

Tania Larisa Solar López

Morte pela própria mão: Estudo etnográfico de narrativas dos Mapuche Pewenche do Alto Bío Bío, no Chile, sobre suicídios acontecidos nas comunidades

Dissertação de Mestrado submetida ao programa de pós-graduação em Antropologia social da Universidade Federal de Santa Catarina, para a obtenção do Grau de Mestre em Antropologia Social. Orientadora: Dra. Sônia Weidner Maluf. Coorientadora: Dra. Jean Langdon.

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

SOLAR LÓPEZ, TANIA LARISA

Morte pela própria mão: Estudo etnográfico de narrativas dos Mapuche Pewenche do Alto Bio Bio, no Chile, sobre suicídios acontecidos nas comunidades. / TANIA LARISA SOLAR LÓPEZ ; orientadora, Dra. Sônia Weidner Maluf ; co-orientadora, Dra. Esther Jean Langdon. - Florianópolis, SC, 2013.

128 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

1. Antropologia Social. 2. Pewenche. 3. Narrativas. 4. Morte. 5. Suicídio Indígena. I. Maluf, Dra. Sônia Weidner. II. Langdon, Dra. Esther Jean . III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. IV. Título.

Para Kawel, menino do lado sul do mar, que tem sabido navegar em todas as águas além dos ventos contrários. Agradeço sua existência, seu sorriso, sua paciência, sua sabedoria de criança libertária.

[...] Nada soporta ser único ni prevalecer ni ser dominante y todo necesita fisuras y grietas, o su negación simultánea con su existencia. Y así nunca se sabe nada a ciencia cierta, y se cuenta todo figuradamente [...]

Javier Marías.

[...] O adulto alivia seu coração do medo e goza duplamente de sua felicidade quando narra sua experiência [...].

Walter Benjamin.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todas as pessoas que, no caminho de me iniciar em antropologia, me animaram a mergulhar nesta dimensão fractal da vida. São muitas as pessoas que me ajudaram de diversas formas e não cabem todas neste espaço, mas as evoco neste texto.

É inimaginável esta dissertação sem as pessoas Mapuche Pewenche, que abriram suas portas para me fazer parte um pouco de suas vidas, suas memórias, suas conversas, seus silêncios polissêmicos e me incluir na roda dos mates. Em especial, quero agradecer enormemente a Ana Treca da Comunidade de Callaqui, que me deu todas as facilidades para um trabalho de Campo que superou minhas expectativas, por sua amizade, sabedoria e grande carinho sempre.

A minha orientadora professora Dra. Sônia Weidner Maluf por me acompanhar no processo e me animar a pensar de forma múltipla sempre, e a minha coorientadora professora Dra. Jean Langdon por suas provocações através de uma crítica direta e certa, de forma que ainda sinto que todo trabalho científico e antropológico é inacabado e, com certeza, o meu. Os créditos acadêmicos desde trabalho eu devo a elas, grandes mulheres e figuras acadêmicas que tive a sorte de conhecer, e, por suposto, todos os erros são de minha direta e absoluta autoria e responsabilidade.

Agradeço a toda minha família pelo apoio e constante carinho para chegar até o final do processo, sempre com música na alma, em especial a minha mãe Sonia López, e, quebrando todas as regras de parentesco, agradeço a todo o clã: Valeria, Raquel, Sonia, Anne, Karla, Susan, Marcela, Raul, David, David Cuerpo, Gastón, Yuri e Alen. Também, a todas as crianças por seus sorrisos e presenças: Nogal, Elan, Aman, Matilda, Elisa, Rayun (que floresce na *kamapu*), Newen, Lirayen, Lukas, Matias, Teresa, Yolanda e Sandino.

Agradeço a amizade antiga de Debora Waceols, Carla Cisternas, Yésica Sandoval, Cynthia Wells, Sol Ortega, Alexis Rojas, pela cumplicidade na vida, cada um deles me animou a seguir de diversas formas, acolhendo, escutando, trocando inquietações antropológicas e, sobretudo, vitais. Agradeço a Benjamin Blaugrund por me ajudar na tradução do inglês e por tudo o que lhe devo desde que fui para o Alto Bío Bío pela primeira vez, no final do século passado.

Agradeço a David Nuñez por cuidar, acompanhar, mimar e fazer com amor infinito tudo o que implica ficar com nosso filho Kawel, no tempo em que me ausentei do fluxo cotidiano da vida, na sinuosa trilha do mestrado. Obrigada também por suas valiosas revisões do

mapudungun, a língua da gente da terra, e por suas certeiras pontuações sobre a cosmovisão Mapuche, e também porque, a partir de seu variável desencanto com a antropologia, emergiu meu encanto com a ideia de mergulhar nela.

Agradeço às belas amizades que fui encontrando e conhecendo nesta aventura: à Maria Fernanda Vásquez, Verônica Siqueira, Marta Machado, às conversações e sobre tudo, às caminhadas, os risos, às bebidas espirituosas, às músicas. Sou grata por me acolherem em seus lares.

Agradeço enormemente a boa disposição do antropólogo chileno, o prof. Dr. Roberto Morales, por me receber no seu tempo de trabalho e, fora de toda obrigação e formalidade, fornecer-me textos, ideias e escutar as dúvidas próprias de uma antropóloga iniciante.

A todos os professores e professoras com quem fiz aula no PPGAS. Em cada uma apreendi muito, descobri e me inquietei. Saliento as aulas da Professora. Dra. Sônia Maluf em Políticas Públicas, Professora Dra. Jean Langdon em Antropologia Simbólica e Antropologia da Saúde, Prof. Dr. Rafael Bastos em Etnologia Indígena, Professora Dra. Vânia Zikán em Narrativas em Antropologia. Foram disciplinas que pela sua qualidade e reflexões tecidas, transcenderam a memória e todas me ajudaram a pensar no meu trabalho de pesquisa.

Finalmente, quero agradecer à Fundação Ford e à Fundação Equitas, representante da Fundação Ford no Chile, por acreditar em minhas capacidades e dar-me a oportunidade de escolher uma casa de estudos de alta qualidade e me apoiar em todo o processo de formação da Pós-graduação.

RESUMO

As mortes pela própria mão, ou “suicídio”, no interior das comunidades de Alto Bío Bío, no Chile, tiveram um aumento alarmante nos últimos dez anos. Este trabalho visa compreender através das narrativas das próprias pessoas Mapuche Pewenche qual é a significação atribuída a essas mortes.

A dinâmica do trabalho de campo ao longo de cinco meses permitiu, sobretudo, conviver com pessoas Pewenche que tinham familiares mortos nos últimos dez anos por “suicídio”. De suas narrativas emerge um mundo polissêmico, onde não cabe uma concepção monolítica dos “suicídios”, que para surpresa da pesquisadora resultam num tema que se abre na memória, fluindo sem subterfúgios, emergindo múltiplo e tendo como pano de fundo a concepção da morte. A morte é o tema de entrada e saída, para compreender as mortes pela própria mão acontecidas nas comunidades. Enquanto uma viagem para *kamapu* (outra terra), a morte é nosso destino nessa terra e é abordada com a naturalidade da vida.

Assim o campo mostrou que, seja qual for sua causa, a morte não é um tema tabu para os Pewenche. Também, demonstrou que os “suicídios” não podem ser atribuídos exclusivamente a uma causa individual. A partir dos relatos enquanto narrativas emerge um mundo de sentidos, relatos hiper-realistas aparecem como um contraste frente à resistência geral de falar desse tema na chamada “cultura ocidental”. Nos relatos, em seu sentido performativo, emerge um sentido novo, que organiza a experiência e permite dar uma compreensão inserida na cosmovisão dos Pewenche.

Porém, as mortes acontecidas nos últimos anos reorientaram o sentido da vida de pelo menos uma parte já fragmentada dos Pewenche do Alto Bío Bío, especialmente nas comunidades que foram afetadas diretamente pelas represas construídas nos últimos anos. As *machi* ou xamãs, por sua vez, fizeram com que os Pewenche se olhassem e atendessem à voz dos espíritos que falam sobre as forças negativas que estão ganhando espaço e que provocam a desarticulação comunitária.

As mortes são vistas como uma expressão do desequilíbrio, mas também por tratar-se de mortes inesperadas, segundo os xamãs. Elas falam de uma necessidade de reconstruir o território no sentido cosmo-político, ou seja, abrem um espaço para se pensar como um povo imerso em um contexto de globalização, com suas diferenças, num sentido político amplo, territorial, espiritual, ritual e social.

A partir da concepção da morte dos Pewenche, a pesquisa de campo permite refletir e questionar a dimensão da morte na complexidade de olhares da(s) antropologia(s). O campo é um mergulho exploratório que abre um horizonte de trabalho rico e que ainda não foi suficientemente abordado pela antropologia. Só existem aproximações do campo da biomedicina, sob o risco de reduzir o fenômeno ao domínio do individual e o psíquico.

Palavras chave: Pewenche, narrativas, morte e “suicídios”.

ABSTRACT

An alarming increase in death by their own hand, or “suicides”, within the communities Mapuche Pewenche of the Alto Bío Bío has occurred in the last ten years. Through an analysis and understanding of the Mapuche Pewenche people’s own narratives and accounts, this investigation’s objective is to understand the significance that these indigenous cultures attribute to such deaths.

Over the course of five months of field work, this investigation focused on the stories and experiences of Pewenche individuals who have lost relatives to “suicide” in the last ten years. From their narratives, a polysemic world emerges that precludes a monolithic or singular conception of the suicides. To this investigator’s surprise, a theme of fluid memory, without subterfuges, emerges with a foundation in a conception of death. Death, as an entry and an exit, is the conception that allows these communities to understand the death by own hand. As much as a trip to the *kamapu* (other land), death is our destiny in this world and it is treated as naturally as life itself.

Thus, field work demonstrated that, regardless of the cause, death is not taboo for the Pewenche of the Alto Bío Bío. The research further demonstrated that “suicides” cannot be attributed, either solely or principally, to individual causes. From accounts that are as much stories as factual descriptions, there emerges a world of feelings and hyper realistic accounts that contrast with Western culture’s resistance to speak of the subject. Through such accounts, always shared performatively, a new meaning emerges, one that organizes the experience and provides it a significance that fits within the world view of the Pewenche people.

The suicides of recent years re-oriented the meaning of life, or at least, a part of life already fragmented for the Pewenche in the Alto Bío Bío, especially for communities directly affected by dams. The Pewenche sought help from shamans or *machi*, who in turn encouraged the Pewenche to reflect on their own transformation and to heed the voices of the spirits that speak of negative forces. If ignored, these negative forces of the Earth would continue to gather strength and provoke communal dislocation, an imbalance reflected in suicides. In addition, as unexpected deaths, and as interpreted by the shamans, these deaths speak of the need to reconstruct the land in a cosmic-political way. Or, in other words, suicides open an intellectual space to consider how people of different political, territorial, spiritual and social characteristics chafe against being immersed in globalization.

From the Pewenche's conception of death, field work allows one to reflect on and question the dimension of death from different anthropologic perspectives. This field work is only an exploratory venture that reveals a rich horizon of investigation that has yet to be defined by anthropology, at least in Chile, where only rough appraisals exist in the field of biomedical sciences, which risks reducing the phenomenon to the psychic dominion of the individual.

Key-Words: Pewenche, narratives, death and "suicide".

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1. Contexto geral da pesquisa	15
2. O dever do trabalho de campo	16
3. Um olhar sobre os “suicídios” a partir do enfoque das narrativas em antropologia	20
4. Aspectos éticos da pesquisa	21
CAPÍTULO 1 Contexto sociopolítico e cosmológico dos Mapuche Pewenche	25
1.1 Contextualização do povo Pewenche	25
1.2 Elementos sobre a cosmovisão Mapuche Pewenche	30
1.3 Projetos hidrelétricos nas terras Pewenche	34
1.4 Considerações sobre a relação entre o Estado chileno e o povo Mapuche	35
1.5 Sobre as comunidades em que se trabalhou diretamente	40
1.6 Imagens das comunidades do Alto Bío Bío	42
CAPÍTULO 2 Morte pela própria mão entre os Pewenche	55
2.1 Do método em campo ou as vivas vozes das mortes	55
2.2 Sobre a morte em geral	58
2.3 A presença ausente dos <i>machi</i> ou xamãs no Alto Bío Bío	70
2.4 Narrativas singulares sobre as mortes pela própria mão	74
a) A morte de Juana...	75
b) A morte de Raúl...	78
c) A morte de Marco...	83
d) A morte de Miguel...	85
e) A morte de Jaime...	88
2.3.1 O que é narrado e como é narrado nas histórias singulares	90
2.5 Narrativa coletiva sobre a morte: Ayin Mapu, da terra da alegria à terra da morte	90
2.6 Refletindo sobre as mortes: A dimensão subjuntiva da experiência individual-social e uma compreensão cosmopolítica	97
2.7 Algumas conexões com os suicídios indígenas no Brasil	103
CAPÍTULO 3 As narrativas institucionais e a saúde: as contribuições da abordagem antropológica do suicídio	105
REFLEXÕES FINAIS	115
BIBLIOGRAFIA	121

INTRODUÇÃO

1. Contexto geral da pesquisa

Os Mapuche Pewenche são um povo indígena, falantes da língua Mapuche *mapudungun* (*mapu*=terra, *dungun*=língua) ou *chedungun* (*che*=gente, pessoa), habitantes imemorais da Cordilheira dos Andes, região centro sul do Chile (Fig.1 e Fig.2).

Nos últimos dez anos, as mortes causadas por “suicídio” entre os Mapuche Pewenche têm sido um fenômeno crescente. Diante destes eventos, o Estado através da secretaria de saúde, desenvolveu uma política pública para a prevenção destas práticas. Entretanto, as ações foram orientadas pelo ponto de vista biomédico, centralizando a atenção no indivíduo, com viés psicológico e orientado a partir de estudos epidemiológicos. Não obstante, a questão problemática dessa política pública reside na não consideração da visão que os próprios Pewenche têm sobre os eventos de “suicídio”. Diante desse contexto, o propósito da pesquisa aqui apresentada visou compreender, a partir de uma pesquisa etnográfica, como os Pewenche interpretam estes fatos. Para tal, o foco é nas narrativas orais Pewenche acerca dessas mortes, narrativas apreendidas como articuladoras de sentido e significação da experiência social.

O contexto Pewenche não me é estranho, pois desenvolvi um trabalho de pesquisa, entre os anos de 1998 e 2001, sobre uma aproximação etnográfica à memória coletiva dos Pewenche que foram afetados pela construção de uma represa em seu território. E voltei à região com certa frequência (pelo menos duas vezes por ano). Em 2012, realizei trabalho de campo antropológico, desenvolvendo uma etnografia pelo período aproximado de cinco meses (entre os meses de junho e novembro).

Ainda que a inquietude inicial desta pesquisa tivesse começado a partir da observação dos dados epidemiológicos, o interesse se desloca para o ponto de vista Pewenche, ou seja, interessa saber como e de que modo o povo Mapuche, os familiares dos mortos, os curandeiros, os *machi* ou xamãs, explicam e interpretam os eventos de morte causados pela ocorrência entre os Pewenche do ato de tirar sua própria vida. Além deste recorte, procurou-se identificar as narrativas e explicações dos agentes de saúde e das lideranças políticas na comunidade.

2. O dever do trabalho em campo

A inquietação pelo tema surge pela vinculação pessoal e também no contexto de trabalho¹ que mantive com as comunidades Pewenche do Alto Bío Bío. Em diversas visitas e encontros com amizades Pewenche, no decorrer do tempo, comecei a ouvir a preocupação com o aumento das mortes súbitas, violentas, inesperadas e também pela informação difundida em jornais sobre os acontecimentos de morte.

A dinâmica do trabalho de campo foi determinante na configuração do recorte metodológico porque se teve acesso, principalmente, às pessoas que tinham familiares mortos pela própria mão. O cerne de trabalho está em como os Pewenche, através das narrativas das mortes pela própria mão, constroem sentidos e integram as experiências dessas mortes, e de como significam os ditos e as ações dos xamãs ou *machi*.

O acesso às narrativas institucionais foi limitado, principalmente por questões de tempo. Além disso, a dinâmica das eleições municipais² na época em que fiz a pesquisa foi notada como uma grande condicionante para o acesso às narrativas institucionais. Aliás, as instituições como as escolas, os postos de saúde e o próprio município são percebidas como uma ameaça pelos Pewenche com os quais eu

¹ Como psicóloga de orientação comunitária, trabalhei, entre os anos 2000 e 2002, na conformação da equipe de Saúde Intercultural de uma comunidade mapuche da região vizinha do Alto Bío Bío. Ali comecei a escutar sobre o aumento da violência e suicídios no Alto Bío Bío. Depois, trabalhei dezenove meses (entre os anos 2004 e 2006) como psicóloga do Hospital de Santa Bárbara, na região do Bío Bío. A equipe médica me encaminhava os “casos sociais”, ou que achavam que era de “saúde mental” de pessoas Pewenche, porque acreditavam que eu tinha mais habilidade para entendê-las. Nesses encontros, lembro-me de uma mulher Pewenche que me falou: “a gente está morrendo pela própria mão, *ñaña* (irmã)”. Foi a primeira vez que ouvi essa expressão.

