

DOENÇA E COSMOVISÃO ENTRE OS MAPUCHE

Luís Silva Pereira

Sendo uma construção social, a doença varia de cultura para cultura e, numa mesma cultura, em momentos distintos da sua história. Falar sobre doença implica falar sobre o lugar que os seres humanos ocupam no concerto do mundo, as suas condições de trabalho, os benefícios e os malefícios que a natureza circundante encerra para aqueles que nela se integram, bem como dos indivíduos que podem interpretá-la, receitar tratamento e curar os atingidos. Assim, tomar a doença como objecto empírico de investigação conduz o antropólogo à busca de entender a cosmovisão do grupo estudado e a respectiva organização social. Este artigo consiste numa breve reflexão acerca dos resultados da experimentação destas hipóteses num trabalho de campo efectuado entre os mapuche do sul do Chile.

O trabalho de terreno e os dados nele recolhidos sustentam a teoria antropológica, não têm início ou fim bem definidos e constroem-se com suportes materiais de natureza e texturas diversas.

Antes de iniciar a escrita deste artigo e passado algum tempo desde o início da minha reflexão sobre o seu conteúdo, chegou uma carta “do terreno”. A sua remetente é uma amiga mapuche, residente na comunidade onde trabalhei de forma mais intensiva e constante, com quem tenho mantido correspondência ao longo dos anos. Repete-se, na escrita, o formalismo do encontro físico entre amigos, na casa de um deles: regra geral, as cartas começam por uma espécie de convite para entrar e me sentar à mesa onde a minha correspondente (e “anfitriã”) escreve, para olhar em volta e reconhecer a sua casa, para ver, através da janela à frente dessa mesa, como a chuva cai, incessantemente, dos altos céus mapuche. Depois de me sentir convocado a fazer-lhe companhia enquanto me escreve, depois de me visualizar à sua frente, a minha correspondente passa à narração dos principais acontecimentos desde o tempo em que me escreveu a sua última carta. Naquela a que me reporto, entre muitos outros assuntos relevantes para a actualização da nossa amizade e da minha relação com outras pessoas da comunidade, a minha amiga informa-me da morte de Don Transito Pranao Calfiqueo.

O conteúdo geral da carta, a sua capacidade evocativa e a que suscitou em mim, bem como essa notícia, em particular, determinam a focagem que proponho nesta outra forma de comunicação escrita.

I

D. Transito Pranao Calfiqueo nasceu a 15 de Agosto de 1929 e morreu num outro dia de um outro Agosto, no ano 2000. Assim consta de alguns documen-

tos que os *huinca*¹ exigem, de acordo com uma contagem do tempo que os orienta na História. O modo de a construir e de a narrar varia, não só de acordo com a subjectividade do narrador, mas também, em termos colectivos, de acordo com a interpretação do agrupamento humano ao qual ele pertence. Como é fácil de entender, a história do Chile, em particular a história das relações interculturais no Chile, não é sentida, vivida ou contada da mesma maneira por um mapuche ou por um *huinca*.

Em 1536, data do primeiro contacto entre europeus e mapuche, em território que actualmente pertence ao Chile, estes últimos eram um a dois milhões (os números variam de autor para autor)² e dispunham de trinta e um milhões de hectares de terras. Actualmente, de acordo com o censo de 1992, os mapuche são 928.060 (sendo cerca de treze milhões a população total nacional), sessenta por cento dos quais vive longe das suas terras de origem, emigrados em várias cidades do Chile. Desse total, cerca de 400 mil mapuche habitam nas suas terras e dispõem de 290 mil hectares de terras. Estas terras são das mais pobres do país, encontram-se repartidas em mais de 3 mil comunidades e estão longe das vias consideradas essenciais para o desenvolvimento, tal como ele é idealizado e aplicado pelo poder central. O binómio terra-indígena é essencial para entender as relações históricas entre os mapuche e a sociedade nacional (cf. Citarella 1995: 29).

Desde que perderam a independência, em 1881, frente às Forças Armadas chilenas, os mapuche viram as suas terras ocupadas³ e compradas de modo fraudulento. Ao longo de todo o século XX o processo de empobrecimento da população indígena revelou-se irreversível e imparável. A legislação indigenista chilena (cf. Bulnes 1985) tem vindo a demonstrar uma capacidade criativa crescente desde a data da perda da independência mapuche e desde sempre manifestou a intenção de a sociedade maioritária integrar – isto é, fazer desaparecer – a cultura indígena.

As alterações económicas e sociais determinadas pela guerra da Araucanía⁴ (como as decorrentes da introdução da ganadaria de equinos, bovinos e ovinos e do cultivo de cereais e de legumes) e pelo subsequente sistema de reservas (que criou os minifúndios, dando início ao processo de

¹ Em língua mapuche, ou *mapudungun*, “estrangeiro”; em língua mapuche antiga, também significava “ladrão”. A expressão designa, a maioria das vezes em que é utilizada, todos os chilenos que não têm ou não invocam origem indígena.

² Cf. Ovalle 1969, Rosales 1878, Villalobos *et alii* 1993.

³ Calcula-se que nos primeiros cinquenta anos do século XX quase um terço das terras concedidas em “mercedes” (doações de terras feitas pelo Estado chileno) aos mapuche foi usurpado por particulares não-mapuche (cf. Bulnes 1985).

⁴ A qual decorreu entre 1541 e 1881 (cf. Ovalle 1969; Bascuñán 1863; Rosales 1878; Nájera 1971 e 1889; Olivares 1864; Carvallo y Goyeneche 1876; Silva Galdames 1990 e 1983; Zapater 1978; Eyzaguirre 1984; Encina 1959; Bengoa e Valenzuela 1984; Bengoa 1987; Bengoa 1992; Aylwin 1994).

empobrecimento dos autóctones) contribuíram decisivamente para a situação actual dos mapuche (cf. Citarella 1995: 20). Hoje em dia, eles são camponeses pobres (cf. Bengoa 1984): oitenta por cento da população activa da área rural dedica-se a actividades agro-pecuárias, mas a escassez da terra, os problemas de rega, a falta de fertilizantes, a deterioração dos solos, a perda dos recursos naturais e a precariedade da tecnologia empregue, dificilmente permitem a subsistência dos grupos familiares (Bengoa 1984: 27 e 29). A economia camponesa é de subsistência, escassamente orientada para o mercado, e a família é a unidade básica de produção e consumo (Martinez 1990: 197). Essa precariedade de condições de vida é o factor determinante para o forte fluxo migratório que o já referido último censo (1992) contabiliza: quase metade dos 928.060 mapuche reside em Santiago.

Nas cidades, os jovens em idade escolar procuram estender a sua formação para além do ensino básico; os homens trabalham, na sua grande maioria, na construção civil e nas padarias (no horário nocturno); as mulheres tornam-se, maioritariamente, empregadas domésticas e funcionárias do sector hoteleiro.⁵

II

A proximidade geográfica das comunidades indígenas relativamente às cidades chilenas determina um maior volume de informação acerca da sociedade chilena por parte dos mapuche que integram aquelas comunidades, bem como, regra geral, uma maior permeabilidade da cultura indígena às influências da cultura maioritária.

D. Transito Pranao era o mais velho de muitos membros da extensa família Pranao, aquela cujos elementos são, ainda hoje, se os compararmos com o número de membros das outras famílias residentes na comunidade Juana Viuda de Cuminao, os mais numerosos e os que nela mais casas ocupam. Situada a poucos quilómetros da cidade de Temuco, no sul do Chile, a comunidade, tal como a conheci em 1994 e 1995, era composta por 23 casas e habitada em permanência por 95 pessoas.

D. Transito partiu da casa onde vivia com os seus pais e irmãos, nessa mesma comunidade onde o conheci, para Valparaíso. Tinha 18 anos e por lá ficou durante três anos, trabalhando numa fábrica de borracha. Não se adaptou e ao fim daquele período, do qual guarda péssimas recordações, regressou à comunidade de origem, onde passou a residir até à sua morte. Em

⁵ Como se reconstrói a cultura mapuche (de *mapu*, terra, e *che*, gente) em terreno urbano é um estudo por fazer. O trabalho de campo que efectuei teve lugar em várias comunidades no sul do Vale Central e durou cerca de quinze meses, nos anos de 1994 e 1995.

