essay on the Trajectories of Identification”. In: *International Sociology*, Vol.13, Nº2. London. SAGE Publications

Hobsbawn, Eric

1991[1983] “Introduction: Inventing Traditions”. In: *The Invention of Tradition*, Ed. by E. Hobsbawn and T. Ranger. Cambridge University Press

Ingold, Tim

1996 *Key debates in anthropology*. London. Routledge

Iuorno, Graciela y Alicia Gonzales

1999 “Una interpretación global de las políticas económicas neuquinas”. In: *Neuquén, la construcción de un orden estatal* (Orietta Favaro ed.). Neuquén. Universidad Nacional del Comahue

Jackson, Jean

1989 “Is there a way to talk about making culture without making enemies?”. In: *Dialectical Anthropology* nº14 Kluwer academic publishers

1991 “Rituales Tukano de violencia sexual”. In: *Revista colombiana de antropología*. Bogotá, Vol. XXVIII

Jaramillo, Salvador

1995 *Yumbel: del fuerte al santuario*. Cuadernos del Bio Bio. Universidad de Concepción. Chile

Jung, Carl G.

1987 *Sobre cosas que se ven en el cielo*. Buenos Aires. Ecologic Editora Argentina

Krohn-Hansen, Christian

1996 “Masculinity and the political among Dominicans: the Dominicans tiger”. In: *Machos, Mistresses, Madonnas*. London. Verso.

Lacoste, Pablo

2001 “Mapas territoriales e imagen del país vecino: el caso de Argentina y Chile”. In: *Cruzando la cordillera...La frontera argentino-chilena como espacio social*, Susana Bandieri (coord.), Neuquén. UNC.

Lask, Tomke

2000 “Construcción de la identidad nacional. Sistemogénesis de la frontera franco-alemana”. In: *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro* A. Grimson (comp.). Buenos Aires. Ediciones Ciccus-La Crujía

Latour, Bruno

1997 [1991] *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro. Editora 34

2002[1996] *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru. EDUSC

Leach, Edmund

(1995) [1954] *Sistemas Políticos da Alta Birmania*, São Paulo: Editorial Edusp

Levi-Strauss, Claude

1992 [1962] *El pensamiento salvaje*. México. Fondo de Cultura Económica

Lins Ribeiro, Gustavo

2000 “Tecnotopia versus tecnofobia. El malestar en el siglo XXI”. In: *Ava Revista de antropología*. Nº1. Posadas UNaM

Lomnitz, Claudio

2001 “O nacionalismo como um sistema prático. A teoria de Benedict Anderson da perspectiva da América Hispánica”. In: *Novos Estudos*, nº 59

1999 *Modernidad indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*. Ed. Planeta

Malinowski, Bronislaw

1986 [1922] *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona. Planeta-Agostini

1985 [1948] *Magia, ciencia y religión*. Barcelona. Planeta-Agostini

Mases, Enrique; Gabriel Rafart

1997 “Los trabajadores chilenos en el mercado laboral argentino: el caso Neuquén, 1890-1920”. In: *Faltan o sobran brazos? Migraciones internas y fronterizas (1850-1930)*; Carmen Norambuena Carrasco (ed.). Editorial Universitaria de Santiago de Chile.

Merleau-Ponty, Maurice

1997 [1945] *Fenomenología de la percepción*. Barcelona. Ediciones Península

Middleton, John; E. H. Winter

1963 “Introduction”. In: *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. London Routledge & Keagan Paul

Motz, Marilyn

1998 “The Parctice of Belief”. In: *Journal of American Folklore* Vol.111, nº441

Nájera-Ramirez, Olga

1997 “Of fieldwork, folklore, and festival”. In: *Journal of American Folklore*, nº 112, University of New México Press

Nascimento Frade, Maria de Cáscia

1987 *Santa de casa. A devoção a Odetinha no cemitério São João Batista*. Deserdação de mestrado. PPGAS-Museu Nacional, UFRJ

Neiburg, Federico G.

1990 “Entre Perón e o Patrão: reflexões sobre os alcances de uma homologia”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Nº13, ano 5.

Nicoletti, María A.

1998 “Conversión y civilización en las misiones salesianas de la Patagonia”. In: *Investigaciones y ensayos*, nº48. Buenos Aires. Academia Nacional de la Historia

Norambuena Carrasco, Carmen

1997 “La opinión pública frente a la emigración de los chilenos a Neuquén. 1895-1930”. In: *Faltan o sobran brazos? Migraciones internas y fronterizas (1850-1930)*; Carmen Norambuena Carrasco (ed.). Editorial Universitaria de Santiago de Chile.

Oehmichen, Cristina

1992 “El carnaval de Culhuacán: expresiones de identidad barrial”. In: *Iztapalapa*, año12 N°25. México. Universidad Autónoma Metropolitana.