² As eleições municipais e do conselho municipal (autoridades da administração local ou prefeitura) acontecem a cada quatro anos no Chile. Implicam num investimento importante em propaganda das diversas candidaturas e partidos políticos. O município de Alto Bío Bío foi criado no ano 2003 (o ano em que começou a funcionar a represa Ralco), no meio de uma forte oposição de grande parte das comunidades que consideram a estrutura municipal como imposta e alheia aos costumes Pewenche de administração política do território. Com a chegada do município, a figura dos/as *longko*, ou lideranças políticas Pewenche, foi perdendo força (ou neutralizado) no jogo de poder do conselho municipal, integrado também por Pewenche, em sua maioria cooptada pelos partidos políticos que respondem aos interesses da administração centralista. O último prefeito Pewenche esteve no poder dois períodos (oito anos), apoiado pelos partidos de centro-esquerda que governaram o país desde o fim da ditadura até o ano de 2010. Portanto, no ano de 2012, no governo da direita, o ambiente eleitoral foi tenso, carregado de polêmicas que dividiam a opinião de uma população que se opõe ao município, mas que é muito ativa na hora dos comícios, ainda que o voto seja voluntário.

convivi, no sentido de que nesses espaços se tomam decisões à revelia da comunidade. Assim, na posição de pesquisadora, tomei a decisão de não perseverar na rede institucional. Sobretudo, porque, naquele ambiente de efervescência política, minha insistência retraía as pessoas Pewenche que me receberam no Alto Bío Bío. Deste modo, segui o conselho de Ana Treca,³ de Callaqui (que foi a principal orientação que tive no trabalho de campo), de não persistir na rede institucional, porque isso poderia fazer outras pessoas evitarem me receber em suas casas. Aquele gesto faz parte das negociações em campo, dos imprevisíveis, da impossibilidade da neutralidade em campo.

No recorte metodológico se declara também as limitações deste trabalho, desta imersão exploratória, que faz dela uma etnografia parcial, o fruto de um recorte em uma realidade que, como a vida mesma, é complexa, dinâmica e caleidoscópica. O fato de não ter acessado as narrativas dos Pewenche evangélicos, nem dos Pewenche urbanos, nem das instituições locais, limita os alcances da pesquisa no sentido de não dar conta de uma visão mais ampla do tecido social macro, das circulações de sentidos em que emergem e se inserem as narrativas dos familiares dos Pewenche mortos por sua própria mão com que tive contato na pesquisa de campo.

Porém, a falta de olhares projeta novos desafios para aprofundar no tema, para dar respostas ou para abrir outras perguntas que permitam, sobretudo, questionar o estatuto fixado dos “suicídios”⁴ entre as atuações institucionais. Assim, este trabalho se deu como uma instância de dar espaço a uma parte do mundo Pewenche, que é considerado um fragmento no interior da posição de atores em situação de subalternidade, no sentido de Spivak (2003), ou seja, das pessoas Mapuche Pewenche que embora subalternas, “podem falar neste texto”. Nesse sentido está concentrado o esforço no campo.

³ Ana Treca é o único nome verdadeiro, ela aceitou que colocasse seu nome no escrito final. Para todas as outras pessoas foram utilizados nomes fictícios.

⁴ O “suicídio” entre aspas será uma forma de suspender a imagem mental que evoca a palavra, quanto no sentido da gnosiologia psiquiátrica, do imaginário coletivo, como no sentido de um fenômeno social total de Durkheim (2004 [1897]). Embora a palavra “suicídio” seja usada entre os Pewenche, como se verá ao longo deste texto, ela é usada num sentido diferente, que se corresponde com a morte pela própria mão ou morte através da própria mão, ou *kisulagümuwiin* (se matou sozinho) na língua Mapuche.

Figura 1 – O Chile na América Latina



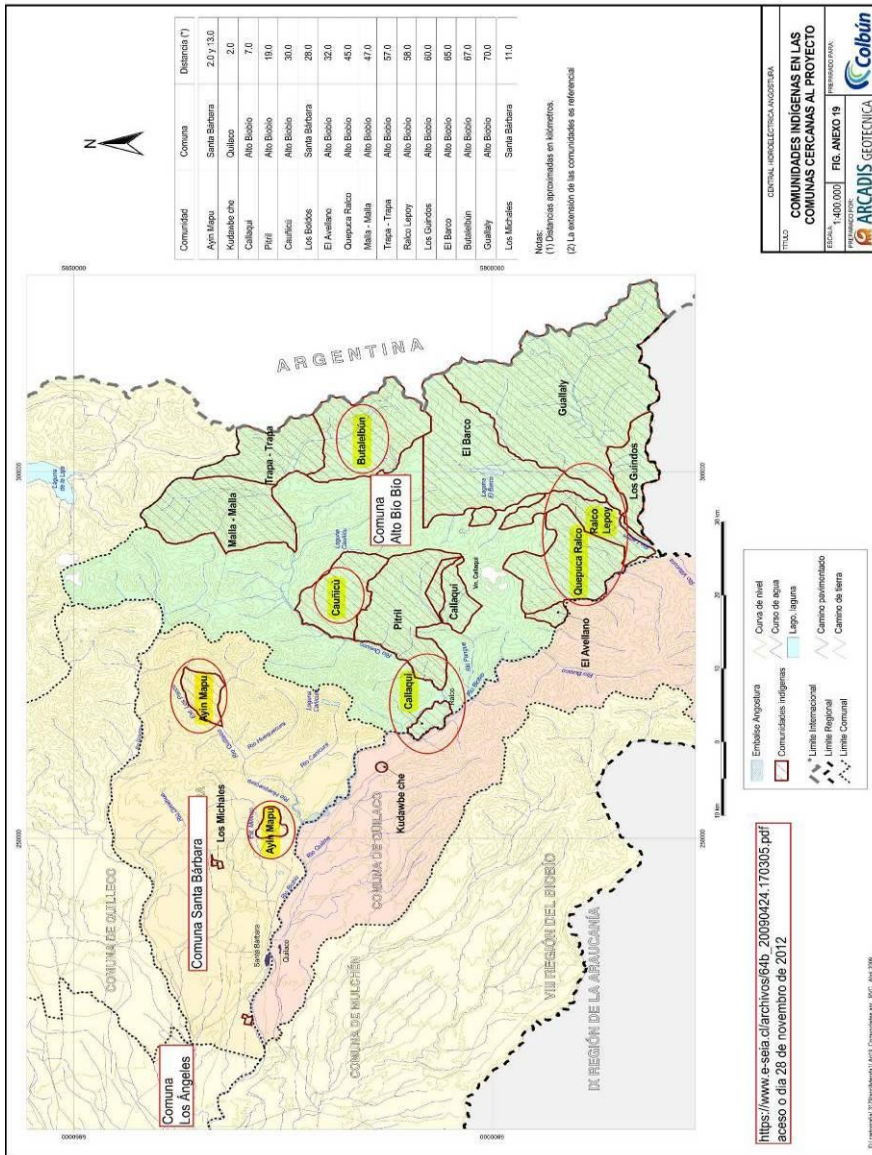
Disponível em:

<<http://aprenderespanholesfacil.wordpress.com/2008/12/16/america-del-sur/>>. Acesso em: 5 fev.2013

Disponível em:

<http://www.losmejoresdestinos.com/destinos/chile/chile_mapas.php>. Acesso em: 5 fev.2013.

Figura 2. Mapa do Território e Comunidades do Alto Bío Bío, Região do Bío Bío, Chile.



Disponível em:

https://www.e-seia.cl/archivos/64b_20090424_170305.pdf. Acesso em:

28 nov. de 2012.

3. Um olhar sobre os “suicídios” a partir do enfoque das narrativas em antropologia

A partir de Émile Durkheim (2004 [1897]), diversos estudos do suicídio analisam e salientam a dimensão social do fenômeno, e mesmo que este estudo não compartilhe necessariamente das conclusões dessa tradição, compartilha a visão de que as mortes pela própria mão dos Pewenche também remetem a uma dimensão do social e cultural da vida.

As pesquisas que trabalham com narrativas têm experimentado um grande impulso nas últimas duas décadas, no campo das ciências sociais (Cihodariu, 2012) e, assim, o uso da narrativa em antropologia traduz-se em uma prática que é multivocal e polissêmica. De modo geral, pode-se afirmar que existe uma tradição que utiliza as narrativas como método e teoria, que a compreende em sua dimensão representacional e enunciativa, ou seja, que privilegia as formas indicativas da linguagem, que está à procura de enunciados representacionais, que podem ser verdadeiros ou falsos (Austin, 1955:3).

Mas, nos últimos anos e a partir do trabalho desenvolvido por Austin (1955), a tendência é superar essa visão para um olhar da narrativa em sua dimensão produtiva e performativa. Essa abordagem tem diversos refinamentos, no que é chamado pela antropóloga e linguista Kira Hall (2000), como a segunda geração dos antropólogos e linguistas.

Neste último sentido, diversos autores apontam na direção de compreender as narrativas não como uma linha reta no sentido indicativo da linguagem. Em vez disso, começaram a abordar as narrativas no sentido que Tim Ingold (2007) chama de *wayfaring* (caminhando), em oposição ao *transport* (transporte), privilegiando o “ir através de”, perpassando, no lugar de ir numa linha reta. Assim, uma abordagem das narrativas no sentido de perpassar, ou “ir através de”, releva a dimensão subjuntiva da linguagem como organizadora da experiência, uma experiência que é multissensorial, que se desdobra em uma linguagem que, apesar das tentativas, não pode dar conta de tudo, não pode fixar sentidos definitivos, porque que tem a ver com a forma como habitamos o mundo (Ingold, 2007).

Deste modo, aponta este trabalho para a ideia de narrativas como meio e produto da construção social da experiência. Como o expõe Miriam Cihoradou, as narrativas “[...] são o único caminho através do qual podemos expressar a experiência e fazê-la tangível [...]” (Cihodariu, 2012:31). As narrativas das mortes pela própria mão dos

Pewenche aparecem como um meio e fim, abrem campos de sentido, são criativas e estão permitindo nos aproximar a como as pessoas concebem e atuam no mundo. Um mundo em constante dinamismo, porque também são tentativas de fixar sentidos provisórios no interior do movimento, movimento dos contextos, das histórias, das memórias e dos sentidos que se tecem para atuar no mundo. Sentidos que emergem nas narrativas que, por sua vez, também mudam e se adaptam aos diversos contextos em que estão inseridas, porque “[...] as narrativas são o meio principal e fonte de criação e transformação dos significados [...]” (Ibidem: 33).

A proposta aqui é ter uma aproximação às narrativas num sentido gerativo e não representacional. Onde a história etnografada conecta o passado, o presente e o futuro, não em uma linearidade, mas no interior das relações sistêmicas [simbólicas] em que são construídas (Bruner, 1986:141). As narrativas são como dispositivos interpretativos que dão sentido ao presente e à memória como um processo de construção do presente (Ibidem: 142). Em coerência com o que propõe Jean Langdon:

[...] a narrativa como forma oral não tem uma forma fixa ou memorizada; ela é empregada em contextos diferentes para comunicar diferentes pontos de vistas [...] (Langdon, 2001:248).

A narrativa permite compreender, enquanto expressão simbólica, “o que está acontecendo” (Ibidem). Assim o enfoque da narrativa como um “modelo para” (Ibidem: 253) agir no mundo e não um “modelo do mundo” é também uma proposta deste trabalho.

Narrativas compreendidas como uma ferramenta teórica e metodológica possível na etnografia, para uma compreensão da experiência de outro, com o outro. Narrativas enquanto memórias e relatos possíveis, que podem ser múltiplas e não necessariamente remeter a um lugar só. Das narrativas dos vivos podem emergir as falas dos mortos.

4. Aspectos éticos da pesquisa

A complexidade do tema da pesquisa requereu pensar as questões éticas implicadas. Sendo formada em psicologia, penso que as relações de respeito são básicas para qualquer relação humana. Questões como dar a conhecer o trabalho, ter o consentimento das pessoas antes de falar, obviamente não pressionar, e ter em conta o efeito que certos

temas podem provocar nas pessoas, são como um eixo central em tópicos que têm a ver com a abordagem do suicídio. A esse respeito, o treinamento fornecido pela formação em psicologia se torna uma ferramenta útil na hora de tomar decisões sobre como abordar certos temas. Ferramentas que sem dúvida se adaptam e relativizam no contexto do mundo Pewenche. Isso tem a ver com informar e dar respostas às inquietudes deles em relação à pesquisa, uma atitude que foi parte de todo o trabalho de campo. Questões como os limites e fronteiras do que é possível ou não fazer/dizer são muito sutis e é quase impossível e rígido ter um roteiro prévio antes que as conversações fluam, porque depende das relações e negociações que emergem no campo. E assim foi. Eu tomei muito cuidado no primeiro encontro e, como escrevi no capítulo sobre a pesquisa de campo, o tema das mortes apareceu desde o primeiro encontro com cada uma das pessoas.

No Chile, diferentemente do Brasil, não existe um órgão exterior às comunidades que avalie ou vise pesquisas em temáticas que envolvem pessoas, como é o caso do CONEP (Comissão Nacional de Ética em Pesquisa). As próprias comunidades têm seus dispositivos de controle, embora informais, que operam com força. Isso também tem a ver com a própria agência das comunidades. Quando alguém de fora chega lá, a “novidade” viaja de boca em boca com uma rapidez inusitada. Minha experiência estando em campo foi assim. Todas as pessoas já tinham uma noção do que eu estava fazendo, e é claro que fui submetida a um “interrogatório”. No campo, as pessoas perguntavam-me o que estava fazendo, de onde eu vinha e aonde ia, o que pretendia fazer, etc. O que mais lhes interessava era saber se a pesquisa constituiria uma ameaça para seus direitos, ou se pretendia apenas extrair informações que pudessem prejudicá-los. Eu desenvolvi pesquisas não só nas comunidades Mapuche Pewenche, mas também em outras comunidades Mapuche, e obviamente esse processo de negociação se deu o tempo todo. O procedimento ou protocolo deles foi dado na primeira chegada, quando lhes informei, cara a cara, sobre a intenção da pesquisa. Eles me convidaram para suas casas e ali, nesse encontro que é principalmente uma relação humana, me perguntaram os detalhes do meu trabalho. Quando me deixaram entrar em suas casas e começaram a falar da morte, e quando entrei nas rodas de mate, eu já tinha seus consentimentos. Ninguém se negou. Ao contrário, recebi de algumas pessoas convites para ir a suas casas os quais não pude atender pelo tempo reduzido da pesquisa. Traduzir este trabalho para o espanhol e dar-lhes uma cópia é uma de minhas dívidas.

Como o aponta Jean Langdon (2008:132), nas “pesquisas qualitativas procuramos entender como os participantes compreendem e agem no mundo”, e um órgão externo que regule as pesquisas não pode garantir que a ética seja resguardada no processo. Como assinala a autora:

[...] Os estudos qualitativos, tanto quanto as relações estabelecidas entre o pesquisador e os pesquisados, são constituídas por um processo emergente, se tornando impossível definir e concordar em tudo sobre a pesquisa no início [...] (Langdon, 2008:132).

Sobretudo, porque as relações que se dão no campo são complexas e só é possível estabelecer de forma geral os delineamentos do trabalho em um contexto de grande dinamismo. Pelo que pude observar as pessoas das comunidades Mapuche demonstram uma especial desconfiança em relação às pesquisas, ficam alertas e exercem um controle muito próximo destes processos. Mas a experiência de eu ter estado lá antes foi facilitadora desse processo e pelo fato de ter estabelecido laços de confiança, essa primeira etapa do “interrogatório” foi mais curta.

No contexto Pwenche, o processo foi vigiado e respaldado por eles mesmos, ou seja, foi a pesquisadora que precisou ter todos os respaldos para entrar no campo, no micro espaço (das famílias) e no macro espaço das comunidades.

A pesquisa antropológica no Chile adere ao código de ética na pesquisa antropológica da Associação Antropológica Americana (1998), que traça diretrizes quanto ao que se deve levar em consideração ao trabalhar com pessoas. O código se posiciona como um marco de referência, que é mais uma orientação para o trabalho antropológico (pesquisa, docência, prática profissional, etc.), do que uma fórmula para tomar decisões, assinalando que nenhum código pode se antecipar às situações específicas em contextos específicos (Associação Antropológica Americana 1998:2). Nesse sentido, os princípios de respeito, transparência da informação, tanto com as pessoas envolvidas nas pesquisas quanto com a comunidade científica em geral, são princípios que devem orientar a investigação em antropologia. O código estabelece as responsabilidades e obrigações primárias do/a antropólogo/a com as pessoas diretamente envolvidas nas pesquisas. A responsabilidade central é evitar causar danos ou ferir as pessoas com as quais se trabalha, resguardando a privacidade e o bem estar delas, consultando e informando as pessoas constantemente, e

antecipadamente, sobre questões e ações que envolvem a pesquisa (Ibidem:4). O texto também coloca a questão do consentimento informado, que é um processo dinâmico e contínuo, o qual deve se iniciar, tendo em conta as consequências que o tema de pesquisa pode ter para as pessoas envolvidas e deve continuar através de diálogo e negociação contínua. O consentimento não implica numa formalização por escrito, mas depende das relações que se dão no campo (Ibidem:5).