1995, quando nos conhecemos, D. Transito não tinha, praticamente, ajuda nos trabalhos do campo: a sua mulher (D. Transito era casado em segundas núpcias, ficara viúvo de uma primeira mulher) era doente e estava muito debilitada; a filha casara e vivia numa comunidade próxima com o marido; o filho mais velho emigrara para Santiago; o filho mais novo era a sua única ajuda mas passava muito tempo fora, noutras comunidades onde solicitavam a sua participação em vários trabalhos agrícolas.

Na única longa conversa que tivemos, já que sempre que o encontrava ele estava a executar alguma tarefa ou a caminho dela, D. Transito estabeleceu uma ligação entre a deterioração da saúde dos mapuche e a crise da cultura mapuche. Ambas pareciam ligadas como as duas faces de uma mesma moeda. Segundo ele, era nítida a maior fragilidade das últimas gerações, a sua incluída, se comparadas com as mais antigas. *A fragilidade a que se referia D. Transito era individual e colectiva. Segundo ele, os antigos mapuche curavam-se dos seus males com “puro kultrung”, isto é, bastavam o som e os efeitos curativos do tambor xamânico, tocado pela machi,⁶ para que o doente se curasse. A violência que caracterizou o processo de Conquista dos europeus, a imposição dos seus valores e as doenças que os invasores trouxeram debilitaram a resistência indígena na luta pela sua reprodução enquanto cultura autóctone.*

III

Os integrantes das sociedades humanas conhecidas concebem a eventualidade da alteração de um estado ou de um conjunto de factores considerados como os mais desejáveis para o ser humano e para o meio em que se insere. Este meio que o acolhe, protege e alimenta, também pode constituir fonte de desequilíbrios na ordem social estabelecida. Os perigos e as ameaças a essa ordem são inúmeros e são identificados e classificados de modo distinto de acordo com as distintas sociedades, variando, também, numa mesma sociedade, em diferentes momentos da sua história. Sendo, como são, construções culturais, variam no espaço e no tempo.

Se nos detivermos numa análise das concepções de corpo, saúde, doença, de um determinado agrupamento humano (seleccionado por sofrer determinada doença, por ocupar uma determinada ala de um hospital, por representar uma cultura com origem num lugar geograficamente exterior ao território político e administrativo onde decorre a investigação, ou devido ao facto de os seus membros serem integrantes de uma cultura alógena),

⁶ Xamã, chefe religiosa mapuche, curadora e visionária, recebeu da divindade a missão de a representar na terra, de proteger o seu povo e de tratar todos os seres humanos que a ela recorram.

veremos como essas construções sociais, colectivas, são determinantes no sentido que as pessoas dão à sua existência, ao seu lugar no mundo, à sua integração no meio social a que pertencem (cf. Le Breton 1990, 1993 e 1995).

A doença tem uma dimensão social em todas as sociedades conhecidas – ela é, simultaneamente, a mais íntima e individual das realidades e um exemplo concreto da ligação intelectual entre a percepção individual e o simbolismo social (cf. Augé 1984, 1985 e 1986; Sindzingre 1984; Zempleni 1985; Fainzang 1986 e 1989; Le Goff 1985; Sontag 1977).

Falar de doença é falar da sociedade que a interpreta e classifica. Falar de doença remete-nos para a cosmovisão do grupo humano estudado, para a arquitectura conceptual que orienta a acção humana e contribui para o entendimento da organização social.

Nas várias comunidades (mas também nas cidades, sobretudo em Temuco e em Santiago) onde trabalhei com os mapuche, e de acordo com o material que recolhi junto deles, pude chegar a estabelecer uma tipologia das doenças. Identificar a sua origem remeteu-me sempre para a concepção mapuche do mundo.

As variações locais foram registadas e sempre tidas em conta, no entanto, e de acordo com os testemunhos que recolhi, há algumas constâncias relevantes, que permitem uma generalização cuidadosa.

Assim, os mapuche concebiam o mundo como uma série de plataformas quadradas (o seu número variava, três, quatro, sete, segundo distintas versões – a este propósito, cf. Grebe, Pacheco e Segura 1972) que, sobrepostas e de igual dimensão, separavam três zonas cósmicas: o céu, a terra e o mundo inferior. Em *wenu mapu* (“a terra de cima”), o espaço celeste, encontra-se a divindade (*Nguenechen*) e os espíritos benéficos, entre eles os espíritos dos antepassados. Abaixo deste espaço está *nag mapu* (“a terra de baixo”), lugar onde decorre a existência da natureza e de todos os seres vivos, onde se resolvem os conflitos entre o bem e o mal. As forças do mal têm o seu domínio em *miñche mapu* (“debaixo da terra”), espaço dos espíritos maléficos, entre eles o *wekufe*, terceiro e último espaço da concepção vertical do cosmos, o último a ser criado, já que a criação se iniciou pelo cimo e foi descendo até terminar na terra do mal (cf. Pereira 2000: 186).⁷

A abordagem destes assuntos revelou-se uma tarefa difícil. Falar do mundo mapuche implicava esclarecer as partes que o constituíam, mas também explicar o seu dinamismo, a interminável luta entre o bem e o mal

⁷ Estes foram alguns dos elementos invariáveis nas narrativas que recolhi, com excepção do citado *wekufe*. Alguns dos mapuche com quem conversei, comentando acontecimentos que tinham presenciado ou outros, diziam que o espírito do mal era um só, o *wekufe*, capaz de assumir as formas que pretendesse e julgasse mais capazes de enganar e tentar o homem – os narradores de versão distinta disseram que existiam vários espíritos do mal, entre eles o *wekufe*. (cf. Pereira 2000: 186).

e, uma vez chegada a este ponto, a conversa com os meus interlocutores tendia a declinar até morrer numa subtil mudança de assunto: porque falar do mal atraía o mal, poupar nos comentários reduzia os riscos de desgraça, de doença ou de qualquer outra forma de mal.

O mapuche crente na sua religião acredita que todo o bem procede de *Nguenechen*, criador de tudo o que existe, da ordem e da harmonia – o desequilíbrio e a desarmonia (a desgraça, a doença, a morte) são produzidos por acção maligna, oriunda da terra do mal, habitada por espíritos malignos. O afastamento da divindade, em particular, e a não observância das regras sociais mapuche (designadas por *admapu*), em geral, deixa o mapuche mais vulnerável aos poderes maléficos. Respeitar os valores indígenas e orientar o seu comportamento de acordo com a sua mais rigorosa observância pode evitar males vários, entre eles a doença e a morte. A divindade, *Nguenechen*, não é percebida pelos mapuche enquanto uma entidade com traços físicos, “a sua presença é sentida nos efeitos que produz na natureza, na *machi*, especialmente por ser considerada como a sua representante na terra, ou no *longko*, que tem, igualmente, o poder de herdar, desenvolver e manipular poderes espirituais” (Pereira 2000: 191).⁸

O meio natural constitui uma fonte de recursos, alimentares e outros, mas também uma fonte de perigos para os seres vivos que dele dependem. Os mapuche têm consciência desse facto e consideram que na sua vida quotidiana actuam seres espirituais (sendo o já referido *wekufe* o mais temido pelos indígenas – cf. Ñanculef 1990; Grebe, Fernández e Fiedler 1971) capazes de perturbar a harmonia do mundo, directamente ou através de interposta pessoa – geralmente, o *kalku*⁹ –, razão pela qual eles pedem protecção divina que os defenda dos efeitos nefastos daquelas acções.

O ser humano é concebido pelos mapuche como uma dualidade constituída pelo corpo (destinado ao trabalho, capaz de experimentar sensações várias ao longo da vida e condenado a morrer) e pelo espírito (outorgado pela divindade e verdadeira marca da identidade pessoal). Segundo os mapuche, “o espírito assume três diferentes designações, de acordo com as três diferentes etapas de libertação das fontes contaminadoras, negativas, que existem no corpo e no meio em que vive” (Pereira 2000: 193): o *am* (força vital, princípio da vida encarnado no corpo humano e que o acompanha durante a vida), o *alwe* (esse mesmo espírito vital em retirada do

⁸ Os *longko* e as *machi*, graças aos poderes espirituais que detêm, podem confrontar-se ou aliar-se com as forças malignas, daí serem objecto de suspeita e de inveja, por parte da restante população. Estes sentimentos, a sua demonstração e o seu reconhecimento social, constituem, na prática, verdadeiras formas de contra-poder nas mãos dos mais fracos que, assim, possuem uma força social capaz de controlar o poder daquelas destacadas figuras na organização social indígena.