Pace, Enzo

1997 “Religião e globalização”. In: Oro y Steil (orgs) *Globalização e religião*. Petrópolis. Ed. Vozes

Parker, Cristián

1998 “Modern Popular Religion: A Complex Object of Study for Sociology”. In: *International Sociology*, Vol.13, N°2. London. SAGE Publications

Pereyra, Brenda

1999 “Más allá de la ciudadanía formal: la inmigración chilena en Buenos Aires”. Buenos Aires. Seminario-taller internacional: *Movimientos sociales y ciudadanía, más allá de la nación*. IDES

Pires, Flavia

2004 “Quem vai Comer da Galhina? Ricos e Pobres, Católicos e Crentes no Sertão Paraibano”. In: *Religião e Sociedade*, Vol.24, n 1. Rio de Janeiro. ISER

Plath, Oreste

(1966) *Folklore religioso chileno*. Santiago de Chile. Editorial Pla Tur

Popper, Karl R.

1985 [1945] *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*. Buenos Aires. Hyspamérica Ediciones

Priour, Annick

1996 “Domination and desire: male homosexuality and the construction of masculinity in Mexico. In: *Machos, Mistresses, Madonnas*. London. Verso.

Puiggrós, Adriana

1990 “Sistema Educativo. Estado y sociedad civil en la reestructuración del capitalismo dependiente. El caso argentino”. In: *Propuesta educativa (FLACSO)*; Año2, N°2

Riis, Ole

1998 “Religion Re-Emerging: The Role of Religion in Legitimizing Integration and Power in Modern Societies”. In: *International Sociology*, Vol.13, N°2. London. SAGE Publications

Rodríguez, Sylvia

1998 "Fiesta Time and Plaza Space. Resistance and Accommodation in a Tourist Town". In: *Journal of American Folklore* N°111

Rodríguez, Mariángela

1992 "Las fiestas como modeladores de identidades y diferenciaciones". In: *Iztapalapa*, año12 N°25. México. Universidad Autónoma Metropolitana.

Rodríguez Molas, Ricardo

1983 *El servicio militar obligatorio*. Buenos Aires, Centro Editor de America Latina.

Sahlins, Peter

1989 *Boundaries. The Making of France and Spain in the Pyrenees*. Berkeley. University of California Press

Sahlins, Marshall

1999 "Two or three things that I know about culture". In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol.5, N°3. London

San Sebastián, Juan

1997 *Don Jaime de Nebares*. Buenos Aires. Ediciones Don Bosco Argentina

Santos Gonçalves, José Reginaldo

1996 *A retórica da perda. Os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Editorial da Universidade Federal de Rio de Janeiro

Segato, Rita Laura

1997 "Formações de diversidade: nação e opções religiosas no contexto da globalização". In: *Globalização e religião* (Pedro Oro e Steil, org.) Petrópolis. Editorial Vozes.

Seyferth, Giralda

2002 "A singularidade germânica e o nacionalismo brasileiro: ambigüidade e alotropia na idéia de nação". In: *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*; C. Bastos, M. Vale de Almeida e B. Feldman-Bianco (coordenadores). Lisboa. Imprensa de Ciências Sociais

Shils, Edward

1996 [1961] *Centro e periferia*. Lisboa. Ed. DIFEL

1981 *Tradition*. The University of Chicago Press

Shweder, Richard

1989 "Post-Nietzschian Anthropology: the idea of multiple objective worlds". In: *Relativism. Interpretation and confrontation* Michael Krausz (Ed.) Indiana University of Notre Dame Press

Silla, Rolando

1997 *El poder de los humildes. La muerte del soldado Carrasco como ejemplo de drama y control social en Zapala*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires

1998 “La gracia de los débiles. El poder sobrenatural del soldado Carrasco como una concepción nativa de la justicia”. *Revista de Investigaciones Folklóricas*, Vol.13. Pags. 23-30. Buenos Aires

2000a *San Sebastián de Las Ovejas: credo y devoción en la frontera austral argentino-chilena*. Disertación de Maestría en Antropología Social. Programa de Pos-graduación en Antropología social. Universidad Nacional de Misiones

2000b “La leyenda de San Sebastián en Las Ovejas como percepción nativa del control fronterizo argentino-chileno en el Alto Neuquén”. *Revista de Investigaciones Folklóricas*, Vol.15. Pags. 98-107. Buenos Aires

2003^a “Santos e Contrabandistas: a nacionalização de São Sebastião e a fronteira austral argentino-chilena”. In: *Mana. Estudos de antropologia social*. Vol.9, Nº2. Pag.153-181. Ed. Contracapa. Rio de Janeiro

2003b “San Sebastián de Las Ovejas: pureza perdida y revitalización en el norte neuquino”. In: *Horizontes Antropológicos*. Ano 9, N 19. Pags.181-202. Linha Editorial. Porto Alegre. 2003

2004 “Ahora todo va a cambiar. El Servicio Militar Obligatorio como rito de pasaje a la adultez masculina”. In: *Mosaico. Trabajos en antropología social y arqueología*. Buenos Aires. Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Americano

Silverman, Sydel F.