Consistentemente com o acima assinalado, o trabalho foi desenvolvido levando-se em conta o consentimento informado enquanto processo que se levou em conjunto com todas as pessoas envolvidas ao longo de todo o trabalho de campo. Na negociação não apareceu como relevante, nem necessária, a elaboração de um documento para consignar a vontade das pessoas de participar na pesquisa. Esta se fez em termos de resguardo, respeito, segurança e privacidade das pessoas, tendo claros os limites do trabalho. Os limites são: respeitar a vontade das pessoas de participar ou não da pesquisa e avaliar, em conjunto com elas, as situações em que se poderia por em risco a sua integridade.

CAPÍTULO 1: Contexto sociopolítico e cosmológico dos Mapuche Pewenche

Neste capítulo se descreve, de forma geral, o contexto social e cosmológico do povo Mapuche Pewenche, permitindo situar e compreender as mortes pela própria mão em sua situação social e cultural particular. Faz-se menção aos projetos hidrelétricos que têm sido instalados nas comunidades, gerando uma série de mudanças aceleradas que têm desdobramentos na constante procura de reinvenção do povo Pewenche no contexto de globalização dos mercados, com consequências diversas, entre elas, um aumento das mortes pela própria mão nas últimas décadas. Incluem-se algumas considerações sobre a relação entre o povo Mapuche e o Estado chileno, uma relação caracterizada pela subalternização dos Mapuche ao longo da história, devido a práticas governamentais de política pública. Realiza-se, também, uma caracterização das comunidades nas quais se desenvolveu este trabalho etnográfico. Finalmente, são apresentadas algumas imagens das comunidades.

1.1 Contextualização do povo Pewenche

Para entender o contexto das mortes pela própria mão dos Pewenche é preciso traçar um quadro geral da situação histórica e cultural da população Pewenche no Chile. Os Mapuche Pewenche são um povo indígena habitante da Cordilheira dos Andes, localizada na região centro-sul do Chile, um território que compreende duas regiões, região do Bío Bío, no Alto Bío Bío, e região da *Araucanía* em Lonquimay e Melipeuco. A pesquisa se focalizou no Alto Bío Bío, nome dado pelo caudaloso rio Bío Bío, em cuja bacia hidrográfica se assentou o povo Pewenche e que foi a fronteira norte do território Mapuche no período colonial, até meados do século XIX (Marimán J., 2012).

Pewenche, em língua nativa, significa “gente ou pessoa do *pewen*”, sendo que o *pewen* é uma das árvores consideradas sagradas por eles (Solar, 2001; Sir C., 2002; Morales, 2003).

No Alto Bío Bío existem sete comunidades ancestrais que se distribuem na bacia dos rios Queuco e Bío Bío: Pitiril, Cauñicú, Malla-Malla e Trapa-Trapa, pela bacia do rio Queuco; e as comunidades de Callaqui, Quepuca Ralco, e Ralco Lepoy, pela bacia do rio Bío Bío.

De acordo com os dados do último censo demográfico do Chile⁵, os Mapuche constituem 1.442.214 pessoas, representando 8,6% da população total no país (Censo 2012). Na região do Bío Bío⁶, a população indígena corresponde a 174.916 pessoas, o que representa 8,87% da população regional. A comuna do Alto Bío Bío tem 6.257 habitantes e 87% da população é Pewenche (Censo 2012).

A vida dos Pewenche se caracteriza pelo nomadismo de acordo com as estações do ano. Na primavera, eles se deslocam para as terras altas, onde colhem o pinhão e levam os animais para os pastos mais tenros. No outono, eles voltam para a invernoada, ao encontro das terras mais baixas, com hortas que lhes asseguram o pasto para os animais e o melhor abrigo para as famílias. Essa é uma característica exclusiva dos Pewenche dentro do mundo Mapuche. A transumância é circunscrita a um território, cada comunidade têm sua invernoada e veraneada definida (Molina Sir C., 2002; Solar, 2001; Gundermann 1985, 1981; Grebe, Pacheco & Segura, 1972).

Também se assinala que, entre os Mapuche, os Pewenche, por suas formas de vida condicionadas, por morar na alta cordilheira, são os que têm permanecido por muitos anos em situações mais isoladas do mundo não-Mapuche e dos Mapuche de outros territórios, levando uma vida marcada por relações de fronteiras étnico-culturais com a sociedade chilena (Stuchlik, 1999). Diversos autores sustentam que:

[...] A cultura Pewenche se tem mantido com seus modos de vida sem grandes alterações nas estruturas sociais, políticas e culturais por causa de [...] seu hábitat na alta cordilheira andina o qual tem favorecido sua integridade como povo. O distanciamento espacial dos Pewenche com a sociedade colonial e posteriormente com a chilena, lhes têm permitido certa continuidade em seus modos de vida, situação que verificamos hoje [...] (Sir C, 2002:15, tradução nossa).

A chegada das primeiras missões católicas da ordem franciscana junto com as primeiras escolas ao Alto Bío Bío data do ano 1815, aproximadamente. Embora a evangelização implicasse num processo de

⁵ Os Mapuche habitam e têm habitado os dois lados da cordilheira dos Andes, tanto na Argentina quanto no Chile, mas este trabalho se refere aos Mapuche do lado do Chile.

⁶ Os dados correspondem ao Censo 2012, a maior parte da informação aparece desagregada no nível nacional, mas ainda não aparecem os dados por etnia em cada região, mas é evidente que essa cifra na região representa o povo Mapuche Pewenche, embora possam existir outras etnias com menor representação demográfica.

negociações e trocas de sentido, prevalecem os costumes rituais Pewenche, com apropriações ou *mapuchizações* de elementos da religião católica (Bengoa, 1985). A presença das igrejas evangélicas, sem ter conseguido os dados exatos sobre a data de chegada, é muito mais recente. De fato, com a chegada das hidrelétricas aumentaram visivelmente as igrejas evangélicas nas comunidades. O labor das igrejas constitui um fato problemático para a reprodução biossocial⁷ dos Pewenche, porque, ao “entrar no evangelho” o indivíduo Pewenche sai da comunidade ancestral, se isola do coletivo Pewenche e deixa de entrar nos rituais, demonizando toda a ordem cosmológica Pewenche.

A obrigação do ensino primário data do ano 1929, para toda a população do Chile. Não obstante, no Alto Bío Bío a escolaridade é muito baixa e com alto índice de abandono e absentismo para o ensino básico e médio, segundo as estatísticas disponíveis (Censo 2012).

Cada comunidade tem, pelo menos, uma escola de ensino básico (que correspondem a nove graus) e, em algumas delas, com regime de internato. Existe um centro de educação para ensino médio desde o ano 2005, o “*Liceo Técnico Intercultural Bilingüe*”, com regime de internato, em Ralco. A educação superior é oferecida na cidade de Los Angeles a uns 90 quilômetros de Ralco (Biblioteca de Reportes Estadísticos Comunales, 2012).

Todas as comunidades Pewenche têm um posto de saúde, atendido por um auxiliar de enfermagem. Uma vez por semana, o posto é visitado pela equipe médica que se traslada desde Ralco⁸. A hospitalização se realiza no Hospital de Santa Bárbara, a cerca de 50 quilômetros de Ralco.

Os eventos mais significativos dos conflitos com a sociedade maior, relacionados à perda de território e às ameaças da continuidade dos Pewenche como um grupo e suas práticas socioambientais e rituais, podem ser resumidos e relacionados na seguinte cronologia:

A partir da segunda metade do século XIX, o Estado começa uma política de ocupação das terras Mapuche. Com o apoio das forças militares, grandes latifundiários se instalam no território Mapuche, as comunidades Pewenche foram obrigadas a deixar as melhores terras das cordilheiras (Flores, 1998). Depois de vários conflitos, no século XX

⁷ “Biossocial” é abordado aqui no sentido lato que Eduardo Menéndez utiliza para se referir aos processos de autoatenção em saúde, que estão mediadas pelas dimensões políticas, sociais, históricas e culturais dos povos, e influem na relação e reprodução do corpo biológico e social.

⁸ Povoado capital do Município do Alto Bío Bío onde está o Centro de Saúde Familiar (CESFAM). A equipe ambulatória é composta por medicina geral, maternidade, enfermagem, psicologia e trabalho social.

houve algumas negociações e o estado devolveu uma parte pequena das terras usurpadas e que correspondem às atuais reduções Pewenche. A reivindicação das terras usurpadas é um motivo de conflito até hoje (Ibidem).

Na década de 1960, aumenta a presença de empresas florestais, que chegaram apesar da forte resistência dos Pewenche. Porém, as comunidades se mantiveram em relativo isolamento até o desenvolvimento de projetos hidrelétricos, iniciados na década de 1990, provocando novas dinâmicas nas comunidades. O investimento imobiliário, o comércio e as empresas de turismo, em conjunto com um fluxo constante de trabalhadores de fora, que circulam na zona, são os principais fatores sociais externos que têm provocado algumas mudanças no ritmo da vida social Pewenche (Rojas 2011; Solar, 2001). Concomitante a estas mudanças rápidas, o processo migratório dos Pewenche para as cidades tem aumentado, algo que é característico para os Mapuche em geral (Díaz, et al 2004:10; Sir C, 2002).

Devido à construção de barragens, milhares de hectares do território Pewenche têm sido inundados, provocando o deslocamento forçado de famílias e comunidades. Desde os anos 1990, a região vem sendo marcada por rápidas mudanças socioeconômicos com importantes impactos ambientais, gerando nas comunidades Pewenche um contexto de insegurança territorial por causa dos sucessivos processos de desterritorializações e re-territorializações (Rojas, 2011). Ao mesmo tempo, os Pewenche vêm manifestando várias tentativas de resistência para manter sua reprodução territorial, social e cultural, através da realização de seus rituais coletivos junto a manifestações políticas bem organizadas.

Dentro das datas mais emblemáticas e que estão presentes na memória coletiva das comunidades se encontram:

- **1933:** “*Matanza de Ranquil*”, lembrada como uma revolta iniciada por um movimento de esquerda, que organiza os trabalhadores (Pewenche e não-Pewenche), por causa de um fazendeiro que pagava o trabalho através de bilhetes para comprar na sua venda. A casa do fazendeiro foi queimada, com a conseqüente reação do governo da época, que castigou com tortura e morte. Até hoje não se sabe a quantidade exata de mortos, mas fica na memória das pessoas do Alto Bío Bío.

- **1964:** Criação da empresa “*Maderas Ralco S.A*” na alta cordilheira, nas *veranadas* Pewenche, começa a exploração massiva de *pewen* (*araucaria chilensis*). A situação desatou um forte conflito e, após mais de dez anos de luta, no ano 1970 as florestas do *pewen* foram devolvidas às comunidades.

- **1973–1989:** Tortura, morte e desaparecimento de pessoas Pewenche, especialmente na Comunidade de Callaqui, no contexto da ditadura militar. Nessa época começam os estudos de factibilidade para a construção de um megaprojeto hidrelétrico por parte de ENDESA S.A.⁹ no Alto Bío Bío.

- **1992:** É instalada a empresa hidrelétrica ENDESA S. A. na zona, entidade que anuncia a materialização de seis projetos hidrelétricos, com o início da construção da represa *Pangue* no ano 1993. *Pangue*, a primeira represa, inundou 540 hectares de território Pewenche e começou a funcionar no ano 1997, afetando diretamente 50 pessoas Pewenche, que tiveram que sair de suas terras. No início, a empresa negou a existência de pessoas Pewenche no local, questão que desatou um litígio que foi “favorável” (indenização monetária pelos danos) aos Pewenche, após a construção da represa (Morales et al, 1998; Robinson, 1992).

- **1997:** Iniciam as obras para a construção da Represa Ralco. Em um ambiente de grande conflito e com períodos de interrupção das obras por mais de um ano. Mas, no ano 2003 começam as operações da Represa Ralco, 3.500 hectares inundados e mais de 100 famílias deslocadas. O período que demorou a construção da represa é conhecido e lembrado como o tempo do “conflito Ralco”. O “conflito Ralco” ativou fortes mobilizações e reivindicações de direitos territoriais das comunidades Pewenche e dos Mapuche de outros territórios, com sua manifesta oposição à imposição crescente da implementação de projetos florestais e hidrelétricos no território Mapuche. É o início do movimento autonomista Mapuche denominado CAM ou “Coordenadora Arauco-Malleco” (J. Marimán, 2012). O Estado reage com uma política de perseguição e castigos para qualquer pessoa, Mapuche ou não-Mapuche, envolvida em atos de apoio com o movimento Mapuche (Mella, 2009), através do dispositivo judicial do Estado denominado de “Lei antiterrorista”.

- **2002:** No contexto de um processo de recuperação de terras habitadas por colonos e reivindicadas por duas comunidades Pewenche, sucede um ato de violência que termina com o assassinato brutal de dois jovens irmãos Pewenche, líderes políticos dos processos de recuperação de terras. A situação ainda não foi esclarecida.

-**2004:** O governo cria a Comuna do Alto Bío Bío, como parte de um conjunto de medidas reparatórias dos impactos das represas nas comunidades do Alto Bío Bío.

⁹ *Empresa Nacional de Eletricidade*, privatizada durante a ditadura de Augusto Pinochet.

-2010: Inicia a construção da Represa *Angostura* no rio Bío Bío, com o início das operações projetado para o ano de 2013. Perto de 126 pessoas deverão ser deslocadas e, dentro desta cifra, um número indeterminado de pessoas Pewenche que saíram de suas terras por causa das represas Pangue e Ralco e que deverão ser novamente deslocadas.

1.2 Elementos sobre a cosmovisão Mapuche Pewenche

As concepções de vida e morte são dadas e inseridas na cosmologia que os Pewenche criam e recriam em suas narrativas e discursos, sua visão do mundo e territorialidade do que eles entendem como a comunidade ancestral. Os dados sobre cosmovisão foram obtidos em trabalho de campo e também pesquisadas em textos sobre a temática. Os elementos de cosmovisão ajudam a compreender o que será apresentado como resultado do trabalho de campo e as análises que dele se desdobram, ou seja, apontam para o entendimento das concepções de morte e “suicídio”.

Os Pewenche compartilham uma cosmologia que da conta da estreita relação entre pessoa/natureza e forças sobrenaturais, o que se atualiza em diversas práticas rituais. O ritual principal é o *ngillatun* (*nguilla*=pedir; *tun*=ação de pedir, ir a) traduzido em geral como “preces” e realizadas pelo menos duas vezes ao ano, em cada comunidade, e feitas em um lugar aberto chamado canchas de *ngillatun*, *nguillatuwe* (lugar do *ngillatun*) ou *lepün*, reconhecido como um local sagrado. No *ngillatun* (ritual de preces), a comunidade ritual é integrada por todas as famílias que compartilham um território, além dos convidados das outras comunidades vizinhas. A organização do ritual é orquestrada pelas pessoas mais velhas e reconhecidas como sábias, as autoridades políticas e espirituais da comunidade, os *longko* (cabeça), ou chefe, e os/as *machi*, ou xamãs, respectivamente (Gundermann 1985; Solar 2001). Este ritual é um momento importante para a rede comunitária, pois é o contexto no qual se articula a comunicação dos seres sociais com as divindades a quem agradecem e dirigem as rogativas de força espiritual e vitalidade (Díaz, Pérez, González & Simon, 2004; Sir C, 2002; Gundermann 1985; Foerster, 1995). Apesar da chegada das igrejas evangélicas e da presença de antigas missões católicas no povoado mais próximo (a uns 50 quilômetros da primeira comunidade), os Pewenche, em sua maioria, participam do *ngillatun* (ritual de preces).

A língua Mapuche *mapudungun* (*mapu*=terra, *dungun*=língua) que no Alto Bío Bío é chamada de *chedungun* (língua=*dungun*,

gente=*che*), está presente na vida cotidiana com algumas variações em seu uso no interior das comunidades. Nas relações intercomunitárias, observou-se a prática do bilinguismo, porém, entre os jovens há um crescente desinteresse pela língua Mapuche. Nas comunidades mais afastadas e mais próximas da montanha, ainda é possível encontrar a prática monolíngue do *chedungun* (língua mapuche). Se as escolas facilitaram o distanciamento da língua nativa, os Mapuche não deixaram de falar o *chedungun* tanto na vida familiar quanto nos contextos rituais.

Armando Marileo, um homem reconhecido como *kimche* (sábio) ou *ngenpin*¹⁰, assinala que os Mapuche identificam a existência de um mundo tridimensional: *wenumapu* (terra de cima), *nagmapu* (terra de baixo) e o *miñchemapu* (subterrânea) (Marileo, 2007). Nessa cosmogonia, o *wenumapu* (terra de cima) possui *kümenewen* (força boa), energias positivas que incluem a lua e o sol. Toda a vida é possível e dada por uma família de espíritos do *wenumapu* (terra de cima), as famílias cósmicas que se refletem nas famílias Mapuche. Explico melhor, a velha (*kuse*) e o velho (*fücha*) têm o conhecimento e a sabedoria que são transmitidos aos dois jovens, mulher (*üllcha*) e homem (*weche*), que, por sua vez, reproduzem o aprendizado de seus antepassados (Marileo 2007).

A terra central é *nagmapu*, o espaço no meio do *wenumapu* (terra de cima) e *miñchemapu* (subterrânea), caracterizada pela visibilidade daqueles que o habitam, pessoas e outros seres da natureza. Esse espaço é concebido como ilimitado e incomensurável, pois representa um ponto de equilíbrio entre as forças adjetivadas como do bem e do mal. Assim, “a dimensão da *nagmapu* [a terra de baixo ou a terra em que vivemos] se resume na seguinte frase: ‘espaço de relação e vínculo homem-terra-natureza-energias e poderes’” (Marileo 2007:36, tradução nossa). Por fim, o terceiro mundo, ou *miñchemapu* (subterrânea). Este possui energias sobrenaturais, no qual a lua e o sol se escondem na profundidade infinita detentora de forças poderosas e negativas, o lugar de morada dos espíritos malignos ou *wekufe* (Ibid:35).