⁹ Pessoa que controla e manipula forças maléficas; bruxo.

corpo, que o vai habitar desde o falecimento até à decomposição e permanecer durante um período de tempo indeterminado no ambiente natural e social que o indivíduo habitara) e o *püllu* (espírito livre de todas as condicionantes, que ascendeu definitivamente ao nível de *Nguenechen* e goza da sua protecção e da dos *püllu* dos antepassados) (cf. Pereira 2000). As versões quanto a estes componentes do ser humano são numerosas e variam no espaço e no tempo mapuche (cf., como exemplo de outra versão, Oyarce 1989: 41; a propósito do espírito durante o sono, Nakashima Degarrod 1990).

Para os mapuche, a morte consiste no rompimento daquela dualidade, no regresso natural do corpo à terra que o alimentara em vida, e a sua causa deve ser apurada, nomeadamente para saber se houve ou não intervenção de maus espíritos, de um *kalku* ou de alguém que tenha provocado um mal por inveja. Desta apreciação dependem a paz individual e social dos parentes, dos amigos e dos vizinhos do defunto, bem como o reajustamento social que se segue a todos os falecimentos nas comunidades mapuche (cf. ponto VI).

A classificação e a caracterização das doenças variavam muito entre os mapuche com os quais abordei o tema. No entanto, a tipologia que pude construir, de acordo com os dados recolhidos, resume-se a doenças com causas naturais, físicas ou espirituais, e sociais, as que são provocadas por inveja.

IV

O levantamento sobre doenças foi efectuado em várias comunidades mapuche, junto da população, e na comunidade Juana Viuda de Cuminao foi complementada com a consulta das fichas médicas de 1992 a 1995 (cf. Pereira 2000: 382 a 388), elaboradas e disponibilizadas pelo “Equipo 3” (equipa médica constituída por um médico, uma enfermeira, uma parteira, uma auxiliar para-médica, uma assistente social e um motorista), a qual era apoiada pelos Serviços de Saúde e por uma ONG de Temuco, e assistia mensalmente, durante cerca de quatro horas, os membros de nove comunidades, entre elas a supracitada.

Nesses anos, só uma vez a mulher de D. Transito recorreu aos serviços do “Equipo 3” (Pereira 2000: 384). Nem o marido nem o filho o fizeram naquele período de tempo. Era conhecida na comunidade a aversão de D. Transito a médicos, a ligação que estabelecia entre eles e a cultura à qual pertenciam, assim como a fidelidade que mantinha a valores indígenas e ao recurso a agentes de saúde mapuche. As concepções de D. Transito acerca de corpo, saúde, doença, tratamento e cura manifestavam-se como indissociáveis de outras concepções que orientavam os mapuche na relação entre eles, com a divindade e com a natureza e os seres que a habitavam.

Os mapuche consideram que a natureza é habitada por espíritos e que a não observância das regras indígenas, no momento de contactar com os lugares e os espíritos que neles habitam, pode causar acidentes, doença e morte. Ao longo da investigação concluí ser incorrecto designar como doenças com origem sobrenatural aquelas que resultam de um contacto mal estabelecido com o espírito de um lugar determinado (seja, por exemplo, um monte, um tufo de arbustos, um lago), porque para os mapuche não existe uma relação de transcendência entre o espírito e o lugar (aquele é parte integrante deste).

Assim, são naturais todas as doenças resultantes de um contacto, com as referidas características, com o espírito de um lugar, porque esse espírito é parte da natureza. Tal como são naturais as doenças que resultam do contacto com outros seres vivos, por contágio, ou do contacto directo com o meio natural, mas com causas estritamente físicas, como um resfriado decorrente de um arrefecimento brusco do corpo – episódio muito comum entre os mapuche que, frequentemente, para irem buscar um animal em fuga, por exemplo, saem de casa, de junto do fogão a lenha, onde a temperatura pode rondar os 30º centígrados, para o exterior, onde podem estar menos de 10º centígrados negativos, sem cuidarem de se agasalhar convenientemente. Problemas pulmonares e doenças crónicas do sistema respiratório, bem como doenças ósseas (sobretudo nos mais velhos) são comuns entre os mapuche, devido às suas condições de vida e ao meio ambiente em que vivem. As doenças relacionadas com o aparelho digestivo são comuns e reconhecidas pela população como derivadas dos hábitos alimentares – a culinária mapuche inclui grande quantidade de gordura animal, sal, ingredientes picantes e chá de erva mate, elementos extremamente agressivos – para os hipertensos, em particular – e causadores de outras doenças altamente incapacitadoras para o decurso de uma vida normal.

Para os mapuche, só se pode curar uma doença se se identificar a sua causa. O problema consiste em uma doença assumir o mesmo aspecto (ou os mesmos sintomas, se se preferir), e ter origens diversas; logo, se a escolha do tratamento (do remédio, ou do técnico ao qual recorrer para restaurar o estado de saúde) não levar em conta esta característica, os objectivos de sanar o doente poderão estar comprometidos desde o início do processo. Aos olhos de um mapuche, um problema respiratório que resulte de uma saída intempestiva do ar quente da casa para o exterior gélido ou um problema respiratório que resulte, por exemplo, da colheita de uma erva, mal executada pelo atingido, são duas causas de doença extremamente diferentes, apesar de a consequência ser semelhante. No primeiro caso, houve uma falta de atenção nos cuidados a ter com um meio natural agreste. No segundo caso, se, por exemplo, se colher uma erva sem, mentalmente, agradecer à divindade o facto de a ter criado e disponibilizado para o uso criterioso dos homens, sem

informar o espírito do lugar a que fim se destina a dita erva e sem lhe pedir licença para a recolher, a transgressão remete para a não observância das regras tradicionais mapuche, sendo manifesta a falta de respeito pela divindade e pelo meio ambiente que ela criou para o uso adequado dos homens, podendo daí resultar uma doença, respiratória ou outra. No primeiro caso, consideram os mapuche que qualquer médico pode resolver o problema (muitos mapuche recorrem, e recomendam a outros que recorram, em primeiro lugar, a um médico); no segundo caso, os mapuche consideram que só uma ervanária indígena ou, mais correntemente, uma *machi*, pode conseguir a cura do doente. Também aqui fica claramente demonstrada a estreita relação entre cosmovisão, religião e saúde – bem como a caracterização da cultura mapuche como uma cultura de resistência (cf., especialmente, Hughes-Freeland e Crain 1998, mas também Hall e Jefferson 1975 e Cohen 1993), assumindo os seus membros que a defesa da sua saúde passa pela defesa da medicina tradicional indígena, logo, da sua cultura autóctone (cf. Brelet-Rueff 1991).

Recordo, a propósito, um episódio narrado pela mãe de um amigo mapuche e por ele próprio. Há tempo que este último sofria de distúrbios vários, na sua maioria digestivos, sem lhes descobrir a origem e sem conseguir estabilizar a sua saúde. Vivendo e trabalhando na cidade de Temuco, com tempo escasso para tratar de si, optou, a conselho da mãe, por enviar para a casa no campo, onde ela e parte da restante família viviam, a poucas dezenas de quilómetros daquela cidade, uma camisa usada por ele, enquanto doente. A mãe levou-a à *machi*, para fazer o diagnóstico da doença. Depois do curto ritual de diagnóstico (cf. a descrição de um *ülutun* em Pereira 2000: 229 a 235), a *machi*, no dia acordado, devolveu à mãe a camisa e disse-lhe que não lhe tinham feito um mal, que não era doença causada por inveja, mas sim de origem natural – era um problema relacionado com o sistema digestivo, causado pelo nervosismo que sentia e pela agitação da sua vida movimentada, e a deficiência estava localizada no estômago.

Informado do diagnóstico (ou *pewutun*, cf. Pereira 2000) pela mãe, o doente dirigiu-se a um médico especialista, na cidade de Temuco. Ao cabo de poucos dias e de algumas tomas de um remédio eficaz, a sua cura foi completa. A estratégia foi-me explicada pelo próprio: se a doença tivesse origem num mal causado por inveja, o médico nunca descobriria, nunca o poderia curar e, no percurso, o tempo perdido e o dinheiro gasto em análises e remédios seria demasiado oneroso para as suas posses e para a sua paciência – assim, uma vez despistado o maior perigo, informado o médico da sua certeza relativamente à origem do mal (sem revelar a fonte do seu conhecimento), foi fácil trazer uma receita e resolver o problema.