1965 “The Community-Nation Mediator in Traditional Central Italy”. In: *Peasant Society: A Reader* (Potter, I.M. et al) Boston. Little Brown

Spickard, James V.

1998 “Ethnocentrism, Social Theory and Non-Western Sociologies of Religion: Toward a Confucian Alternative”. In: *International Sociology*, Vol.13, Nº2. London. SAGE Publications

Steil, Carlos Alberto

1996 *O Sertão das Romarias. Um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Petrópolis. Editorial Vozes

1999 “A igreja dos pobres: da secularização à mística”. In: *Religião e sociedade*; Vol. 19, nº 2. Rio de Janeiro. ISER

Stolen, Kristi A.

1996 *The decency of inequality. Gender, Power and Social Change on the Argentine Praire*. Oslo. Scandinavian University Press.

Stolcke, Verena

1997 “The ‘Nature’ of Nationality”. In: *Citizenship and Exclusion*. London. Editorial Veit Bader

Strickon, Arnold

1977 “Estancieros y gauchos: clase, cultura y articulación social”. In: *Procesos de*

articulación social, E. Hermitte y L. Bartolomé (compl.). Buenos Aires. Amorrortu editores

Szanto, Ernesto

1985 “Valioso aporte a la identidad de Neuquén”. In: L. Carbajal, *Por el Alto Neuquén*. Neuquén. Siringa Libros.

Theije, Marjo de; Els Jacobs

2003 “Gênero e aparições marianas no Brasil contemporâneo”. In: *Maria entre os vivos. Reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*; C. A. Steil, C. Loreto Mariz e M. Lins Reesnik (orgs.). Porto Alegre. Editora da UFRGS

Thomas, Nicholas

1991 “Against Ethnography”. In: *Cultural Anthropology*, Vol.6 n°3. Washington

Turner, Victor

1974 *Dramas, Fields, and Methafors*. Ithaca and London, Cornell University Press.

Vega, Carlos

1947 *La forma de la cueca chilena*. Universidad de Chile

Velho, Otávio

1995 *Besta Fera. Recriação do mundo*. Rio de Janeiro. Relume-Dumará

2003 “A persistência do cristianismo e a dos antropólogos”. *V Reunião de Antropologia do Mercosul*. Florianópolis

2004 “Missionization in the Post-Colonial World: a View from Brazil end Elsewere” (em prelo)

Vessuri, Hebe M. C.

1971a *Land tenure and social structure in Santiago del Estero. Argentina*. Oxford. Ed. Mimeo. Tesis Ph.D.

1971b “Aspectos del Catolisismo popular de Santiago del Estero: ensayo de categorias sociales y morales”. In: *América Latina*, año 14, n° 1-2, Rio de Janeiro

Vidal, Hernan J.

2000 “La frontera después del ajuste. De la producción de soberanía a la producción de ciudadanía en Río Turbio”. In: *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro* A. Grimson (comp.). Buenos Aires. Ediciones Ciccus-La Crujía

Waag, Else M.

1982 *Tres entidades “wekufu” en la cultura mapuche*. Buenos Aires. EUDEBA.

Wagner, Roy

1981 *The invention of culture*. The university of Chicago press

Wittgenstein, Ludwing

1998[1967] “Notas sobre O Ramo de Ouro, de Frazer”. In: *Religião e sociedade*; Vol. 19, n° 2. Rio de Janeiro. ISER

Wolf, Eric

2003^a “A Virgem de Guadalupe: um símbolo nacional mexicano”. In: *Antropologia e poder. Contribuições de Eric. R. Wolf*. Org. e seleção B. Feldman-Bianco e G. Lins Ribeiro. Brasília. Editora da UnB, Campinas, Ed. Unicamp

2003^b “Nacionalismo camponês em um vale dos Alpes”. In: *Antropologia e poder. Contribuições de Eric. R. Wolf*. Org. e seleção B. Feldman-Bianco e G. Lins Ribeiro. Brasília. Editora da UnB, Campinas, Ed. Unicamp

2003^c “Etnicidade e nacionalidade”. In: *Antropologia e poder. Contribuições de Eric. R. Wolf*. Org. e seleção B. Feldman-Bianco e G. Lins Ribeiro. Brasília. Editora da UnB, Campinas, Ed. Unicamp

Zapata, Laura

2005 *‘La mano que acaricia la pobreza’: etnografía del voluntariado católico*, Buenos Aires. Editorial Antropofagia

Zeballos, Estanislao S.

1961 [1884] *Callvucurá y la dinastía de los piedra*. Buenos Aires. Hachette

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)