A literatura pesquisada até o momento é escassa especialmente em relação à cosmovisão e vida social dos Pewenche. O trabalho mais completo é uma tese de licenciatura do antropólogo Hans Gundermann (1981), que fez uma etnografia dos Pewenche e trabalhou questões do

¹⁰ *Ngenpin* ou “dono da palavra” é uma autoridade Mapuche que tem o dom de dizer as coisas com clareza. Armando Marileo é falante de *mapudungun* (língua mapuche), dá aulas nas universidades sobre cosmovisão Mapuche, e tem sido convidado para escrever artigos sobre o tema.

rito. Segundo o autor e o que se têm pesquisado no campo, os Pewenche concebem o cosmo como um:

[...] corpo de divindades organizadas em um panteão [...] numeroso com uma hierarquia bem definida, o que fende o panteão [...] em divindades maiores e divindades menores. Num nível ainda menor, a estratificação considera aos antepassados familiares e os filhos das divindades [...] (Gundermann, 1981:10, tradução nossa).

A hierarquia divide o panteão em dualidades complementares, masculinas e femininas respectivamente. Na de cima está uma parilha de deuses que dirigem o devir do mundo físico e social, são *chaw ngenechem* ou *chachaw* (pai velho dono da gente), também chamado *antureybucha* (ou idoso rei sol); e *wenumapu ñuke* (mãe da terra da cima) ou *kude* (velha) ou *antu-rainha kude* (velha mãe), ou *kiiyen* (lua) (Gundermann, 1981:10). Essas denominações são próprias dos rituais, onde todas são nomeadas, mas nas falas cotidianas é comum ouvir falar de *wenumapuñuke* (mãe da terra de cima) e *wenumapuchaw* (pai da terra da cima), ou a denominação genérica do *chawngünechen* (pai dono da gente) e *chawdios* (deus pai), a última seria a expressão sincrética do deus cristão com os deuses Mapuche.

As divindades menores correspondem a um casal de *pewen* (a árvore sagrada); *pewenbüta* (*pewen* velho ou antigo) e *pewenkude* (*pewen* velha ou antiga), eles habitam no interior do bosque e também na terra de cima ou *wenumapu*. Os *pewen* se dispõem em famílias que assemelham às famílias Pewenche. As fêmeas produzem os *nguiu* ou pinhão, os frutos que tem sido o alimento mais estimado dos Pewenche. Essas árvores foram deixadas pelos deuses maiores para o benefício das pessoas. São o casal de deuses menores os que regulam a fertilidade das árvores dependendo do comportamento dos Pewenche, a vontade deles deve ser propiciada pelas pessoas pela via ritual, sendo o *ngillatun* que se realiza no meio da floresta de *pewen*, na época da coleta de seus frutos, um momento especialmente delicado para agradecer e pedir pela abundância do alimento. A escassez na coleta é atribuída à transgressão no ritual e também aos comportamentos indevidos dos Pewenche na floresta de *pewen*, tais como gritar, beber vinho demais, sujar, maltratar as árvores ao jogar paus ou pedras para fazer cair o fruto, vender o pinhão, não pedir o fruto antes da coleta, etc.. (Solar, 2001; Foerster, 1995; Gundermann, 1981).

Essas divindades menores do *pewen* podem ser vistas em sonhos ou diretamente por pessoas que tem a capacidade de ter visões. De qualquer forma, esses deuses adquirem a aparência de uma parilha de antigos Pewenche, com vestimentas antigas, e cuja aparição no meio do bosque é um sinal de comunicação com as divindades superiores.

Entre as divindades menores estão também um casal habitante e protetor do fogo. Eles são *chonoiwebutachaw/chonoiwekushe*, e frequentemente estão relacionados aos fogos dentro de casa. Essas divindades são veneradas nos rituais e no cotidiano, na ação de dar-lhes golinhos de bebidas e pequenas porções de alimentos. Um acidente com o fogo na cozinha é atribuído a uma transgressão na forma de se comportar diante dos espíritos do fogo. Ações indevidas diante do fogo da cozinha são: falar mal de outras pessoas; jogar nele alimentos ou cascas de frutos; muito grave é queimar cascas do pinhão ou remexer as cinzas; etc. O casal do fogo foi deixado pelos deuses maiores para manter o fogo e permitir o cozimento dos alimentos e para esquentar as pessoas. A fumaça da lenha ou do tabaco ao lado do fogo é considerada a respiração da parilha, uma forma de se comunicar com os deuses maiores, e adquire importância diversa em rituais de cura, no *ngillatun* (ritual de preces) e também no cotidiano (Solar, 2001; Gundermann, 1981, Foerster 1995).

Depois vêm as divindades menores donas das montanhas ou *mawidangünechen* (montanha dona da gente) ou *mawidangünemapun* (montanha dona do território). Também é uma parilha que habita no profundo das montanhas, nos lugares aonde, em geral, não chegam as pessoas, são considerados lugares delicados e carregados de forças sobrenaturais. Tudo o que existe na montanha é tutelado por eles, águas, floresta, ervas, animais, etc. Esses espíritos também podem aparecer em sonhos e visões, sob a forma de antigos Pewenche. Dependendo do comportamento das pessoas eles acompanham, orientam e protegem de acidentes; ou castigam fazendo com que as pessoas fiquem perdidas no caminho, sofram acidentes, derrubes, etc.. Condutas indevidas como jogar pedras, gritar ou proferir palavrões, provocam os castigos às pessoas (Solar, 2001; Gundermann, 1981).

A seguir vêm as divindades *wünelvebucha* e *wünelvekude* que correspondem à estrela brilhante do amanhecer, onde o masculino/feminino é fusionado e representado na imagem da estrela, anunciando o fim da noite e nascimento do sol, a chegada do *chaw* ou o pai (Foerster, 1995; Gundermann, 1981).

Finalmente vêm *katrireibuta* e *katrireikude*, que é a via láctea, *katri* é corta, simbolizando a força que está no alto e representando uma

manta protetora sobre as pessoas. Atua curando doenças, cortando o mal e os conflitos (Gundermann, 1981).

De forma geral, o panteão parece apontar para a ideia de que o ser humano, ao manter relações e compartilhar com as forças ou divindades naturais e sobrenaturais, mantém o equilíbrio nas relações. Em outras palavras, o efeito é traduzido como uma vida e saúde mais harmônica, o que quer dizer, na língua Mapuche, *küimefelen* (bem estar). A ruptura desse equilíbrio pode provocar uma série de infortúnios como doenças físicas e espirituais (Díaz, et al 2004; Gundermann, 1981). Assim, as situações de despojo, com o deslocamento para outras terras, e a perda de seus territórios tradicionais precipitam contextos mais vulneráveis aos desequilíbrios, deteriorando as condições de vida dos Mapuche (Morales, et al. 1998).

1.3 Projetos hidrelétricos nas terras Pewenche

Nos últimos vinte anos, o Governo do Chile começou a implantação de uma política de desenvolvimento econômico na região, com ênfase na construção de represas. Isso teve como consequência, entre os anos 1992 e 2003, a retirada forçosa de mais de cem famílias Pewenche de suas terras, devido à inundação provocada pela construção de duas represas no rio Bío Bío e afetando diretamente três das sete comunidades Pewenche e a dinâmica da vida do lugar (Morales, et al. 1998). Tal fato desatou um conflito ao longo de mais de dez anos e que teve alcance internacional, dada à resistência exercida por uma grande quantidade de famílias lideradas pelas mulheres mais velhas das comunidades (Sir C., 2002; Solar, 1999, 2001).

O deslocamento das famílias para outros locais distantes de seus territórios originários pode ser um dos fatores de impacto social, por provocar rupturas internas e alterações nas suas relações com o ambiente e cosmos.

Um exemplo disso é que desde a chegada da empresa hidrelétrica e seu atuação através da *Fundación Pehuéñ*¹¹, foram impostas lideranças paralelas às tradicionais, apoiando economicamente os novos líderes (jovens em geral), gerando divisões no interior das comunidades e entorpecendo os processos de organização interna. Essa situação de tensão em relação a quem são as interlocuções com a institucionalidade acarreta também um empobrecimento das comunidades e da sua

¹¹ Entidade que foi criada pela empresa, em resposta aos requerimentos da Lei ambiental, para mitigar os impactos das represas nas comunidades de Alto Bío Bío.

capacidade de gerir seus processos. O papel da *Fundación Pehuén* é assinalado como o precipitante das rupturas internas das comunidades, de acordo a uma tese de mestrado, que avalia os impactos da globalização capitalista nas comunidades de Alto Bío Bío:

[...] La Fundación Pehuén [...] refuerza la caída libre a la pobreza de las comunidades, al operar con estrategias asistencialistas, y sobre todo por abandonar el compromiso contraído con las comunidades relocalizadas, en el sentido de acompañarles en la gestión de un “desarrollo sustentable” en el territorio [...] (Rojas, 2011:99).

Alguns destes impactos também têm sido abordados no artigo de Felipe Delgado (2011), onde o autor aponta que, depois de catorze anos da construção da represa Ralco, as comunidades Pewenche do Alto Bío Bío apresentam os índices mais altos de pobreza de todo o país, comprovando assim que as promessas de desenvolvimento feitas às comunidades pelos executivos da empresa hidrelétrica e pelo Governo chileno tiveram um efeito inverso.

Esse contexto de adversidade entre os Pewenche é sem dúvida uns dos fatores impactantes na vida social nativa e uma das hipóteses que poderão explicar os desequilíbrios que geram as mortes pela própria mão e a morte súbita em geral, pelo menos nos últimos dez anos.

1.4 Considerações sobre a relação entre o Estado chileno e o povo Mapuche

Aqui não é o lugar para fazer uma análise detalhada da relação do Estado Chileno com o povo Mapuche, mas considera-se importante dar um contexto para compreender, dentro dessa relação, as políticas públicas que o Estado chileno vem desenvolvendo nas comunidades. A política de prevenção dos suicídios, que foi instalada pelas equipes dos estabelecimentos de saúde do território, é a resposta que o Estado tem para demonstrar sua preocupação com o tema, embora os próprios Pewenche sigam invisíveis nos discursos.

Pergunta-se porque, após mais de duzentos anos da República do Chile, os Mapuche seguem sendo invisíveis nas políticas públicas? Esta invisibilidade deve ser compreendida no contexto da permanência de uma relação que corresponde a uma “situação colonial”, no sentido exposto por Georges Balandier (1993 [1951]), onde o Estado, através

dos governos, age a partir da omissão da complexidade das mudanças que ocorrem como processos resultantes da dominação e da ocupação do território Mapuche. Por outro lado, o povo Mapuche é considerado uma minoria étnica e de poder, ainda que, em algumas regiões do sul do Chile, a população Mapuche seja majoritária.

Sobre a base da imposição de um estado só, o Estado chileno se impõe no território Mapuche, negando a existência de um povo que se reivindica também como nação. Uma questão que é reclamada por uma parte importante de povo Mapuche até os dias de hoje (Mariman J., 2012). A política da negação do povo Mapuche é a que tem sido o padrão de uma relação de dominação, que mostra seus efeitos em um permanente conflito, com intensidades distintas no tempo e no lugar (Mella, 2009).

Na copiosa literatura da história oficial chilena ainda se fala do povo Mapuche como um povo extinto, ou totalmente integrado à sociedade chilena, como se já não existissem como um grupo cultural diferenciado (Villalobos, 2003; Marimán, J., 2012). Depois da ditadura militar de Pinochet, nos anos 1973-1990, os Mapuche passaram a demandar seu reconhecimento. Assim, o governo pós-ditadura irá formular a Lei Indígena, que lhes dá uma visibilidade, quase transparente e ambígua, por tratar-se de uma lei feita sob a dimensão tutelar do Estado chileno sobre o povo Mapuche. Conforme assinala Balandier:

[...] A subordinação da sociedade colonizada [...] se expressa por um estado de direito e de fato. [...] Repousa sobre uma ideologia, sobre um sistema de pseudojustificações e de racionalizações; ela tem um fundamento “racista” mais ou menos confesso, mais ou menos manifesto [...] (1993 [1955], pp. 188-199).

Sobre essa suposta “não existência”, as terras das comunidades Mapuche são objeto de uma política de expansão da indústria florestal e energética, principalmente dos investimentos privados e com o consentimento dos organismos do Estado, embora descuidando de seu papel de garantir a proteção dos povos indígenas. Este é o duplo vínculo, operando, na relação de um Estado de direito, o Estado soberano e tutelar. A operação de uma cadeia de dispositivos para fazer funcionar a governabilidade: o desenho econômico à disposição das políticas públicas, as leis, os discursos, etc. (Foucault, 2011). Por exemplo, a política de permuta de terras imposta pelo Estado, significou

para os Pewenche a perda de um território rico e um decréscimo na qualidade de vida para as comunidades. Os novos locais não têm acesso ao rio, têm sérios problemas com o abastecimento da água no verão e têm uma área florestal limitada.

Nos últimos dez anos, a cena descrita acima é a que desatou uma forte reação das comunidades em defesa de seus direitos (Mella, 2009; Marimán, 2012). Os Mapuche se utilizam de mecanismos de não violência ativa, como marchas, ações de recuperação das terras, etc. (Parent, 1996). O Estado chileno responde com a aplicação da “violência legítima”, ativando uma legislação que só aos Mapuche tem sido aplicada com tal rigor, desde a chegada dos tempos da democracia, e que foi o argumento para a tortura e a morte nos dezessete anos da ditadura militar, através do dispositivo conhecido como a Lei Antiterrorista. Nesse contexto e desde o ano de 1997, o Estado vem realizando operações policiais, encarceramento dos suspeitos, tortura e morte de algumas pessoas Mapuche, incluindo os Pewenche que manifestarem sua oposição às represas (Mella, 2009).

A autoridade do poder de Estado chileno é também, no sentido de Derrida, “ao mesmo tempo a violência e o poder legítimo, a autoridade justificada” (Derrida, 2007:10), que vem lembrar o tempo todo qual é a força maior e quais são as consequências da “Pacificação da Araucanía”, como tem sido chamado o processo histórico, entre os anos 1870 a 1886, de invasão militar do território Mapuche.

O contexto histórico e particular desta situação colonial é a expressão de uma racionalidade onde a violência do Estado é o agir de um poder soberano, no sentido mais foucaultiano do termo, o exercício de um poder que busca fazer cumprir a lei soberana (Foucault, 2011, p.284), ou seja, os Pewenche tiveram que cumprir a lei, saindo de suas terras.

A anulação da visão dos próprios Mapuche Pewenche é uma expressão dessa relação de negação histórica da existência do povo Mapuche em geral, como vem sendo salientado pelos próprios intelectuais Mapuche nos últimos anos (Marimán P., Levil, Caniqueo & Millalen, 2007; Marimán J., 2012) e no informe chamado “*Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*” (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, CONADI, 2003).

A situação também pode ser compreendida tomando as ideias de Judith Butler e Gayatri Spivak no texto *¿Quién le canta al Estado-Nación?*, como um efeito da expansão de um modelo econômico que busca a homogeneização da população:

[...] para produzir a nação que serve de fundamento para o Estado-Nação, a Nação deve purificar-se de sua heterogeneidade, exceto nos casos onde certo pluralismo permita a reprodução da homogeneidade sobre outra base [...] (Butler e Spivak 2009, p.66).

A homogeneização opera com um dispositivo do poder nas políticas públicas feitas para uma população homogênea. Certo pluralismo é reconhecer o despojo das terras no “*Informe del Nuevo Trato*”, feito pelo Estado Chileno e com a participação de intelectuais Mapuche (CONADI, 2003), do qual emanaram múltiplas recomendações de adequação das políticas públicas no trato aos povos indígenas do Chile; mas na prática, a racionalidade de operação dos dispositivos institucionais do Estado só tem como fim apagar a heterogeneidade, rejeitando qualquer gesto de autodeterminação e opinião de um povo dentro do Estado-Nação chileno.

Uma nuance das racionalidades tácitas e explícitas, do modo de operação de um Estado que gera este mal-estar, é a exposição à violência estatal, reproduzindo a vida nua (Agamben, 2007), ou seja, uma vida que pode estar “saturada juridicamente sem por isso gozar de direitos” (Butler e Spivak 2009:66), tem obrigações, mas que não tem voz numa democracia que se exerce a partir de um poder monolítico. O que parece estar por trás de tudo é um desenvolvimento do capitalismo em sua expressão máxima e que, para se perpetuar, precisa da expulsão no interior do território. No sentido proposto por Butler, “uma coisa é que a expulsão adote a forma de prisão, e as minorias sejam confinadas ao interior do território, e outra muito diferente é a expulsão em um espaço exterior que as contenha” (Ibid:67). A noção dos “corpos dóceis” de Foucault ajuda a compreender essa submissão que o Estado tenta criar nas comunidades Pewenche, com a obrigação das vacinas, a obrigação do ensino primário, a política de prevenção dos suicídios no Alto Bío Bío, a privatização das terras através de títulos de domínio *versus* o título comunitário ou de mercê, e outras práticas que são impostas como disciplinamento do corpo. A inclusão forçosa dos Mapuche na racionalidade moderna, através da imposição da disciplina:

[...] O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadriha, o desarticula e o recompõe. Uma “anatomia política”, que é também igualmente uma “mecânica do poder”, está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não

simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis” [...] (Foucault, 1987 [1975]: 174).