O tom dos comentários era semelhante ao que acompanhava os que, noutras conversas, se referiam às agressões sofridas pela sociedade chilena,

à resistência oferecida pela cultura mapuche e à defesa das tradições indígenas. O humor coloriu a narrativa do caso, pois envolvia a ironia dos narradores ao apreciarem que os médicos assumiam a sua douta sabedoria mas que, eles, os assistidos, eram donos, pelo menos em grande parte, da escolha do técnico ao qual recorrer e do itinerário terapêutico considerado pelo atingido e pela sua família como o ideal para recuperar a saúde.

Assim como o etnocentrismo intercultural, o etnocentrismo intracultural consiste na sobrevalorização de saberes, valores e convicções próprios e na subvalorização dos alheios. No primeiro caso, trata-se de diferentes culturas em confronto; no segundo, essa atitude dirige-se ao interior da mesma cultura, a sistemas de pensamento e atitudes considerados como inferiores ou inadequados face ao estabelecido socialmente.

Existe uma clara discriminação da cultura mapuche por parte da sociedade chilena e, conseqüentemente, das medicinas mapuche e popular (também presente no terreno, descendente directa da medicina trazida pelos colonizadores no século XVI e dependente do conhecimento da flora e da fauna da zona, em grande medida resultante da aprendizagem com os indígenas), já que elas são expressões particulares da diversidade cultural que o território chileno encerra. A medicina mapuche está fortemente enraizada na cultura indígena e mantém estreita ligação com a cosmovisão mapuche; a medicina popular, com fortes e pacíficas relações de vizinhança com a indígena, é recurso constante por parte das camadas mais pobres das populações chilenas, camponesas ou urbanas. A atitude dos técnicos do sistema médico ocidental é de enorme sobrançeria face a estas duas formas de entender o corpo, a saúde, a doença, o tratamento e, no que toca ao caso mapuche, essa é mais uma trincheira de luta dos indígenas contra a sociedade maioritária chilena. Enquanto a medicina popular é tolerada – veja-se o elevado número de vendedores de remédios tradicionais peruanos, japoneses, brasileiros, etc, que pululam nas ruas de Temuco e de outras cidades com forte ligação à vida camponesa –, a medicina mapuche é sempre relacionada com a *machi* e reproduzem-se os correspondentes estereótipos criados pelos ocidentais sobre os mapuche, conotando-os com práticas reveladoras de bruxaria, feitiçaria e primitivismo sanguíneo.

A tarefa do antropólogo, no campo da saúde, é a de um intérprete e a de um tradutor – das linguagens, das emoções e dos sentimentos empenhados na comunicação pelos envolvidos. Os ruídos na comunicação entre os agentes de saúde oficiais, médico incluído, e a população assistida tem os seus fundamentos na hierarquização dos saberes, privilegiando o conhecimento científico, e na convicção de que o saber do doente sobre o seu corpo e a sua doença é irrelevante, pouco fiável, distorcido.

A já referida aversão de D. Transito em recorrer a médicos tinha raízes não só na defesa dos princípios indígenas como também numa experiência particularmente

dolorosa que vivera anos antes de eu o ter conhecido. D. Transito fôra casado em primeiras núpcias, mas ficara viúvo poucos anos depois. A mulher foi internada num hospital, onde viria a falecer, e pelo que ele e vários vizinhos me disseram, nunca chegaram a ser informados sobre a causa da morte, apesar das insistências feitas nesse sentido. Este era um procedimento frequente dos técnicos de saúde da medicina ocidental face aos indígenas. Segundo os mapuche com os quais falei sobre o assunto, os citados técnicos, particularmente os médicos, não explicavam muito, nem demonstravam paciência para ouvir o que os indígenas tinham a dizer sobre os seus males. Registei numerosos casos de mapuche que não sabiam a que tinham sido operados. Aquele desinteresse por parte dos profissionais da medicina ocidental em ouvir os doentes mapuche, ou explicar o que se passava com eles, quer aos próprios, quer aos seus familiares, era entendida pelos atingidos como mais uma forma de discriminação, característica do espírito colonizador, a qual desencadeava mais reserva, mais ressentimento, mais revolta e mais resistência relativamente aos invasores e à cultura que impunham.

Essa atitude generalizada reforçava a instituída superioridade do saber médico ocidental sobre outras formas de interpretar a natureza e o comportamento do ser humano, bem como as doenças, suas causas e os modos de as prevenir ou curar.

Os relatos que os ocidentais recolheram, por exemplo, sobre os receios dos mapuche com a inveja (*ütrir*, em língua mapuche), encarada como fonte de acidentes, doença e morte, em situações que aos olhos de um ocidental pareceriam fortuitas – e não forjadas – ou decorrentes de circunstâncias explicáveis por outros factores, contribuíram, em grande medida, para reforçar o estereótipo que representava, ainda em 1995, os mapuche como indivíduos constantemente envolvidos em malefícios, sofrendo-os ou produzindo-os, assustados com sombras e espíritos, vivendo no obscuro mundo da superstição. A produção de juízos etnocêntricos é uma das atitudes mais comuns em que incorre o observador pouco cuidadoso, pelo que procurarei, em seguida, ser rigoroso na apreciação da relevância que assume a inveja no quotidiano dos mapuche – nomeadamente, analisando o modo como é vivenciada e interpretada enquanto sentimento, o papel que ela desempenha na organização social e o facto de ser considerada como fonte de males sofridos pelos indivíduos.

V

D. Transito era um homem respeitado pelos demais membros da comunidade (como revelava o seu tratamento em castelhano, “Don”), por ser dos mais velhos da comunidade e por ser um árduo trabalhador. Era arredio no contacto humano e

reconhecido como um solitário por todos os mapuche que o conheciam. Parentes e vizinhos sorriam respeitosamente quando se referiam a ele, por considerarem que lhe era devida a reverência e porque o seu modo de ser, de algum modo, exagerava nos traços considerados característicos dos mapuche mais velhos e tradicionais.

A opinião generalizada na comunidade era que a reserva e distância de D. Transito relativamente ao mundo e às pessoas tinha directamente a ver com o seu receio de atrair males de inveja ou de contrair outras doenças por contágio. Mesmo guardando distância das pessoas podia não ser possível evitar o mal que elas produzissem – a cautela de D. Transito visava precaver males maiores. Esse distanciamento era encarado como um receio excessivo pelos demais membros da comunidade, daí os sorrisos irónicos, mas era respeitada quer a idade quer a observância das normas mapuche por parte de D. Transito Pranao.

A inveja é o sentimento mais temido e inconfessado pelos mapuche. No meu trabalho de campo nunca conheci um invejoso, mas conheci alguns invejados. Quanto a estes últimos, também não eram muitos. Qual será então a razão para, por um lado, um sentimento ser tão comentado no quotidiano mapuche – sendo-lhe imputada a causa de fome, miséria, acidentes vários, doença e morte – e, por outro, não haver invejosos assumidos e serem tão poucos os que se declaram invejados?

Quanto aos invejosos, nenhum mapuche (como sucede, geralmente, com os ocidentais) se declarou invejoso ou participante em rituais destinados a causar mal a alguém. Não só porque a confissão de tal sentimento e de tais actos não é socialmente aceitável, como porque a manutenção do segredo quanto ao seu autor, ou autores, tende a preservar de efeitos nocivos quem os praticou. De facto, os mapuche têm a forte convicção que a inveja é um mal impossível de desfazer, ela só pode ser reencaminhada para quem a sentiu e produziu o malefício (directamente ou recorrendo a uma terceira pessoa), uma vez que o autor seja identificado. Logo, reconhecer o acto maléfico equivale a tornar-se vulnerável ao mal que o próprio produziu e a tornar-se a próxima vítima dele. Como não existe inveja sem invejoso e invejado, uma vez produzido o mal, através de um acto ritual, a inveja pode atingir o invejado e como que fica a pairar sobre os lugares onde foi produzida e para onde foi dirigida. Ao ouvir os mapuche, parece que ela se torna quase uma realidade tangível. Uma vez produzido o mal, ele só pode ser redireccionado, não pode ser anulado – o mal produzido é indestrutível, irreversível e, quase sempre, extremamente poderoso.

Quanto à escassez de invejados declarados, creio que são várias as razões para tal facto: primeiro, alguns dos invejados não o podiam comentar porque tinham morrido, vítimas do mal que os atingira (o que reafirmava, diante dos olhos dos outros mapuche, o poder da inveja); segundo, os invejados sabiam que confessar-se abertamente objecto de inveja equivalia a reconhecer que algo existia em si de invejável, o que poderia despertar mais

inveja (eventualmente, em quem não se apercebera de tal facto); finalmente, considerar-se invejado podia consistir no reconhecimento de ter infringido alguma das regras tradicionais mapuche (como, por exemplo, a de não prestar ajuda aos seus próximos e enriquecer em exclusivo benefício próprio, revelando um egoísmo criticado pelos demais mapuche como um sinal de estarem “ahuincados”, ou seja, de terem adoptado, como norma de vida, o individualismo ocidental).

A inveja constitui um meio de controlo social e é fácil constatar o medo que os mapuche têm de a atrair. Sobretudo aqueles que vivem nas comunidades procuram não romper as tradicionais regras de convivência social, para não despertar a inveja e o mal que lhe vem associado. Segundo o narrado por muitos indígenas, a sociedade ideal mapuche seria aquela em que todos os seus membros pudessem melhorar as suas condições de vida, de um modo equilibrado, sem grandes diferenças entre eles. O dever de reciprocidade, a obrigatoriedade de socorrer e ajudar parentes, amigos e vizinhos a superar as dificuldades do dia-a-dia, constitui um mecanismo social eficaz para garantir a solidariedade entre os indivíduos e a coesão dos grupos (especialmente tendo em conta a hostilidade da sociedade maioritária, bem como a sua maior capacidade de coerção e de sedução se comparada com aquela de que dispõe a cultura mapuche), indispensáveis à reprodução da cultura indígena.

Aqueles que pensam seguir outra via sabem dos malefícios causados pela inveja, sabem o que é que pode produzi-la e sabem que no recurso a esse meio há, frequentemente, do ponto de vista de muitos membros de um grupo, um certo sentido de justiça no mal produzido. De facto, há casos em que o mal produzido por inveja é tido como uma injustiça causada a um mapuche que era um bom mapuche, ou seja, que agia de acordo com as regras tradicionais (era bom chefe de família, sempre disposto a ajudar parentes, vizinhos, amigos, arredio de bebidas alcoólicas, respeitador dos preceitos religiosos, etc.), e outros em que o entendimento generalizado entre os que não estavam directamente envolvidos no assunto era o de que havia razões objectivas para que àquela pessoa acontecesse um mal. No primeiro caso, o invejoso invejava o que o invejado tinha, apesar de o ter alcançado com lisura de processos, com sacrifício e no estrito cumprimento das normas sociais indígenas (invejava, por exemplo, a paz doméstica, ou o facto de o invejado possuir terras férteis ou ter filhos trabalhadores e respeitadores da autoridade dos ascendentes); no segundo caso, invejava-se quem usurpava terras, quem não era generoso com os seus próximos e se revelava muito ambicioso quanto aos bens alheios, quem recusava auxílio a um necessitado porque queria acumular mais e mais riqueza. A apreciação geral desses casos consistia em entender que, no primeiro, o acto do invejoso era determinado por uma ambição considerada excessiva, sem outro resultado que não fosse causar

dano ao invejado e conseguir um ganho socialmente reprovado para o invejoso; no segundo, o mal sofrido pelo invejado poderia ter a utilidade pedagógica, para o atingido, de o fazer reflectir sobre os erros que tinha cometido nas suas relações sociais. Os mapuche pensavam que este invejado não tinha tido sensibilidade para compreender, sentir e minorar o sofrimento alheio e que, talvez sofrendo na própria pele, ele pudesse entender o que se passava com os outros, dando um passo decisivo no bom caminho, isto é, voltando a cumprir as regras sociais mapuche, voltando a ser “un buen mapuche”.

A tendência natural de um nativo da cultura ocidental, mediterrânica (cf., Pitt-Rivers 1963; Peristiany 1965, 1968; Lisón Tolosana 1976; Davis 1977; Faavret-Saada 1977; Favret-Saada e Contreras 1981), por exemplo, será de entender este desfecho como um castigo. Julgo, no entanto, que não se deve transferir a ideia de castigo – tal como a tradição judaico-cristã a concebe e como os missionários a incutiram nas culturas indígenas do continente americano –, de forma simples e generalizada, para contextos culturais diversos, ainda que profundamente influenciados por uma cultura em que esteja presente aquela noção. Alguns mapuche, sobretudo aqueles cujas comunidades têm sido mais intervencionadas pela sociedade *huinca*, utilizam aquela palavra e o respectivo conceito no sentido que lhes foi ensinado pelo ocidentais. Recordo, no entanto, entre outros, o testemunho de um *chachai*, um velho mapuche, que me disse que esta noção não existia entre “los antiguos mapuche”, porque “nuestro Dios no castiga: Él nos apoya, nos ayuda, no nos castiga”. Segundo este e outros mapuche, as desgraças resultam de uma natureza adversa, do mal feito por alguém, de os homens se afastarem de Deus e estarem, por isso, mais sujeitos às agressões naturais, mais desprotegidos, mas o mal que lhes possa acontecer não pode ser assacado à divindade, nem interpretado como um castigo que mais se assemelha a vingança, a qual é própria dos homens, não de Deus. Não podendo adiantar uma certeza conclusiva a este respeito, dadas as divergentes opiniões recolhidas junto dos mapuche, estou, no entanto, convicto que a noção de castigo divino foi trazido para a Araucanía pelos ocidentais e que era conscientemente utilizado por muitos deles como forma de intimidação das populações indígenas. Uma última nota para sustentar esta opinião: a palavra mapuche para “castigo” é *kastiku*, ou seja, uma “mapuchização” de uma palavra ocidental, o que pode ser uma pista mais no sentido de que entre estes indígenas não existia a palavra porque não existia o conceito que ela exprime (cf. Pereira 2000: 168).

A inveja institucionalizada (do meu ponto de vista, genuinamente mapuche, profundamente enraizada na sua cultura, contrariamente à noção de castigo) tem, assim, uma função curativa e uma função preventiva, já que limita os excessos de poder e desencoraja quem se sente tentado a praticá-los. É óbvio que a dita inveja não funciona só deste modo, que podemos iden-

tificar como um regulador das relações sociais, como se o acto maligno do invejoso escrevesse direito por linhas tortas ao minorar as diferenças sociais, limitando a ambição dos mais poderosos, defendendo os mais pobres e fracos. Muitas vezes, ainda que no início do processo se vislumbrasse uma razão de peso para o desencadear do mal, as consequências que dele advieram para o visado e para a sua família podem ser considerados, pelos membros da comunidade, como tendo ido para além dos limites razoáveis. Outras vezes, a inveja e o correspondente acto maligno têm origem em quem pretende para si mais poder do que aquele que as regras tradicionais mapuche reconhecem como legítimo e, quando assim acontece, o repúdio social é veemente – nesse caso, existe a possibilidade de, falhadas outras tentativas de defesa face ao mal, um grupo de pessoas recorrer a uma *machi* para saber quem foi o autor do mal e virar contra ele o que ele próprio produziu, já que a segurança da comunidade está em causa.

Os numerosos casos relatados de males produzidos por inveja, bem como as emocionadas reacções dos mapuche relativamente ao facto, que também pude registar, demonstram a importância que ela assume no quotidiano indígena. Na minha opinião, o receio de atrair a inveja dos demais e de ser atingido por um mal, condiciona de forma determinante o comportamento dos mapuche. A sua reserva, o modo pausado de falar, a parcimónia no uso das palavras, remete para a extrema cautela no contacto com os outros, especialmente com aqueles que se conhecem mal.