Essa relação entre o disciplinamento dos corpos e a expansão capitalista é um vínculo pertinente para analisar a situação dos Pewenche, no sentido desenvolvido por Giorgio Agamben:

[...] o desenvolvimento e o triunfo do capitalismo não teria sido possível [...] sem o controle disciplinar efetuado pelo novo biopoder, que criou para si, por assim dizer, através de uma série de tecnologias apropriadas, os ‘corpos dóceis’ de que necessitava [...] (2007:11).

Voltando às mortes por “suicídio” como um epílogo circular (as terras foram despojadas e ocupadas, a comunidade ritual ameaçada, as políticas cegas e surdas), a morte é para eles a expressão de um desequilíbrio nas forças, prosperando as forças malignas que atingem os corpos provocando doença e morte. Segundo as vozes dos implicados diretamente, ou seja, dos Pewenche, familiares dos mortos, o ato fala e deixa um eco múltiplo no ar. Esse fenômeno pode ser lido como uma mensagem cosmopolítica que integra as divindades, as forças sobrenaturais da terra, em um todo orgânico (Latour, 2001), que alerta sobre a debilidade dos Pewenche neste momento e os instiga a se fortalecer em sua identidade em movimento, os estimula a lutar, manter e recuperar seus espaços territoriais em permanente ameaça.

1.5 Sobre as comunidades em que se trabalhou diretamente

A pesquisa de campo realizou-se mais diretamente nas seguintes comunidades Mapuche Pewenche do Alto Bío Bío:

1) **Callaqui:** É a primeira comunidade e fica à 45 quilômetros aproximadamente de Santa Bárbara, passando por um caminho asfaltado na cordilheira, e têm um bom transporte público. Callaqui está mais perto da nova capital municipal, Ralco. Em Callaqui, convivi mais com três famílias.

2) **Palmucho:** Fica a uns 80 quilômetros de Santa Bárbara. Constituía um setor da comunidade de Quepuca Ralco, quase desaparecida pela inundação da represa Ralco. O caminho é de terra e pedra, e no inverno é perigoso e sinuoso, devido a desmoronamentos de pedras e rochas. Muitas vezes neva e não é possível aceder pelas condições do clima. Só tem um ônibus pequeno que vai e vem à comunidade de Santa Bárbara diariamente. Nesse local convivi mais diretamente com uma família.

3) **Ralco Lepoy:** Fica a uns 90 quilômetros de Santa Bárbara. Esta comunidade tem sido a mais afetada pela represa Ralco. O caminho de acesso tem as mesmas características que Palmucho. Nessa comunidade convivi com uma família.

4) **Ayin Mapu:** Localizada a uns 24 quilômetros do Santa Bárbara, é uma comunidade feita para os Pewenche realocados de Ralco Lepoy e Quepuca Ralco, por causa da represa Ralco. São umas 50 famílias que moram ali. Embora esteja mais perto do povoado, fica isolada porque as pessoas têm que caminhar pelo menos uma hora para pegar um ônibus, e também só tem um ônibus por dia. Ali compartilhei com duas famílias.

5) **Cauñicu:** Localizada a cerca de 80 quilômetros, de Santa Bárbara, é uma comunidade ancestral que não foi afetada diretamente pelas represas, mas onde também houve mortes por “suicídio” nos últimos tempos. Para entrar e sair da comunidade existe só um ônibus diariamente, com um caminho muito sinuoso e estreito, e que apresenta desmoronamentos no inverno. É frequente que fique inacessível em temporadas de chuvas e nevadas. Ali compartilhei com uma família, que teve um familiar que se suicidou há dois anos, e com uma curandeira que teve um irmão morto pela mesma causa, na mesma época.

5) **Butalebun:** Comunidade fronteira com a Argentina, localizada a uns 117 quilômetros de Santa Bárbara. O acesso é por um caminho sinuoso, estreito e pedregoso que no inverno se fecha pelas nevascas. É comum que os jovens viajem até os povoados de Ralco e Santa Bárbara, ou para a cidade de Los Ángeles, para estudar. Compartilhei com um

jovem de 21 anos dessa comunidade que conheci no ônibus e o visitei na cidade de Los Angeles. Ele mora em uma casa de estudantes universitários financiada pelo Estado. Seu primo, de Marco, 17 anos, tinha sido morto por suicídio no ano 2006.

Para efeito deste trabalho vou denominar de comunidade ancestral aquela que corresponde às reduções que têm sido o local Pewenche desde a ocupação do território Mapuche por parte dos exércitos chilenos e argentinos, entre os anos 1860 e 1880, e que foram afetadas pela construção de duas represas nos últimos dez anos.

Todas as comunidades, exceto Ayin Mapu, correspondem a comunidades ancestrais, embora as represas tenham mudado muito a paisagem delas nos últimos dez anos. Ayin Mapu corresponde a uma comunidade nova e as pessoas moram ali desde o ano de 1999, aproximadamente quando começaram os deslocamentos.

O contraste paisagístico entre os espaços ancestrais e não ancestrais é enorme (ver imagens no final do capítulo). Nas comunidades ancestrais a floresta nativa é diversa e extensa, os cursos de água são ricos e numerosos, abastecendo de água corrente, por todo o ano, córregos e pequenos rios. Portanto, elas têm mais recursos para alimentar os animais, para a irrigação, uma melhor terra para a invernada e ficam mais perto da *veranada* ou terras altas, onde as pessoas Pewenche coletam o pinhão. As terras não ancestrais, ou de reassentamento, são planas e a floresta nativa é escassa, assim como os recursos hídricos. A maior parte dos poços tem secado em poucos anos, gerando problemas para a irrigação, além de ficarem muito longe das *veranadas*. Estão distantes de seus antigos vizinhos e familiares, dos cemitérios e dos espaços rituais. Vivem uma situação que demanda um processo constante de re-territorialização (Rojas, 2012).

1.6 Imagens das Comunidades do Alto Bío Bío¹²

Comunidade de Callaqui



Comunidade de Callaqui

¹² Todas as imagens correspondem ao registro visual feito pela pesquisadora no período de trabalho de campo, entre os meses de junho-novembro 2012.

Vulcão Callaqui na Comunidade de Callaqui.¹³



Casa na Comunidade de Callaqui

Comunidade de Ralco Lepoy¹⁴

¹³ A presença do vulcão na paisagem marca a vida da gente. Por estar localizada mais perto do município de Alto Bío Bío, Callaqui é uma das comunidades ancestrais que mais intervenção estatal e para estatal tem, também é uma das comunidades que tem sido mais afetada pelas violentas mudanças do rio Río Bío Bío por se encontrar embaixo de duas represas: Pangue e Ralco.



Fogo no chão, Comunidade Ralco Lepoy

¹⁴ Ralco Lepoy, uma das comunidades mais afetadas pela construção da Represa Ralco. A comunidade foi totalmente dividida, uma parte importante da comunidade foi deslocada para lugares que correspondiam às antigas *veranas*, essas comunidades permanecem isoladas por causa das nevasdas todo o inverno. As outras famílias foram deslocadas Rfo abaixo, para lugares similares a Ayin Mapu, perto do povoado de Santa Bárbara. A segunda foto é uma imagem cotidiana da cozinha em uma casa Pewenche, com fogo no chão.

Comunidade de Palmucho¹⁵



Vulcã Callaqui desde a comunidade de Palmucho

¹⁵ O vulcã Callaqui (3.200 metros De altura) representa um espírito forte e antigo, nas falas ele aparece como um ser muito respeitado. A exploração dele é muito restrita entre as pessoas Mapuche Pewenche. Nas suas faldas existem florestas do *pewen* (araucária), para chegar lá é preciso fazer rituais para ter a permissão dos espíritos do lugar.

Casa da comunidade de Palmucho¹⁶

***Pewenentu* (floresta de araucárias) comunidade de Palmucho**

¹⁶ Palmucho fica perto do vulcão Callaqui, foi uma das comunidades mais afetadas pela Represa Ralco, a Comunidade se dividiu porque muitas famílias tiveram que sair. A primeira foto corresponde a uma das casas que se visitou, de manhã coberta de gelo. A segunda foto corresponde a uma floresta de *pewen* (araucária), aonde vão as comunidades para coletar o pinhão, na época do trabalho de campo tudo coberto de neve.

Na cozinha, comunidade Cauñicú¹⁷



Comunidade de Cauñicú

¹⁷ A cozinha é separada do resto dos cômodos da casa. Além de ser o sítio onde se preparam os alimentos é um dos lugares mais importantes da intimidade da família, um espaço de encontro, de socialização, de conversação e é o lugar onde se recebem as visitas, ali esta o fogo, muitas vezes no chão.

A *machi cura* (pedra do xamã) é um memorial às últimas *machi* do Alto Bío Bío. Foi protegida por solicitação da comunidade de Ralco Lepoy na época da construção da represa Ralco (1998-2003).



***Machi Kura* (pedra machi), *kuybike newen* (forças antigas), local de resistência, *marychiweu* (mil vezes venceremos)¹⁸.**

¹⁸ O cartaz da segunda foto está dentro do memorial das *machi* (xamãs). Uma forma de resistência ao caminho feito pela represa. A frase *Marychiweu* (mil vezes venceremos) é um dos lemas de luta do povo Mapuche em geral, é dito em rituais e em manifestações públicas de protesto.

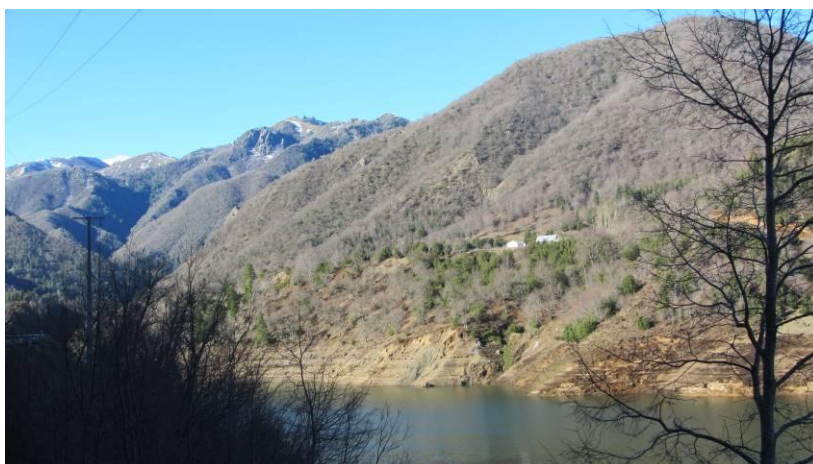
A empresa de eletricidade, comunidade Quepuca Ralco¹⁹



Esta sinalização aparece no caminho público, antes de uma ponte. Na comunidade de Quepuca Ralco

¹⁹ A presença da hidrelétrica, um ícone do colonialismo moderno se impõe na paisagem. Um espaço privatizado, símbolo dos capitais transnacionais e do despojo das terras. O fluxo do rio submetido às necessidades da empresa, os perigos de inundações ou secas são pagas pelas famílias Pewenche e as pessoas que por aí circulam, ninguém se responsabiliza.

Obras da represa *Angostura*, caminho ao povoado do Ralco, Alto Bío Bío²⁰



Represa Ralco

²⁰ A represa Angostura, terceira no Río Bío Bío, em construção na época do trabalho de campo. Existia uma velada polêmica que circulava nas falas, porque pessoas que tiveram que sair por causa da Represa Ralco, serão novamente deslocadas, ou seja, terão que enfrentar uma segunda desterritorialização.

Comunidade Ayin Mapu, onde foram deslocadas as famílias Pewenche afetadas pela represa Ralco.²¹



Ausência de floresta nativa, presença das torres de alta tensão

²¹ *Ayin mapu* (terra feliz ou da alegria), foram deslocadas por perto de 50 famílias por causa da represa Ralco, morreram muitas pessoas no período de cinco anos por causas súbitas que inclui o suicídio por envenenamento com pesticidas. A paisagem é absolutamente diferente das comunidades ancestrais, as condições de vida são degradadas, é evidente a ausência de floresta, falta de água e o isolamento, etc. Aliás, não se considerou o efeito que faz na saúde das pessoas traz viver embaixo das linhas de alta tensão.

Cemitério da comunidade de Cauñicú²²



Cemitério da comunidade de Callaqui

²² Nos cemitérios Pewenche os túmulos se dispõem com a cabeça no sentido leste, que é associada às forças positivas do cosmos. Os cemitérios são visitados com frequência, especialmente antes, durante e depois do dia dos mortos, 1º de novembro, as famílias visitam seus mortos, levam velas, compartilham alimentos, conversações e bebidas.

Um “descanso”²³ ao lado da lagoa da represa Ralco.



²³ Um “descanso” é uma construção pequena que representa uma casa. São feitas para lembrar o lugar da morte de uma pessoa, em geral, nos acidentes na rua. Familiares e amigos depositam velas, flores, fotos e outros objetos para lembrar o morto. São comuns no Chile, na cultura popular. Os Mapuche os fazem também quando uma pessoa morre dentro de casa. Entretanto, é comum ver muitos descansos na frente ou nos quintais das casas dos Mapuche.

CAPÍTULO 2: Morte pela própria mão entre os Pewenche

Este capítulo constitui o núcleo da pesquisa, pois trata do que emerge do trabalho de campo feito nas comunidades Mapuche Pewenche, no Chile. Primeiro, são expostas algumas circunstâncias que traçam o caminho do trabalho de campo: o inesperado, o imprevisível determinando o devir da pesquisa. Depois, a concepção da morte para os Mapuche Pewenche. Em seguida, se desenvolve um subitem sobre a centralidade do papel desenvolvido pelos *machi* ou xamãs no Alto Bío Bío. Apresentam-se, a seguir, cinco narrativas singulares de morte pela própria mão. Após, apresenta-se uma narrativa coletiva sobre as mortes súbitas acontecidas em Ayin Mapu, uma comunidade de famílias retirada pela construção da represa Ralco em Alto Bío Bío. Posteriormente, é proposta uma análise das narrativas apresentadas, singulares e coletivas, olhando de diversos vértices para a complexidade do fenômeno, a partir de uma abordagem das narrativas em seu caráter fenomenológico, subjuntivo, polissêmico e multivocal. Finalmente, dialoga-se com a realidade brasileira através de trabalhos que são paradigmáticos e que desafiam uma compreensão antropológica do fenômeno do “suicídio”, apontando para uma prática teórica transdisciplinar que reivindique as categorias nativas e valide as compreensões cosmopolíticas envolvidas na agência dos povos.

2.1 Do método em campo ou as vivas vozes das mortes

Movimentei-me para as comunidades a partir de um setor rural distante uns oito quilômetros de Santa Bárbara. Dali devia chegar até Santa Bárbara, onde passa o caminho para Alto Bío Bío. No começo, a dinâmica foi mais lenta do que pensei. Primeiro fazer os contatos, para depois voltar e ficar nas casas das famílias, porque não há possibilidade de hospedagem. Isso favoreceu o ingresso no núcleo das famílias. Mas há uma dificuldade adicional que é a de não incomodar as famílias, pois suas casas são pequenas. Dormi na cozinha ou nos quartos, junto com outros familiares. O convívio foi por períodos de três noites, não sendo possível dormir em barraca devido ao clima. O clima nessa época também dificultou o acesso às comunidades. A neve e o excesso de chuva nos meses de junho até setembro frequentemente fecham os caminhos de acesso e a comunicação é se torna muito ruim, especialmente nas comunidades de Palmucho e Ralco Lepoy. Condições que implicaram em um consumo de tempo considerável para o

deslocamento entre as comunidades, com as viagens feitas principalmente através do transporte público.

Todas as pessoas visitadas têm parentes mortos por razões que lhes preocupam nos últimos anos, direta ou indiretamente, seja pela própria mão ou por outras causas associadas (brigas, acidentes, ou doenças sem antecedentes mórbidos prévios).

O estudo de campo centrou-se principalmente nas pessoas Pewenche das comunidades que têm familiares mortos pela própria mão, ou *kisulagümüwün* (se matou sozinho). A situação se deu assim porque, na entrada ao campo, fiquei na casa de uma antiga amiga, Ana Treca, da comunidade de Callaqui. A amizade com Ana foi facilitadora dos encontros com pessoas que tinham familiares mortos por “suicídio”. Todos os relatos foram em espanhol, mas todas as pessoas com as que compartilhei são bilíngües: *mapudungun* (língua Mapuche) e espanhol²⁴.

Quando informei à Ana Treca sobre minha pesquisa, ela imediatamente começou a falar de pessoas mortas por “suicídios” nos últimos cinco anos que são familiares dela. Foi assim que a dinâmica do campo deu prioridade ao convívio com familiares de pessoas mortas por sua própria mão, ou *kisulagümüwün* (se matou sozinho), nos últimos dez anos.

Saliento aqui cinco situações: a de uma mulher de 22 anos, que chamarei de Juana; um homem jovem, que chamarei de Raúl, de 22 anos, os dois sendo da comunidade de Callaqui, mortos no ano de 2008; Marco, de 17 anos, da comunidade de Butalelbun, morto no ano de 2006; Miguel, de 55, da comunidade de Cauñicú, morto em 2009; e Jaime, de 50 anos, também de Cauñicu, morto em 2009²⁵.