VI

D. Transito Pranao era um desses velhos mapuche, pouco conversadores, excelentes observadores e trabalhadores com uma resistência espantosa. Os mapuche são maioritariamente glaucos, como é característico dos povos ameríndios, de tez morena, testa larga, maçãs do rosto elevadas e proeminentes, de baixa estatura e de complexão robusta. D. Transito, com 66 anos em 1995, quando nos conhecemos, tinha estes traços gerais característicos do povo a que pertencia. Passava o dia entregue aos trabalhos do campo, quem quer que fosse que se acercasse dele surpreendê-lo-ia reparando uma cerca, consertando uma ferramenta, semeando os campos, apascentando os animais, cortando lenha para o fogão, enfim, ninguém esperava encontrá-lo desocupado, sentado e disponível para uma conversa. Este não foi, certamente, o mapuche que naquele ano mais me ajudou no entendimento da cultura indígena, nem foi com ele que fiz amizade, como a que me liga a vários *peñi*,¹⁰ até hoje. Só passado algum tempo dos nossos encontros, e em

¹⁰ Irmão de um homem; designação dada por homens a outros homens não idosos (neste caso, utiliza-se o termo *chachay*).

conversas com outros mapuche, pude entender parte das razões que determinavam aquele comportamento reservado.

Nunca um mapuche dirá num primeiro contacto – e nos posteriores contactos, sem saber para que serve a informação solicitada – quais os bens de que dispõe. No seu quotidiano manifesta uma grande discrição relativamente às terras que possui, quais aquelas onde trabalha, quanto recebe pelo seu trabalho, quais as suas fontes de rendimento. Quem age deixando a descoberto o que ganha ou falando abertamente disso é visto pelos demais como alguém que vive deslumbrado com o dinheiro e com o que tem, para além de pouco cuidadoso ou temerário, já que, ao fazê-lo, está a atrair sobre si as atenções e as mais que prováveis invejas. Daí até que alguém lhe faça um mal pode ser um curto passo e, assim, a vítima torna-se parte determinante do mal que vai sofrer porque, de algum modo, o atraiu sobre si.

Mas, afinal, de que modo se produz um mal por inveja? Não chega sentir inveja para que algo de mau aconteça ao invejado, mas nada lhe acontece se, primeiro, não houver alguém que sinta inveja. Depois, esse alguém pode decidir executar uma acção, sozinho ou acompanhado, destinada a causar dano ao invejado. A partir do momento em que a acção seja levada a cabo, há grandes probabilidades de que o invejado seja atingido pelo mal. As hipóteses de êxito crescem se o meio é bem escolhido e se a pessoa ou as pessoas invejosas têm aquilo que os mapuche designam como “mucho poder”, um forte poder espiritual. Se, por exemplo, há um *kalku* (figura que se dedica, exclusivamente, a praticar o mal) ou uma *machi* (elas podem praticar o bem, mas também o mal) envolvidos, as hipóteses de êxito aumentam muito.

O mal pode ser produzido directamente pelo invejoso, sem recurso a terceiros. Neste caso, o método mais comentado é o de colocar *fuñapue* na comida do visado. Todos os mapuche com os quais falei sobre este tema se referiram ao *fuñapue*, mas quando perguntei o que seria, em separado, aos interlocutores presentes nos três primeiros encontros no terreno em que a ele se fez referência, todos disseram não saber. Encolheram-se de ombros, arquearam as sobrancelhas, abriram os braços com as palmas das mãos viradas para o céu e assumiram um vago ar de mistério. Passada a minha ingénuo perplexidade, dei-me conta, após essas três primeiras conversas, que se alguém dissesse de que era feito o tão falado *fuñapue* isso equivaleria a reconhecer que o tinha confeccionado para fazer mal a alguém. Não voltei a formular a pergunta e no caderno de campo respeitante a esses primeiros dias consta que sobre o *fuñapue*, em três encontros, todos os interlocutores tinham falado dele, mas ninguém sabia o que era, nem quais eram os elementos que o compunham, só sabiam que era “una cosa que se ponía en la comida para hacer enfermar a alguien”.

Só passados meses desde a minha chegada ao terreno é que um mapuche de uma comunidade, com quem já tinha bastante familiaridade e cujo irmão teria sido morto por um mal produzido por inveja, me disse que, quando o irmão vomitara, antes de morrer, tinham sido vistos restos de algo estranho que foi, então, identificado como *fuñapue* – apesar de ter sido impossível determinar as suas partes componentes, parecia tratar-se de restos de um novelo de cabelos e de outras partículas desconhecidas.

Para além do *fuñapue*, havia outros meios de se fazer mal a alguém que se invejasse. Por exemplo, enterrando uma perna de porco, ou uma perna de outro animal, nas terras daquele a que se pretendia causar dano. Neste caso, procurando através desse acto, tornar estéreis as terras, causando a fome, a doença e até a morte na casa do invejado, o atingido podia não ser só o próprio mas todos os membros que habitavam a sua casa. Na casa de uma das famílias da comunidade foi-me narrado que um dia, nas terras que se encontravam atrás da dita casa, o seu proprietário, irmão de D. Transito, encontrou uma perna de porco enterrada e que, desde então, essa parcela, a mais produtiva de todas as que ele possuía, se tornou estéril. Este facto foi-me narrado e confirmado o sucedido, com pormenores detalhados do acontecimento, por todos os que habitavam na casa. Após várias tentativas de sementeira de distintas culturas na referida parcela e outros tantos fracassos, estavam todos, pelo menos temporariamente, resignados a que aquela terra só servisse para pastagem dos animais.

Como a confiança que nos unia já era grande, as meias palavras eram utilizadas com mais generosidade e, ao falar do possível autor do mal, no meio de subentendidos e sorrisos, foi-me dito que ele já não era vizinho, que se tinha mudado para outras paragens, mas que no tempo em que habitava por perto era o único a andar a cavalo, de noite, pelas terras da comunidade. Entre os mapuche, os hábitos estranhos como esse lançam suspeitas sobre quem os tem. O modo como foi feita a referência à pessoa em questão permitia: levar-me a perceber que esse indivíduo (que se eu quisesse, com os dados facultados, poderia descobrir quem era, sem alarido, indagando a esse propósito noutra casa da comunidade) era, no mínimo, estranho, e que constituía um perigo para quem fosse por ele invejado; não apontar o dedo a um *peñi* mas avisar-me de um perigo potencial se eu, alguma vez, o chegasse a conhecer. As meias palavras evitavam a denúncia do autor do mal e silenciavam o reconhecimento do recurso, no passado, por parte dos membros daquela casa, a uma *machi*, que é quem pode identificar o autor de um mal provocado por inveja e, pelas razões antes expostas, defender os elementos do grupo doméstico devolvendo o mal à sua procedência, isto é, redireccionando o mal (já que ele é irreversível e indestrutível) para o seu autor.

Por vezes os nexos de causa e efeito parecem não ter fim – em várias situações, dentro de uma mesma comunidade, os malefícios, os ressentimentos e os temores passam através de gerações, como tive oportunidade de comprovar em várias casas, nomeadamente quando, juntando várias meias palavras, consegui construir histórias inteiras de acidentes, doenças e mortes causados por males produzidos por inveja (cf. Pereira 2000: 299 a 304).

O envolvimento de um *kalku* ou de uma *machi*, aos quais o invejoso recorre para conseguir os seus desígnios, apesar de constituir um grande aumento de probabilidades de êxito, não é levado a cabo sem grandes custos, em dinheiro ou em géneros, para quem solicita os seus serviços. Numa das comunidades onde trabalhei, houve pelo menos um caso em que grupos de parentes participaram, juntamente com várias *machi*, num ritual que durou mais do que uma noite, com cantos e danças de numerosos participantes, e que tinha como finalidade o aniquilamento de um recém-chegado à comunidade, não-mapuche, que beneficiando das leis de Pinochet comprara uma parcela de terra indígena e se tinha instalado na comunidade. A defesa dos direitos indígenas e a reivindicação daquela parcela de terra por parte daqueles grupos de parentes justificavam, aos olhos de alguns, e não só dos participantes no ritual, o recurso a todos esses meios para expulsar o invasor.

O caso envolveu várias famílias da comunidade e, passados trinta anos, em 1995, as marcas do sucedido ainda eram visíveis no relacionamento de muitos dos descendentes daqueles que tinham estado directamente envolvidos no assunto. Existindo um caminho entre a casa de quem queria produzir o mal e aquele que seria sua vítima, aquele indivíduo, decidido a organizar o ritual e a atingir os seus fins, dirigiu-se a um vizinho de ambos, cuja parcela era contígua à do visado, e propôs-lhe que disponibilizasse a sua casa para aí se levar a cabo o ritual destinado a fazer mal ao *huinca*, pois a maior proximidade da casa do visado determinaria que o mal fosse mais poderoso. Evangélico e amigo do seu vizinho, apesar de ser *huinca* e do modo como tinha comprado a sua parcela, o velho mapuche recusou. Chegou a casa, comentou o sucedido à família e informou que tendo recusado ser parte no que, de qualquer modo, se ia passar, seria ele a sofrer o mal. Passadas poucas semanas foi colhido por um comboio, numa zona de Temuco que todos os seus familiares disseram não ser local por onde ele alguma vez tivesse antes passado e não vislumbravam um qualquer motivo razoável que o tivesse levado a ir até ali. A explicação para a sua morte foi ter-lhe sucedido o que previra, o mal por inveja tinha-o vitimado.

O *huinca* morreu passados poucos anos, em consequência de um acidente com o tractor que conduzia.

A explicação quanto à primeira morte, por parte de todos aqueles que a ela se referiram na comunidade, inclusive a viúva do *huinca*, era a mesma: ela tinha sido causada pelo mal de inveja. Quanto à segunda, os mesmos

mapuche acima referidos, consideravam que a causa era a mesma da primeira, para a citada viúva, essa morte fôra natural, já que o marido consumia bebidas alcoólicas, frequentemente e em grande quantidade, e no momento do acidente conduzia ébrio. Para os mapuche esta explicação até-m-se ao visível, ao circunstancial, não à questão de fundo; essa, a verdadeira causa, era o poder do mal que acabou por o alcançar, naquele momento da sua vida.

Entre os mapuche que não comentaram o sucedido, estavam alguns descendentes dos que tinham participado do ritual supracitado. Descendentes dos que fizeram o mal e dos que foram por ele atingidos chegavam a encontrar-se, nos campos, nas reuniões da comunidade, as suas casas distavam poucos metros umas das outras. Nunca, em nenhuma das casas mapuche que visitei, foram nomeados os participantes no ritual. Foram as notas que recolhi e o trabalho de seguir as ténues pistas que me deixavam ao longo das conversas que me permitiram conhecer e entender um dos segredos mais bem guardados de olhares exteriores e mais terríveis dessa comunidade. O processo iniciado nesse ritual determinou viragens dramáticas na vida das pessoas de duas famílias, que sofreram viuvez, orfandade, miséria, fome, doença, desamparo.

Para um mapuche é óbvio que há razões objectivas para temer o poder da inveja e o mal que ela pode produzir. A melhor maneira de evitar esses perigos é falar pouco de si, menos do que possui e estender uma mão aos necessitados, ainda que se tenha pouco, como é regra entre os membros da população mais empobrecida que habita dentro das actuais fronteiras do Chile.

A dado passo de uma das primeiras conversas que tive numa casa mapuche, entrou um dos que nela habitavam e disse que um vizinho estava doente. Na ausência de comentários ou perguntas dos presentes, perguntei qual era a doença do vizinho. A resposta levou-me a pensar que não me tinha feito entender, já que ela começou pela referência ao lugar de proveniência do doente. Não quis interromper o meu interlocutor, mas preparei-me para pedir desculpa pelo meu mau castelhano e para reformular a pergunta. Não cheguei a fazê-lo porque durante a meia hora seguinte ouvi uma resumida história de vida do doente. O discurso do meu interlocutor orientou-se no sentido de ponderar as condições em que o doente tinha chegado à comunidade, o seu comportamento como chefe de família, como vizinho, como parente de outros mapuche que viviam noutras comunidades, como vizinho, como amigo, concluindo que era um bom mapuche e que o ocorrido deveria ter a ver, certamente, com o pouco cuidado que teve ao sair de casa sem um agasalho numa noite fria, não havia razões para pensar num encontro com um espírito ou num mal feito por inveja.

A apreciação de um acontecimento relacionado com a doença remetia, invariavelmente, para uma apreciação do contexto do doente. A doença era

um acontecimento na vida de uma pessoa, que não deixava de ser pessoa por estar doente. Processo mórbido e processo existencial não apareciam separados nas apreciações tecidas pelos mapuche, na sua forma de interpretar a doença. A explicação para a doença era elaborada recorrendo à análise da relação que o doente mantinha com o ambiente natural e social ao qual pertencia, do qual dependia para viver.

A pergunta a fazer, antes de se poder apurar de que doença se tratava, era porque é que aquele acontecimento tinha atingido aquela pessoa, naquele momento da sua existência. Só uma análise de um vasto conjunto de circunstâncias, atitudes e comportamentos permitia chegar a uma conclusão. Essa análise constituía uma obrigação para os mais próximos da vítima de doença, de acidente ou de morte. Procurar uma explicação, lutar pelo restabelecimento da saúde ou entender a morte de um parente, um vizinho ou um amigo era uma forma de se ser “un buen mapuche”, de agir de acordo com o esperado, de manter a ordem social e a paz nos espíritos dos indivíduos.

Podemos entender, agora, a mágoa de D. Transito, dos seus parentes, dos seus amigos, dos seus vizinhos na comunidade, relativamente à falta de identificação da doença que vitimou a sua primeira mulher. Esse dado, essencial para todos eles, solicitado reiteradas vezes por mais do que um desses elementos, foi sonogado pelos que se responsabilizaram pela saúde da mulher de D. Transito – mais uma vez os *huinca* foram responsáveis por uma morte não explicada, por uma informação devida e não prestada, guardada pelos profissionais de um hospital.

Nos primeiros meses de 2000, D. Transito trabalhava no campo, cortando árvores, quando, ao passar ao lado de uma delas, um pedaço do tronco caiu sobre a sua cabeça, deixando-o inválido. Esteve meses em estado de coma e faleceu no mês de Agosto desse mesmo ano.

Como referi, é obrigação dos familiares mapuche, para além de cuidar dos vivos e de guardar memória e respeito pelos mortos, apurar as causas de morte daqueles que lhe eram próximos. Segundo os mapuche, a simples narração dos acontecimentos que desencadearam a morte não evidenciam as causas de morte, essas podem estar ocultas. Para que o espírito do falecido possa descansar é indispensável o esclarecimento dessas causas por parte dos familiares e que eles tomem as medidas que a revelação exija. Só assim esse espírito desencarnado, o *alwe*, poderá ascender a *wenu mapu*, tornado espírito livre de todos as condicionantes terrenas, transformado em mais um *püllu*, existindo no nível da divindade (*Nguenechen*) e gozando da sua protecção e da companhia dos *püllu* dos outros antepassados. Cumpre aos vivos garantir a tranquilidade do espírito do falecido, tomando as medidas necessárias ao esclarecimento da morte, organizando o funeral e o luto de acordo com as regras mapuche, contribuindo, assim, para a reordenação social que toda a morte impõe.

A separação entre o mundo dos vivos e dos mortos está, em parte, nas mãos dos mapuche e eles podem e devem contribuir de maneira decisiva para essa separação, se não quiserem viver num mundo desordenado e mais perigoso do que ele já é. O que se pretende é que o espírito do morto ascenda ao lugar que lhe está reservado, que deixe o mundo dos vivos, que não sofra nem faça sofrer os vivos, que tome o seu lugar e deixe os vivos levar por diante a sua vida, sem interferências. A mudança de estado implica uma mudança de lugar e o lugar dos mortos não é, definitivamente, no mundo dos vivos. O medo de que o espírito de um morto vagueie entre os vivos, a desordem social que tal facto pode causar, é mais um importante motivo para que os mapuche cumpram as regras de modo a minorar o sofrimento próprio e o alheio.

A família de D. Transito era numerosa e empenhada no bem-estar dos seus membros. Estou certo que os seus parentes tudo fizeram para assegurar a paz dos vivos e dos mortos. Assim, tendo agido de acordo com as normas mapuche, os familiares que lhe sobreviveram poderão, em contrapartida, beneficiar da compreensão e da ajuda de mais um espírito de um antepassado que os acompanhará ao longo da sua vida na Terra, contribuindo para a harmonia do universo indígena.