As narrativas enquanto discursos dialogam entre si neste texto como em um contínuo. As cinco narrativas individuais, ou singulares, e a narrativa coletiva da comunidade de Ayin Mapu se refletem uma nas outras e ajudam a ligar as histórias individuais com o corpo social e coletivo.

Antes de ir para o campo, tive muito cuidado em preparar um roteiro de perguntas com relação aos suicídios, tais como: que idade tinham, que atividade desenvolviam, quando e onde aconteceu, o que aconteceu antes e depois, como reagiu a família, a comunidade, o que fizeram, deu sinais, quem o achou, o que fez a família, como foi o funeral, etc? Além do roteiro, preocupei-me com o cuidado de encontrar

²⁴ Meu domínio da língua é precário, além do cumprimento protocolar, não consigo levar uma conversação, embora compreenda mais do que posso falar.

²⁵ Todos os nomes são fictícios.

a ocasião certa para abrir a conversa sobre o tema, pensando nos preconceitos de que falar da morte é indelicado e até de mau gosto. O cuidado é porque a morte é um tema tabu²⁶ na sociedade chilena em geral, e mais ainda o tema do suicídio.

O trabalho de campo me surpreendeu na perspectiva oposta: a fala da morte foi aberta, fluiu com detalhes hiper-realistas, como se as pessoas quisessem dar seu testemunho sobre o que aconteceu, e como se, através de seus relatos, voltassem para aquele fato, reconstituindo a cena a partir de diversos ângulos, tentando procurar e compartilhar uma explicação, uma compreensão das mortes e, também, questionar e construir respostas em conjunto sobre o porquê das pessoas começarem a morrer tão cedo e de uma forma tão súbita. As pessoas começam a falar e no relato se tece uma trama complexa e rica.

Dei-me conta, no começo, de que o roteiro de perguntas não funcionava, porque empobrecia os relatos ou quebrava o fluxo da conversa. Essa foi uma escolha consciente, sabendo que alguma passagem se perdia, enquanto outras, imprevistas, emergiam. Ao deixar falar, dá-se espaço à emergência do inusitado numa narrativa que é criada ali, no momento em que se tece uma ideia com a outra.

O que foi assinalado por Ana Treca de Callaqui, e mais adiante por outras pessoas, é que essas mortes viraram um fenômeno comum ocorrendo nos últimos dez anos. Acidentes, assassinatos, mortes por doenças repentinas e “suicídios” configuram um quadro que colocou o tema no palco das conversas no interior das comunidades. A tal ponto que eles começaram a buscarem os xamãs, para que os ajudassem a compreender o que estava acontecendo nas comunidades. Antes desse período de muita morte, a procura de xamãs ou *machi* era restrita a tratamentos de doenças graves, pela distância em que os xamãs se encontram e o custo que isso significa para a família em termos de dinheiro e de tempo de deslocamento.

²⁶ O texto de Nahuelpan e Varas expõe claramente a dificuldade de abordar os suicídios: “[...] A partir da antropologia, a invisibilidade [da morte] é relacionada com a concepção da morte que tem nossa cultura ocidental, na medida em que a morte, como conceito e realidade, nos vincula com sentimentos profundos, como a dor e a perda, o que faz que sua abordagem nem sempre se faça de forma aberta, não se fala dela, não se lhe enfrenta, porque ela é “tabu” [...] mais distância temos quando se trata de um caso de morte violenta ou auto infligida [...]” (Nahuelpan & Varas, 2010:14, tradução nossa).

2.2 Sobre a morte em geral

Nas falas, a morte não aparece a partir de uma concepção unívoca entre os Mapuche Pewenche, pelo menos para as pessoas com quem convivi, mas sem dúvida é muito diferente do conceito ocidental e cristão predominante na *chilenidade*. Ou seja, é um tema que não é tabu, se fala frequentemente sobre a morte e os mortos e existem muitas palavras para se referir ao que tem relação com a morte.

Não é possível dar conta de uma imagem clara, completa nem fixa do que é a morte para os Mapuche Pewenche, talvez não exista, mas se tentará dar conta da complexidade, tendo presente que se trata de um recorte. A morte é complexa e pode se resumir em outra forma de vida, ou *inamongen* (vida do lado, outra vida), em uma dimensão superior desta vida na *nagmapu* (que é a dimensão em que vivemos), uma vida na *wenumapu* (que é a terra de cima). A morte é poderosa e bem vinda, aceita e, ao mesmo tempo, é temida e respeitada. Assim, reflete também o texto de Nakashima Degarrod:

[...] A morte entre os Mapuche, ao contrário de muitas sociedades ocidentais, implica a prolongação do indivíduo através da existência de sua alma no mundo espiritual e material. A morte [...] acaba com o corpo do indivíduo, mas o espírito continua sua existência depois de uma série de transformações e forma parte das forças do bem ou do mal que controlam o mundo moral dos Mapuche [...] (Degarrod, 1992:37, tradução nossa).

O complemento do corpo é a alma, ou espírito, e com a morte se quebra essa complementaridade:

[...] a moradia terrestre se eleva ao *wenumapu* ou ‘terra do céu’ onde perdura indefinidamente. Compreende-se, então, que [...] seja chamada *inamognen* (segunda vida) [...] (Gundermann, 1981:22, tradução nossa).

Uma das coisas que chama a atenção é a quantidade de palavras que existe no *mapudungun* (língua da terra), ou *chedungum* (língua da gente), para designar o que é associado à morte. Existem duas palavras para designar a morte: *l’a* (morte ou um morto), o verbo morrer que é *l’an*, uma palavra de uso comum; mas também existe uma palavra que é de uso restrito dos xamãs, ou os *machi*, que é *alwegnen*, e que se traduz como “ser”, “alma”, *alwe* (alma, sem corpo) (De Augusta, 2007 [1916]).

A seguir, algumas palavras relacionadas com a morte, muitas delas ditas nas conversações no campo, outras pesquisadas nos textos, especialmente no dicionário mais antigo e completo de *mapudungun*/espanhol, escrito no ano 1916, pelo missionário da ordem dos capuchinos Fray Félix José De Augusta:

Alwemapu: terra dos mortos

Alweche: gente morta

Am: alma

Amulpüllü: *amul* (levar, encaminhar) *püllü* (espírito) encaminhar o espírito do morto.

Alwe: é o *am* ou alma dos mortos.

Eltuwe: cemitério

Ellowe: cemitério

Inamongen: outra vida, segunda vida, vida do lado.

Kamapu: outra terra

Kariümapu: terra verde, com árvores, *pewen* principalmente, onde chegam as pessoas com espírito bom.

Nomelafken: outro lado do mar.

kisulagümuwün: o ato de se matar sozinho, ou morrer pela própria mão. Refere-se à ação e não conota vontade de morrer, é como cometer “assassinato” de si mesmo.

N’ontuwe: lugar de onde sai a balsa que espera os mortos para levá-los ao *kamapu*.

N’ontufe: Segundo alguns relatos, são pessoas que dirigem a embarcação da viagem dos mortos; em outros territórios (Mapuche, *lafken* que ou gente do mar), *n’ontufe* é uma baleia.

Wenumapu: terra de cima, o lugar das divindades, de energia boa, onde fica a *kamapu* (outra terra) e onde é encaminhado o *alwe* (espírito do morto), a viagem do espírito do morto se dirige para seu destino final, que é a *wenumapu* (terra de cima), mas sua chegada ou não para esse destino depende de muitas circunstâncias, especialmente dos rituais funerários.

Falar de morte é se referir também à cosmovisão ou religiosidade dos Pewenche. Eles falam de sua “religião”, do contato com as missões religiosas desde a colonização, que tem gerado uma apropriação e mistura de elementos das religiões católicas e, mais recentemente e com mais força, das igrejas evangélicas pentecostais (Gundermann, 1981; Moulian, 2011). A ideia do deus, do diabo, do inferno e do céu está em constante debate, seja para estabelecer semelhanças ou diferenças entre a religiosidade Mapuche e as outras.

Para os Pewenche que entram no *ngillatun*, que praticam a “religião Pewenche”, como é comum ouvir falar, as pessoas que morrem viajam para a *kamapu* (outra terra) e vivem outra vida que é a *inamongen* (outra vida), que fica na *wenumapu* (terra de cima). Ali se juntam com seus antepassados e levam uma vida tranquila, de abundância e bem estar, e devem levar seus animais para criar aí. Por isso, no ritual funerário, as pessoas são encaminhadas durante três ou quatro dias para sua viagem até a *kamapu* (outra terra), ou *karii mapu* (terra verde). O caminho é achado com ajuda dos vivos.

Assim também o relata a pesquisa etnográfica feita por Hans Gundermann (1981) há mais de trinta anos, no Alto Bío Bío, sobre o que é a morte para os Pewenche:

[...] existe um lugar bem preciso de morada das almas dos antepassados, um lugar análogo à terra, em suas condições geográficas [...] bióticas, assim também nas condições de existência social [...] com uma diferença importante: as condições naturais e a vida social estão otimizadas. Pensa-se assim, que a vida dos antepassados é opulenta, prazerosa e isenta de conflitos [...] (Gundermann, 1981:22, tradução nossa).

O mesmo autor assinala que, embora as causas de morte em geral sejam relacionadas à intervenção de forças sobrenaturais, são minoritariamente atribuídas à bruxaria, com exceção dos casos de loucura ou crises psíquicas complexas que têm manifestações como:

[...] Insônia, hiperatividade motriz (caminhar, correr, convulsões corporais) discurso incoerente ou lacunas, grande excitação, exsudação corporal, salivação abundante, visões [...] (Gundermann, 1981:23, tradução nossa).

Isso é coerente com as narrativas dos Pewenche até agora, no sentido de que, o que é atribuído à dimensão só psíquica por parte das equipes de saúde, tem uma atribuição de causas sobrenaturais por parte das pessoas Pewenche, à ação de uma força externa, negativa, provocada por outros.

O fato de não ter um ritual funerário correspondente às pessoas que morrem por bruxaria, ou pelo “mal”, pois teriam um estatuto diferente dos outros mortos, e ficam no *minchemapu* (embaixo da terra, subsolo, onde moram as forças negativas). Não conseguem se juntar aos

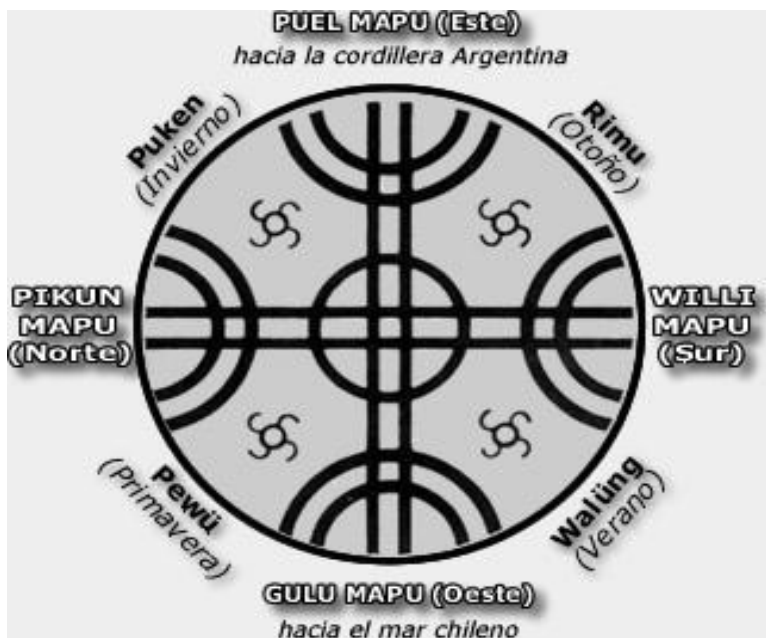
seus antepassados, pois são espíritos vagabundos que podem causar doenças e desgraças aos vivos, ou ao que é vivo, na dimensão da *nagmapu* (a terra em que vivemos) (Gunderman, 1981).

Nas narrativas em campo, a ideia do “mal” é frequentemente assinalada como precipitante das mortes e doenças, das mortes não esperadas especialmente das pessoas jovens, porque não estavam prontas para morrer. Na velhice, as pessoas já começam a sonhar com a sua própria morte, ou ela aparece anunciada nos sonhos dos familiares. Assim, a morte é esperada e a família e a comunidade se preparam para o ritual funerário.

O “mal” pode ser compreendido como a expressão da prevalência das forças negativas da natureza e do cosmos. Como se tem dito, na cosmovisão Mapuche o universo é a expressão do equilíbrio das forças entre o bem e mal.

Esse equilíbrio tem uma representação espaço-temporal que é resumida no tambor sagrado, ou *kultrung*, que possui um desenho do cosmos na sua membrana (Fig. 3 e Fig. 4). No centro está representada a *nagmapu* (a terra em que vivemos), que corresponde à dimensão desta vida, influenciada pela duplicidade das forças. Neste espaço, a vida acontece e é submetida aos influxos de energias do cosmos em uma dinâmica constante.

Figura 3. Expressão do cosmos no desenho do *Kultrung*²⁷.



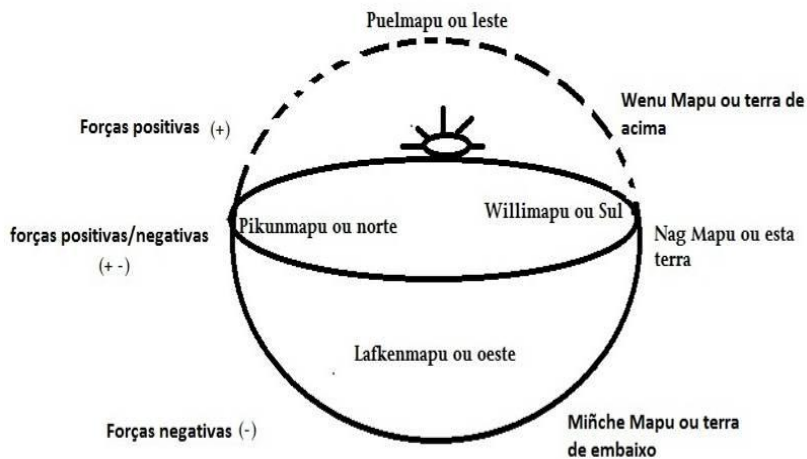
Disponível em:

<<http://pueblosoriginarios.com/sur/patagonia/mapuche/kultrun.html>>.

Acesso em: 7 fev.2013.

²⁷ O *Kultrung* é um instrumento musical, de percussão, seu uso é principalmente ritual, nos *ngillatun* ou *rogativas*, nas cerimônias de curas ou visões xamânicas. Também é chamado como o tambor xamânico. Na parte de couro tem um desenho que é multirepresentacional, no sentido que reflete o *wallmapu* (território Mapuche), os pontos cardeais, as estações do ano, etc. (Marileo, 2007; Gundermann, 1981; Grebe, 1972).

Figura 4. *Kultrung* ou tambor xamânico Mapuche que contém a representação tridimensional do cosmos²⁸.



²⁸ Desenho feito por mim, inspirado nas dez figuras do *kultrung* desenhadas por Armando Marileo no seu texto “Mundo Mapuche” (2007).

Nessa concepção, a ideia do mal não é a ausência do bem, nem é produto da ação de um ser só, ou entidade, que seja responsável única do “mal”, como o diabo, próprio da concepção cristã. Para os Mapuche, o bem/mal são polos complementares e existe uma continuidade espectral neles. A prevalência do “mal” provoca mais desequilíbrios na vida, na dimensão da *nagmapu* (esta terra). Portanto, a vida dos Mapuche é uma procura pelo equilíbrio dessas forças.

De acordo com a cosmovisão Mapuche Pewenche, as forças negativas ou “mal” influem constantemente na vida das pessoas de diversas formas. A transgressão das normas de conduta culturalmente apropriadas são as que vão determinar a ação, ou não, das forças do bem/mal, como, por exemplo, tomar banho num rio, mar ou córrego, em determinadas horas do dia, pode acarretar diversas consequências na vida das pessoas, estas podendo ser positivas ou negativas.

O “mal” pode ser manipulado também pela intervenção de pessoas especializadas, ou *kalku*²⁹ (espírito maligno também bruxos), que têm o poder de manipular essas forças malignas da terra ou *wekube*³⁰ (forças más). Essa ação é chamada *kalkutun* (fazer bruxaria). Corresponde a enviar uma força maligna para outra pessoa, ou a um grupo de pessoas, ato que pode ser compreendido como bruxaria. Em geral, os espíritos malignos moram na terra de baixo, ou *miñchemapu*. Mas também existem forças que podem causar um “mal” e que não são em si negativas, como é o caso da transgressão dos *ngen*, ou sentinelas de tudo o que é vivo.

Os espíritos dos mortos que não tiveram ritual funerário e, portanto, não fizeram sua viagem para a *kamapu* (outra terra), como os desaparecidos ou mortos por causa da ação dos *kalku*, ou bruxaria, são

²⁹ Os *Kalku* correspondem a um espírito maligno que pode se encarnar em pessoas “poderosas” ou “preparadas”. Atribui-se aos xamãs a capacidade de negociar com eles, são os equivalentes aos bruxos. Entre os principais e mais nomeados no Alto Bío Bío se encontram *witranalwe* e *anchimallen*, que atuam como “agentes do mal” (Gundermann, 1981:23). O *witranalwe* é associado ao espírito de, e pode ser traduzido como “a visita, ou *wütram*, da alma de um morto ou *alwe*”. É manipulado pelos *kalku* “para provocar a morte de uma pessoa”. Geralmente são os responsáveis por doenças como a loucura ou dores de cabeça, etc. (Servicio de Salud Bío Bío, 2010:25).