BIBLIOGRAFIA

- AUGÉ, Marc, 1984, "Ordre Biologique, Ordre Social: La Maladie, Forme Élémentaire de l'Évènement", AUGÉ, Marc, e Claudine HERZLICH (orgs.), *Le Sens du Mal: Anthropologie, Histoire, Sociologie de la Maladie*, Paris, Ed. des Archives Contemporaines (Ordres Sociaux), 35-92.
- , 1986, "L'Anthropologie de la Maladie", *L'Homme*, 97-98.
- (org.), 1985, "Interpreting Illness", *History and Anthropology*, Vol. 2, Part I, Londres, Harwood Academic Publishers.
- AYLWIN, José, 1994, *Pueblos Indígenas de Chile: Antecedentes Históricos y Situación Actual*, Temuco, Policopiado.
- BASCUÑÁN, Francisco Nuñez Pineda, 1863, *Cautiverio Feliz y Razón de las Guerras Dilatadas de Chile*, Colección de Historiadores de Chile, Vol. III, Santiago.
- BENGOA, José, e VALENZUELA, Eduardo, 1984, *Economía Mapuche: Pobreza y Subsistencia en la Sociedad Mapuche Contemporánea*, Santiago, PAS.
- BENGOA, José, 1984, "La Economía Comunal Mapuche", *Cultura, Hombre, Sociedad*, Temuco, P.U.C.
- , 1987 [1985], *Historia del Pueblo Mapuche (Siglo XIX y XX)*, Santiago, Ediciones Sur.
- , 1992, *Conquista y Barbarie: Ensayo Crítico acerca de la Conquista de Chile*, Santiago, Ediciones Sur.
- BRELET-RUEFF, Claudine, 1991 [1975], *Les Médecines Sacrées*, Paris, Albin Michel.
- BULNES, Gonzalo, 1985 [1979], *Los Mapuches y la Tierra: Política y Legislación Indígena respecto al Pueblo Mapuche*, Santiago, PAS.
- CARVALLO Y GOYENECHE, Vicente, 1876 [1875], *Descripción Histórico-Geográfica del Reino de Chile*, Colección de Historiadores de Chile, VIII, IX, X, Santiago, Editorial Universitaria.
- CITARELLA, Luca (org.), 1995, *Medicinas Y Culturas en la Araucanía*, Santiago, Editorial Sudamericana.
- COHEN, Abner, 1993, *Masquerade Politics: Explorations in the Structure of Urban Cultural Movements*, Berkeley, University of California Press.
- DAVIS, John, 1977, *People of the Mediterranean: An Essay in Comparative Social Anthropology*, Londres, Routledge and Paul Kegan.
- ENCINA, Francisco Antonio, 1959 [1954], *Resumen de la Historia de Chile*, Tomo I, Santiago, Zig-Zag.
- EYZAGUIRRE, 1984 [1957], *Ideario y Ruta de la Emancipación Chilena*, Santiago, Ed. Universitaria.
- FAINZANG, Sylvie, 1986, *Maladie, Divination et Reproduction Sociale chez les Bisa du Burkina*, Paris, L'Harmattan.

- , 1989, *Pour une Anthropologie de la Maladie en France: Un Regard Africaniste*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- FAVRET-SAADA, Jeanne, e CONTRERAS, Josée, 1981, *Corps pour Corps*, Paris, Folio.
- FAVRET-SAADA, Jeanne, 1977, *Les Mots, la Mort, les Sorts*, Paris, Folio.
- GREBE, Maria Ester, FERNÁNDEZ, Juan, e FIEDLER, Carlos, 1971, "Mitosis, Creencias y Concepto de Enfermedad en la Cultura Mapuche", *Actas de Psiquiatría de América Latina*, XVII (3), 180-193.
- GREBE, Maria Ester, PACHECO, S., e SEGURA, J., 1972, "La Cosmovisión Mapuche", *Cuadernos de la Realidad Nacional*, Octubre, 46-73.
- HALL, Stuart, e JEFFERSON, Tony, 1975, *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain*, Londres, Routledge.
- HUGHES-FREELAND, Felicia, e CRAIN, Mary M., 1998, *Recasting Ritual: Performance, Media, Identity*, Londres e Nova Iorque, Routledge.
- LE BRETON, David, 1990, *Anthropologie du Corps et Modernité*, Paris, PUF.
- , 1993, *La Chair à Vif: Usages Médicaux et Mondains du Corps Humain*, Paris, Éditions Métailié.
- , 1995, *Anthropologie de la Douleur*, Paris, Éditions Métailié.
- LE GOFF, Jacques (org.), 1985, *Les Maladies ont une Histoire*, Paris, Seuil.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (org.), 1976, *Temas de Antropología Española*, Madrid, Akal.
- MARTINEZ, J. (org.), 1990, *Censo de Reducciones Indígenas Seleccionadas: Analisis Sociodemográfico*, Santiago, CELADE.
- NÁJERA, A. G., 1971 [1614], *Desengaño y Reparación de la Guerra del Reino de Chile*, Santiago, Editorial Andrés Bello.
- , 1889, *Desengaño y Reparación de la Guerra de Chile*, Colección de Historiadores de Chile, XVI, Santiago, Editorial Universitaria.
- NAKASHIMA DEGARROD, Lydia, 1990, "Punkurre y Punfuta, los Cónyuges Nocturnos: Pesadillas y Terrores Nocturnos entre los Mapuche de Chile", *Antropología y Experiencias del Sueño*, PERRIN, Michel (org.), Quito, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 179-194.
- ÑANCULEF, Juan, 1990, "La Filosofía e Ideología Mapuches", *Nüttram*, IV (4), 9-16.
- OLIVARES, Manuel de, 1864 [1736], *Historia Militar, Civil y Sagrada de Chile*, Colección de Historiadores de Chile, IV, Santiago, Ed. Universitaria.
- OVALLE, A., 1969 [1640], *Histórica Relación del Reino de Chile*, Santiago, Editorial Universitaria.
- OYARCE, Ana María, 1989, *Conocimientos, Creencias y Prácticas en Torno al Ciclo Vital en una Comunidad Mapuche de la IX Región de Chile*, Santiago, Ediciones PAESMI.
- PEREIRA, Luis Silva, 2000, *Médico, Xamã ou Ervanária? Doença e Ritual entre os Mapuche do Sul do Chile*, Lisboa, I.S.P.A.
- PERISTIANY, J. G., (org.), 1965, *Honour and Shame: The Values of the Mediterranean Society*, Londres, Weidenfeld and Nicolson.
- , 1968, *Contributions to Mediterranean Society*, La Haye, Mouton.
- PITT-RIVERS, J., 1963, *Mediterranean Countrymen*, Paris, Mouton.
- ROSALES, Diego, 1878 [1877], *Historia General del Reino de Chile* (III Volumes), Valparaíso, Imprenta del Mercurio.
- SILVA GALDAMES, Osvaldo, 1990 [1980], *Culturas y Pueblos de Chile Prehispánico*, Santiago, Editorial Salesiana.
- , 1983, *Atlas de Historia de Chile*, Santiago, Editorial Universitaria.
- SINDZINGRE, Nicole, 1984, "La Necessité du Sens", AUGÉ, Marc, e Claudine HERZLICH (orgs.), *Le Sens du Mal: Anthropologie, Histoire, Sociologie de la Maladie*, Paris, Ed. des Archives Contemporaines (Ordres Sociaux), 93-122.
- SONTAG, Susan, 1977, *Illness as Metaphor*, Nova Iorque, Farrar, Straus and Giroux.
- VILLALOBOS, Sergio, et Alli, 1993 [1974], *Historia de Chile*, Santiago, Editorial Universitaria.
- ZAPATER, Horacio, 1978 [1974], *Aborígenes Chilenos a través de Cronistas y Viajeros*, Santiago, Ed. Andrés Bello.
- ZEMPLENI, Andras, 1985, "La Maladie et ses Causes", *L'Ethnologue*, 96-97 (2-3), 13-43.

Luís Silva Pereira

DISEASE AND COSMOVISION AMONG THE
MAPUCHE

Being a social construct, disease changes from culture to culture and within the same culture it changes in distinct moments in history. To speak about disease means to speak about the social, cultural and environmental contexts in which it appears. It requires referencing the working conditions of the population and their relationship with the natural environment, as well as the role of those who interpret the disease, prescribe treatment and cure the affected. In this light, using disease as an empirical object of research therefore leads the anthropologist to try to understand the cosmovision of the studied group as well as their social organization. This article consists of a short reflection on the results of fieldwork done along these lines among the mapuche in Southern Chile.

Instituto Superior de Psicologia Aplicada
luhopereira@mail.telepac.pt