³⁰ *Wekube* ou *wekufe* correspondem a seres ou forças naturais muito poderosos e são nomeados como os principais responsáveis de doenças e males. Frequentemente se assinala que os bruxos tem o poder de manipular os *wekube* através da prática de *kalkutun*. O encontro com um *wekufe* em geral se produz em um contexto de transgressão de normas de comportamento do *che* (pessoa). Existem lugares e momentos do dia em que esses seres se manifestam e as pessoas ou *che*, que possuem e respeitam o Mapuche *rakiduum* (pensamento) e Mapuche *kimun* (conhecimento), devem ficar atentos para não transgredir os espaços deles (Gundermann, 1981; Servicio de Salud Bío Bío, 2010).

os *alwe* (espíritos dos mortos) que deambulam e podem ficar a mercê das forças malignas:

[...] se convertem em almas que vagam entre as fragosidades das colinas, adquirindo várias formas (de aves e animais noturnos [...]) (Gunderman,1981:23, tradução nossa).

O “mal” não atua de uma forma só, a resposta de uma pessoa a um “mal” vai depender das condições naturais e sobrenaturais que entram em cena. O efeito do “mal” depende tanto da força da(s) pessoa(s), ou entidade que o provoca, quanto da vulnerabilidade de quem o recebe; por exemplo, são mais vulneráveis as crianças, ou as pessoas que transgridem as normas sociais ou rituais. Dependendo da força do “mal”, este pode provocar doenças como o câncer, ou infortúnios que geram acidentes, violência, morte repentina e o descontrole mental, que faz com que uma pessoa ao agir, não utilize seu *rakiduam*, ou pensamento, podendo, assim, matar a outro ou matar-se.

Deste modo, a morte pela própria mão pode ser lida em um sentido duplo: alguém pegou um “mal”, uma força maligna externa à sua vontade, que toma posse dos atos da pessoa e a assassina através da própria mão. Essa força não morre com a pessoa, mas permanece e pode, portanto, continuar fazendo danos a outras pessoas. Normalmente, parece que esse “mal” pode ser diagnosticado e curado por outro especialista, geralmente uma *machi* ou xamã.

Assim, para os Pewenche, a morte é um processo gradual, uma viagem para a *kamapu* (outra terra). Se os mortos chegam bem ao *kamapu* (outra terra), *alweche* (lugar dos mortos), seus espíritos podem viajar pelo cosmos à vontade, e podem voltar em sonhos, em visões, podem dar conselhos, interceder com os espíritos donos da vida, para que as pessoas, os animais e tudo o que é vivo fique bem, saudável.

A dimensão dos sonhos na vida dos Mapuche é muito importante. As pessoas também recebem anúncios da morte nos sonhos (a própria morte ou a de outrem). Nos sonhos, eles recebem sinais que indicam se o ritual funerário deu certo, se uma pessoa que morreu conseguiu fazer uma boa viagem, ou não, para a *kamapu* (outra terra). Isso é coerente com o desenvolvido claramente no texto de Nakashima Degarrod (1992) sobre a relação entre a concepção de morte e os sonhos nos Mapuche. Os sonhos são como uma ponte que liga o mundo dos vivos, a *nagmapu* (a terra em que vivemos), com as outras dimensões do cosmos (Degarroud 1992:39).

A visita dos mortos em sonhos é frequente e pode ter diversas interpretações, como o desejo deles de comunicar alguma coisa, de dar um conselho, de visitar, de anunciar a própria morte ou de outras pessoas, etc.:

[...] sonhei muito com ele, nos sonhos eu sei que ele está morto [...] Ele conversa comigo, inclusive teve uma época em que ele vinha bem seguido a meus sonhos [...] Nos meus sonhos ele me comentava que durante o dia e a noite ele sempre chegava ali e no dia vinham os *gñen* [espíritos donos ou os que cuidam de todos os seres da terra] vinham as pessoas da cordilheira dos *pewen* (araucária), vinham para buscar ele [...] e ai ele passava junto com eles, mas também que há dias em que ele tem que ir para a parte má, e ali o faziam trabalhar, trabalhar e trabalhar [...] (Sebastián da Comunidade de Butalelbun).

Sonhar ou ter uma visão de um morto são formas de comunicação com os antepassados. Ter uma visão é mais difícil, requer uma preparação especial. São as *machi*, ou xamãs, as que estão preparadas para ter visões, ou *perimontun*, mas não só elas. Outras pessoas fortes também podem, assim o assinala também o relato de Sebastián de Butalelbun:

[...] há pessoas preparadas para ver mortos e nós, que não estamos preparados para ver mortos, sonhamos e até vemos pessoas que não conhecemos nos sonhos. As pessoas que estão preparadas são pessoas que têm o coração forte e podem ver. Por exemplo, minha mãe contava que quando ela era menina, via pessoas, lá no bosque nativo de araucárias, onde a mandavam buscar pinhões [...] ao *pewen*, ali ela viu [...] (Sebastián da Comunidade de Butalelbun).

Neste sentido, os vivos devem fazer com que a lenta viagem dos mortos para a *kamapu* (outra terra), ou *inamongen* (outra vida, ou a vida do lado), ou *nomelafken* (outro lado do mar), aconteça da melhor forma possível. Que a disjunção entre o espírito e o corpo se dê da melhor forma depende, em grande medida, do ritual funerário. O funeral adquire especial relevância nas práticas Mapuche Pewenche. O acompanhamento na viagem se chama *amulpüllu* (encaminhar o espírito). Depois da morte física, o espírito do morto fica perto do corpo e da casa do morto por cerca de quatro dias. Nesse período, o espírito pode ser capturado por forças malignas, com o risco de ficar cativo delas

e, portanto, a família deve procurar, via ritual funerário, que ele consiga ascender até *kamapu* (outra terra), no *wenumapu* (terra de cima).

Mas, também, a viagem do *alwe* (espírito do morto) pode se complicar e se prolongar por mais tempo. Pode demorar até quatro anos, como no caso de mortes de pessoas poderosas como as *machi*, ou sábios.

Nos quatro dias de funeral, que é a primeira etapa da viagem, instala-se a obrigação moral de acompanhar o morto, de preparar alimentos, de dar palavras de consolo aos familiares e ao morto. O funeral tem, assim, um sentido duplo, de comunicação com os antepassados e deuses, para que o recebam bem na *kamapu* (outra terra), e para despedir-se da pessoa que faz a viagem. Pede-se ao morto que se entregue a seu desígnio, que é também o desígnio divino, dando, desta forma, tranquilidade aos que ficam (Gundermann, 1981).

Se houver transgressão no ritual, os problemas podem aparecer posteriormente e com consequências lamentáveis para os vivos, sobretudo para os mais próximos ao morto, porque a alma não faz uma boa viagem e fica vagando, perdida, doente, aparecendo nos sonhos e perturbando às pessoas. O espírito fica ao redor da casa, adquirindo a forma de pássaros noturnos, ou aparições em sombras ou sensações físicas, como um frio repentino nas costas, o sentir uma voz ou um ruído de um animal nos ouvidos. O ritual funerário tem o objetivo de evitar estas consequências para a família e a vizinhança depois que uma pessoa morre.

Assim, no Alto Bío Bío, quando alguém da comunidade morre, é muito importante que a vizinhança participe e acompanhe³¹. As pessoas recebem um aviso e vão visitar o morto, levam comida, tabaco, vinho, até dinheiro para dar ao morto e compartilhar com a família:

[...] esse é um costume antigo de acompanhar o morto, dar-lhe alguma coisa, moedas, *rokin* [refeição pequena para uma viagem], para que ele leve. Dizem que lá lhe pedirão, será assim? Sei lá, igual tem que levar [...] (Pedro, Callaqui, 2012).

³¹ Passei quase todo o ano 1998 no interior das comunidades e assisti a um funeral de um homem velho. Foram quatro dias de ritual, canções, muita comida e bebida. As pessoas fumavam tabaco, embora não fossem fumantes no cotidiano. O cavalo dele foi morto e com sua carne se fez um churrasco, comido ali mesmo, ao lado do caixão, com exceção das patas, que foram jogadas no túmulo junto ao corpo dele.

Rosalía de Ralco Lepoy salienta a importância de comer e dar comida aos mortos no funeral, que é parte de certas ações e condições para uma boa viagem:

[...] carne, cantos, para despedir-se do morto, para que ele tenha uma viagem tranquila [...] e os que ficam fiquem bem [...] porque é esse o último dia para estar junto com sua gente [...] a pessoa foi embora e é o espírito que fica dando voltas. Ele já foi embora, o espírito, *püllü*, o que fica [...] Não sei se você percebeu [no funeral] que a todas as pessoas comem muito, e antes de comer tem que jogar um pouco de comida com a mão esquerda no chão, isso tem que ser para a gente morta [...] a gente não pode chegar e comer a comida que lhe dão, tem que jogar um pouco no chão [...] quando se junta muita gente [no funeral], matam muitos animais, por aqui é bem assim [...] os mortos têm que levar seus animais [...] nos sonhos que as pessoas têm com o morto, dizem que o veem, que leva seus animais [...] (Rosalía da Comunidade de Ralco Lepoy).

Sobre o medo de morrer há consenso que os Pewenche não o manifestam como a principal emoção relacionada à morte, à exceção dos Mapuche católicos ou evangélicos. As pessoas dizem que morrer é o nosso destino, que não temos que ter medo de ir para a *kamapu* [...] “a morte não é uma coisa ruim, a gente não tem que ter medo, por quê?” (C.L de Palmucho). Para Rosalía de Ralco Lepoy, no entanto, a morte é até desejada: “[...] não tenho medo de morrer, me encanta morrer, me encantaria morrer... porque sim!, eu estou disposta a morrer [...]” (Rosalía da Comunidade de Ralco Lepoy).

Sebastián de Butalebun, primo de Marco, que morreu por “suicídio”, salienta que não é a tristeza, ou a aflição, o sentimento que prevalece no funeral Pewenche, senão a preocupação e a atenção para que tudo o que se tem que fazer seja feito. É um procedimento que busca fazer com que a pessoa chegue a *kamapu* feliz e com tranquilidade:

[...] no funeral sempre se faz com que as pessoas que se vão para outra terra, vão felizes [...] é por isso que se atendem as pessoas, se matam os animais que [o morto] tinha, se faz todo um procedimento para que a pessoa fique alegre [...] com força. E se mata seu cavalo também porque se ele tinha um cavalo este vai lhe servir na outra

vida. Coloca-se tudo, inclusive se prepara para ela uma refeição, um *rokiñ* (refeição pequena) [...] (Sebastian da Comunidade de Butalelbún).

A ideia da viagem está presente em todos os relatos. Um cavalo se mata sempre, porque ele ajuda na viagem e isso é feito em todos os rituais funerários de pessoas Pewenche de todas as idades. Se a pessoa não tinha cavalo³², outro familiar pode lhe dar um, no caso de uma criança, por exemplo. Se o cavalo morre antes e seu dono é uma pessoa velha, suas patas são guardadas para o funeral:

[...] se tinha seu cavalo, se lhe mata, se não tinha, um familiar que quiser lhe doa seu cavalo, inclusive se a pessoa antigamente tinha um cavalo e depois não teve mais, por que este morreu, por exemplo, é importante sempre guardar as quatro patas do cavalo [...] embora não lhe mate o cavalo para o funeral, mas se tem as quatro patas, no dia do enterro [...] se jogam as patas e os implementos para montar o cavalo [...] (Sebastián de Butalelbun).

As pessoas Pewenche assinalam que os corpos dos mortos têm que ter um tratamento especial, devem ser vestidos pela família e suas roupas devem ser simples, sem maquiagem. Nas mulheres, talvez um pouco de pó branco no rosto. As pessoas têm que ser sepultadas na terra, nunca devem ser queimadas, porque é o mesmo corpo que vai ajudar na viagem para a *kamapu* (outra terra). No seu túmulo, o corpo é disposto com a cabeça na direção Oeste, onde fica *kamapu*, olhando para o Leste.

Sebastián de Butalelbun relata que, no caso de um corpo enforcado, é feito o mesmo procedimento, mas é sabido que ele não vai chegar bem até a outra terra. Embora seja o único relato em que isso aparece, é interessante como ele salienta essa característica: “quando a gente se mata também se faz o mesmo procedimento, mas aí a família prediz que não pode [...] chegar [...] porque se as pessoas se enforcam [...] se diz que sempre vão andar com o pescoço solto [...]” (Sebastián da Comunidade de Butalelbún).

³² O cavalo acompanha a primeira parte da viagem do espírito do morto. O cavalo é mencionado por todas as pessoas como o meio de transporte para chegar até a beira da água (mar, rio ou lagoa) que a pessoa tem que atravessar, portanto, quando uma pessoa morre, é imperativo matar o cavalo dela para que acompanhe a pessoa na sua viagem (Gundermann, 1981; Degarrod, 1992).

Essa ideia, unida às práticas de como preparar uma refeição, levar o cavalo simbolicamente, deixar ferramentas junto ao corpo, dar dinheiro, deixar um laço junto ao corpo no caixão para ajudar a cruzar o mar, tem por trás a noção da continuidade do corpo, da materialidade na *kamapu* (outra terra). Nenhuma pessoa manifestou um questionamento quanto a isso. A continuidade do corpo numa outra dimensão, onde o mesmo corpo é diferente e a mesma terra é outra terra, é a noção de algo se manter na transformação.

Acompanhei Ana de Callaqui no dia dos mortos, uma data que é muito significativa, onde as pessoas se preparam para ir ao cemitério. Ana foi ao cemitério por três dias seguidos - de 31 de outubro ao dia dois de novembro - assim como muitas pessoas o fazem. O dia que tem mais pessoas é no 1º de novembro. As famílias passam o dia ao lado dos túmulos dos mortos, depois visitam os outros mortos e a ocasião é também de reencontro com familiares e vizinhança, para falar dos mortos. As pessoas arrumam os túmulos, limpam o mato, colocam flores frescas, levam comida e vinho para compartilhar com seus mortos, fumam, conversam com eles, acendem velas e ficam até que estas se consumam. É igual para todos os mortos, por qualquer causa, sexo e idade. Só que, no caso das crianças, no lugar do vinho lhes dão água ou refrigerantes.

Não é o caso dos evangélicos, que estão perdendo esse costume. Mesmo assim, aqueles que vão ao cemitério acabam arrumando também os túmulos dos mortos dos evangélicos. Os evangélicos têm seus próprios rituais, como assinalaram as pessoas, pois eles fazem as coisas de um modo muito diferente quando um familiar falece:

[...] os evangélicos são assim, nem avisam quando morre alguém, assim a gente não sabe, não pode acompanhar, igualmente eu vou, deixo a cooperação na porta para que o morto leve [...] (Pedro da Comunidade de Callaqui).

2.3 A presença ausente dos *machi* ou xamãs no Alto Bío Bío

É importante situar o papel que os xamãs ou *machi* tem jogado no Alto Bío Bío no contexto de fornecer uma alternativa de compreensão das mortes. No trabalho de campo aparecem diversas narrativas de como é uma *machi*, de seu poder transformador do mundo dos Mapuche Pewenche.

A *machi* corresponde à figura do xamã no mundo Mapuche, pode ser mulher ou homem. O papel desenvolvido pela *machi* (xamã) em suas

visitas no Alto Bío Bío pode ser compreendido em um sentido triplo e que serve para compreender sua centralidade na vida dos Mapuche Pewenche. Como se trata de uma redução analítica, os três papéis podem ser expressos simultaneamente e não têm claras fronteiras:

- A primeira redução analítica do papel da *machi* (xamã) é como curandeira, enquanto agente de saúde, com suas diversas práticas de diagnóstico e cura. Ela preparou remédios de ervas, fez atenções a doenças específicas, com sintomas específicos.

- O segundo papel é como autoridade espiritual e interprete dos deuses, dos espíritos e forças de outras dimensões do cosmos, uma ponte entre esta terra, ou *nagmapu*, e *wenumapu* (terra de acima), um meio entre os humanos com outros espíritos donos da terra e da gente, ou os *ngen*. Através do *pelontun* (ter visão através de transe e sonhos), ela recebeu as mensagens dos espíritos do lugar e as transmitiu à comunidade.

- A terceiro papel é como liderança política, negociadora com as forças sobrenaturais. Nesse papel, fornece os significados e sentidos cosmopolíticos sistematizados, ao traduzir as mensagens dos espíritos e orientar as práticas e rituais dos Pewenche. Devolve-lhes a agência desde uma perspectiva territorial.

Há quase quarenta anos que não existe *machi*, ou xamã, no Alto Bío Bío, embora seja uma figura de autoridade espiritual presente na memória coletiva das comunidades Pewenche. São muito respeitadas pelas pessoas das comunidades, que os/as procuram nas outras comunidades próximas. Poucas pessoas sabiam que a última *machi* (xamã), Margarita Ormeño Vita, morreu no ano 1973, em Callaqui.

Os relatos não são claros sobre as razões de já não haver mais *machi*, mas a presença da figura dela é forte nas falas dos Pewenche, embora, ali, os rituais de *ngillatun* (ritual de preces) sejam mais frequentes que em outras comunidades que têm *machi* (xamã). Nas falas, sempre aparece nomeada como uma imagem feminina. Quase não se fez referência ao *machi* (xamã) homem. Em geral, os Pewenche procuram *machi* mulheres.

Assim a ausência da *machi* é associada a sua imagem nas narrativas, ou seja, as pessoas lamentam sua ausência nas comunidades, por isso, em situações de crise ou doenças graves, as *machi* são procuradas em territórios Mapuche situados ao sul da Região do Bío Bío, onde podem ser encontradas.

Ana de Callaqui afirma que o espírito de *machi* está presente e há lugares onde seu poder pode se revelar no Alto Bío Bío, na forma de um *perimontun* (visão), que gera um estado alterado de consciência, no qual

a pessoa atingida pode cair em transe e receber a mensagem de que tem que se formar como *machi*. A pessoa que tem *perimontun* (visão) fica doente, apresenta um desejo súbito de tocar o *kultrun* (tambor sagrado) e começa a ter sonhos intensos de ervas, de segredos que lhe são revelados.

Os relatos sobre as visitas das *machi* contêm diversas impressões de assombro, de curiosidade. Algumas pessoas não tinham visto uma de perto, não sabiam como se comportar, embora saibam que é uma figura de respeito, de espírito forte e antigo:

[...] a *machi* trouxe remédio, passou aqui duas noites. Eu nunca tinha visto uma *machi*, agora tenho fé nas *machi* [...] a *machi* não deixa de rogar a deus, de fazer sua rogativa, ela pode ficar ao frio, aguentar a fome, ficar sem dormir, é forte demais [...] muitas pessoas da comunidade não tinham visto uma, vieram para conhecê-la, ela trouxe remédio para quem quiser, muita gente veio para tomar seu remédio, e lhes fez bem [...] gente não estava preparada bem, qual comida, que bebida. Ela é delicada, precisa cuidado de tudo, ela quase não comeu, agora sabemos como é, sabemos como prepararmos para uma visita de *machi*. A visita da *machi* foi importante, ela acalmou, mas ela disse que é uma calma por enquanto, porque ela disse que é importante que nós nos organizemos como comunidade, com nossas próprias autoridades, que levantemos o *ngillatun* sem pessoas de fora [...] (Celso da Comunidade Ayin Mapu).

A imagem da *machi* é de uma figura poderosa. Ela é nomeada como alguém que tem a capacidade de se comunicar com os espíritos mensageiros das deidades. Existem diversas versões do que ela é capaz de fazer e algumas pessoas ficam impressionadas mais com sua capacidade preditiva do que por seus poderes de cura. Isso é uma prova de sua força espiritual, porque só os deuses sabem o que pode acontecer com a gente no futuro. Ela, ao ser uma ponte de comunicação direta como as divindades, pode pressagiar situações:

[...] quando ela veio ela disse que ia morrer outro jovem mais assim por suicídio, e assim foi mesmo, a gente não podia fazer nada, porque esse trabalho já estava feito, quando aconteceu já estávamos avisados pela *machi* [...] também ela adivinhou o terremoto, esse forte que passou, e falou que a gente ia ter muito medo e assim foi, porque

ela é muito poderosa pode saber o que vai a acontecer com a gente [...] (Mãe de Juana, Comunidade de Callaqui).

[...] Nós, aqui, precisamos de *machi* porque ela é quem sabe, estamos apenas vivendo, apenas como pássaros, que não sabemos nenhuma coisa de Mapuche [...] Onde há *machi* as coisas se dão bem [...] eu penso que ter *machi* é bom, porque ali as coisas caminham bem, o que eles dizem a gente o faz e tudo anda bem porque eles estão comunicados com meu deus [...] (Rosalía da Comunidade de Ralco Lepoy).

Esses diversos relatos dão conta da multiplicidade de olhares das pessoas sobre a figura da *machi*, uma figura que não existe mais nas comunidades do Alto Bío Bío, mas que sua presença se projeta no presente do coletivo.

Pela dinâmica de campo, decidi não entrevistar as *machi*, principalmente porque elas não estão no território Pewenche. O que fica delas é o que os espíritos lhes transmitem no transe e isso é dito aos Pewenche, circulando nas conversações. As *machi* não vão lembrar o que foi dito para elas pelos espíritos, senão pelas pessoas que estão perto delas no transe. O corpo delas é um meio de comunicação entre os espíritos do lugar e as pessoas que estão entorno dela.

A mensagem deixada pelos espíritos através da *machi* é uma mensagem que contém diversos níveis e que apontam para uma questão mais ampla, geopolítica, no sentido do reconhecimento territorial, de estimular a recuperação do território Mapuche Pewenche, de lutar pelo que é considerado seu, começando pela reconstrução do social. A mensagem lhes lembra de que essas mortes não acabarão se eles seguirem perdendo o território e se não tiverem a capacidade de lutar como o fizeram seus antepassados.

2.3 Narrativas singulares sobre as mortes pela própria mão

Os dados estatísticos sobre as mortes por suicídio no Alto Bío Bío são escassos e dispersos. Um estudo epidemiológico conduzido pelo serviço de Saúde da Região do Bío Bío mostra cifras comparativas das taxas de suicídios entre a população Mapuche e não-Mapuche no triênio 2004-2006. Nesse período, a população Mapuche apresenta uma taxa de suicídios de 24,4 por cada 100.000 habitantes e a população não-Mapuche uma taxa 21,3 por cada 100.00 habitantes (Oyarce & Pedreros 2011).

Além do dado estatístico, existe uma impressão estendida de que a morte súbita (que inclui os “suicídios” e mortes violentas) tem aumentado em todas as comunidades de Alto Bío Bío nos últimos anos, ganhando uma importância que merece atenção, tanto por parte da própria comunidade, quanto das autoridades chilenas.

A morte pela mão própria é também denominada “suicídio”, entre os Pewenche, mas tem um estatuto diferente da concepção ocidental, no sentido de que não pode ser atribuído só, nem principalmente, a uma vontade individual, menos ainda atribuível a antecedentes prévios de doença mental.

Na comunidade de Callaqui existe a impressão de que as mortes por “suicídio” têm sido uma epidemia nos últimos dez anos. Ana, dessa comunidade, disse:

[...] isso aqui é uma epidemia *ñaña* [irmã], aqui se matou J, R e C. [...] todos são meus parentes e muita gente mais, não sabemos o que está acontecendo, muitas pessoas se mataram, se suicidaram, pessoas jovens e velhos, mulheres e homens, tem sido algo muito terrível para compreender [...] vão embora, a gente não esperou, algo tem que estar acontecendo, por isso é bom conversar disso [...] (Ana Treca da Comunidade de Callaqui).

Neste sentido, os fluxos narrativos das mortes e em particular dos “suicídios”, pelo que percebi em campo, têm diferenças sutis nas comunidades onde estive.

A seguir vou expor as narrativas de cinco situações de morte pela própria mão, que dão conta da complexidade do fenômeno na fala dos próprios Pewenche. Percebem-se diversos níveis de relatos, os quais se desdobram de um ato que provoca múltiplas leituras, narrativas emergentes, que em seu caráter performativo dão lugar a diversas

construções de sentido dessas mortes. O ato individual projetado no espelho do social, sempre relacional, nunca isolado, nunca unívoco e nem monolítico.

a) A morte de Juana, 2008, 22 anos, Comunidade de Callaqui

Segundo sua mãe e sua tia, Juana tinha um filho de cinco anos e convivia com seu marido, que não era Mapuche. O relato da morte de Juana é muito complexo, pois não tem um relato só de como aconteceu, nem das causas, embora sua morte seja muito lembrada por diversas pessoas com que falei nessa comunidade. Ela é lembrada por sua tia por ser uma jovem:

[...] muito querida, tranquila, de um jeito muito Pewenche, ela falava sua língua, tinha vontade de saber do mundo Mapuche, ninguém pensou que uma coisa assim ia acontecer com ela [...], eu penso que alguma coisa má está por trás da morte dela, não é assim sozinha que ela fez [...] é porque nós, os Pewenche que temos mais *mapukimun*³³ [conhecimento da terra] alguém quer que não estejamos mais nesta terra, quer nos apagar para que não exista mais pensamento do nosso, para que só eles tenham direitos [...] (A. Tia da Juana, Callaqui).

De acordo com o dito por sua mãe, Juana deu alguns sinais:

[...] não sei bem, mas ela não estava bem com seu marido, ela engravidou aos 17, estava na escola, terminou a escola, aos 18 foi para morar com o pai de seu filho na casa da família dele. Eles não têm o jeito Pewenche, ela começou a se sentir mal, seu marido, quatro anos mais velho, gostava muito de beber vinho e não a respeitava, seus sogros não aceitavam ela, assim foi que ela fez isso, por quê? [...] eu acho que ela tinha câncer ou outra

³³ *Mapukimun* (conhecimento da terra) é ensinado pelos antepassados na infância e se desenvolve através de toda a vida. Tem a ver com pôr em prática o *rakiduum* (pensamento, racionalidade Mapuche), uma racionalidade própria do *che*, uma forma de pensar o mundo e pensar-se no mundo em relação constante com diversas dimensões do cosmos e com os seres que o habitam. Levar uma vida de acordo com as obrigações do *che* (pessoa) é o que permite o equilíbrio, garante a saúde da pessoa e do entorno onde mora. O *mapukimun* (conhecimento da terra) é expresso no aprendizado da língua, falar a língua é um critério para avaliar o *mapukimun*, as práticas rituais, a interpretação dos sonhos, conhecimento dos ciclos da terra, da lua, o relacionamento com outros *che* e seres naturais e sobre naturais nos distintos ciclos do dia e do ano (Marileo, 2007; Degarrod, 1992; Gundermann, 1981; Grebe, 1972).

doença pelo mal que pegou. Fizeram-lhe um mal, ela não queria morrer, ela queria trabalhar, ela queria me dar seu filho e eu falei com ela “filha deixa seu filho comigo, vai se empregar” e assim falamos na segunda feira e combinamos isso e ela já não estava mais no sábado [...] eu não vi ela no momento. Dizem que se matou, eu não sei, só meu deus sabe, eu não vou julgar, ele vai julgar, eu só sei que eles [os sogros e cunhados de Juana] levaram o corpo para Los Angeles, e eles não me avisaram no momento. Eu sou a mãe, mas eles não me avisaram, eles me avisaram no domingo “morreu a Juanita”, falaram, “se matou, se enforcou”, dizem que se enforcou com um laço na porta, que os pés não penduraram, ela ficou de joelho [...] acredito que ela tinha pegado um mal [...] não sei o que fizeram a ela nesses dias, [...] minha filha era tão boa, tão tranquila, eu pedi para fazer o funeral Pewenche e assim foi feito, mas eu não sei o que aconteceu com ela, ainda estou me perguntando. Que espírito mau entrou nela [...] porque a gente esta muito mal aqui, não acredita mais no deus nosso [...] mas no funeral eles não estavam nem aí, só risos, só vinho, acho que foram eles, mas não sei, isso só o sabe *chawdios* (pai deus) [...] eu fiquei pensando muito depois, o que aconteceu com minha filha?. Ninguém me ajudou, ninguém do posto de saúde veio para me perguntar alguma coisa, nada, nada! Sozinha com minha família eu procuro consolo, eu não sei o que está acontecendo com a gente aqui [...] quando a gente combinou para que ela deixasse meu neto aqui, ela pareceu tranquila, ela já tinha saído para se empregar alguma vez, seu pai não gostava da ideia, eu queria que ela morasse conosco, mas seu pai não queria, seu pai queria que ela ficasse com seu marido e pronto!. Eu fiquei muito triste pela opinião de seu pai, não pude fazer mais que dizer a ela que se empregasse, que deixasse meu neto aqui, nisso o pai ia concordar [...] mas o que aconteceu?. Isso não sei, alguém fez alguma coisa, um “mal”, aqui têm gente assim, não sei [...] (Mãe de Juana da Comunidade de Callaqui).

Já na primeira visita, a mãe de Juana começou a falar diante dos outros filhos. Eu só ia para combinar um dia, para que ela pensasse se queria falar, e o relato fluiu no meio de outros temas, numa conversa longa (duas horas na primeira vez) e sem pausa. O relato fluiu com detalhes de como foi o funeral, de como eles arrumaram o corpo dela,

do que se tem feito. A mãe chora às vezes, aí eu pergunto se ela quer falar mesmo, e ela continua, retoma, repete, volta para fazer a mesma pergunta de “[...] o que o que está acontecendo com a gente aqui?”, fala da beleza dela, da sua juventude, da querida que ela era. Ela e outras pessoas (tias, primas, tios) acham que sem dúvida ela e outras pessoas mortas, foram atingidas por um “mal”, mas a questão ainda não foi esclarecida.

No meio da fala da morte da filha aparecem outros temas que não têm relação, como a queimadura na mão do filho menor, sobre um programa no rádio, alguma história engraçada por uma brincadeira do filho pequeno, dos ovos da galinha, mas continua com o da filha, retoma, volta, repete, chora, dá os detalhes do que a família do esposo falou para ela, sobre como encontraram o corpo de sua filha, de como foi que ela ficou surpresa com a notícia. A ideia do “mal” completa um quadro final das frases, embora o drama familiar apareça por si mesmo como um claro precipitante. É o drama familiar e social que completa uma cadeia de sentidos, de relações que as pessoas estabelecem nos acontecimentos.

No relato feito, todo em espanhol, mas comentado em *mapudungun* (língua Mapuche) com a tia na primeira visita, percebi uma mistura de emoções. Mesmo percebendo a tristeza, acredito que não foi a emoção predominante. Prevaleceu a calma, a resignação e, sobretudo, não houve emoção fixada, não há culpa. A mágoa vai e vem junto com o riso, no tempo em que falar parece que é um objetivo e um fim em si mesmo. Na fala, alguma coisa se resolve, se abre e se fecha a cada vez.

Quando indago sobre se ela tinha pedido ajuda ou consultado algum agente de saúde, aprofundando na hipótese do câncer, comentado pela mãe, nem a mãe nem tia, Ana, persistem, mas também não descartam. É possível que ela tivesse câncer, o câncer pode ser o produto de um “mal” que lhe fizeram. Quando pergunto quem pode ter feito um “mal” para Juana, a tia e a mãe não dirigem a responsabilidade a ninguém, “sei lá” é a resposta das duas, mãe e tia, embora a família do marido pareça ser a que mais infortúnio causou à vida de Juana nos últimos tempos.

Chama a minha atenção a ideia do câncer. Parece uma tentativa de dar coerência ao relato do “mal”, mas feito numa linguagem mais familiar para mim. Tentei investigar na questão mais concreta sobre a existência de exames ou antecedentes médicos, mas não houve nem exames, nem outros antecedentes. O câncer é uma doença fatal para os Pewenche e é também o fracasso da biomedicina. A hipótese do câncer

no caso da Juana alcança um estatuto de realidade, mas não uma realidade fixada, senão como uma possibilidade factível entre outras. O câncer seria a expressão do “mal” e poderia ter precipitado a morte de Juana, mas não tem outra sustentação além de uma possibilidade.

b) A morte de Raúl, 2008, 22 anos, Comunidade de Callaqui

Raúl era primo de Juana e morreu enforcado numa árvore no quintal de sua casa um mês e vinte dias depois da morte de Juana. Era solteiro e sem filhos.

Foi Ana de Callaqui quem me falou dele, que também era seu sobrinho. Também, outras pessoas da comunidade me falaram. O impacto de sua morte tem a ver com a proximidade na data da morte de Juana e porque ele era um jovem também falante de *mapudungun*. Ele tinha um cargo importante no ritual de *ngillatun* (ritual de preces). Morava com sua mãe, seu pai e três irmãos.

A primeira vez que visitei a casa da família do Raúl, o fiz acompanhada de Ana de Callaqui. Seu pai estava sozinho, um homem velho e enfermo. Segundo Ana, ele não poderia falar porque não escutava bem, tinha problemas de audição, então, só o cumprimentamos e decidimos voltar num outro dia.

Na segunda vez também fui com Ana de Callaqui, para que ela me apresentasse à família. Chegamos às quinze horas de uma terça feira. Desde fora da casa se ouvia uma música alegre, festiva, muito alta. Falei para Ana: “a gente aqui está feliz e eu venho com uma conversa triste, será que voltamos num outro dia?” Ana disse que não, que a gente consegue falar mesmo assim. Saiu uma mulher de uns 60 anos, com o mate na mão e, amavelmente, nos convida a entrar no quintal. Ali, embaixo de uma ramada fora da casa, havia três homens: o pai de Raúl, ao lado dele um homem bêbado, uma mulher jovem com um bebê de colo e outro homem que observava. Todos foram amáveis e olhavam para mim com curiosidade. O ambiente era de festa familiar, restos de comida e garrafas de vinho espalhados pelo chão. Todos nos cumprimentaram em *mapudungun* (língua Mapuche) e eu correspondi na mesma língua. Eles só falavam em *mapudungun*. Ana me falou que eles achavam que eu era Mapuche. Expliquei que eu estava apreendendo, mas que não compreendia tudo. As pessoas sorriem e isso geralmente é uma resposta comum dos Pewenche, que ficam espantados com uma pessoa chilena querendo aprender *mapudungun*. A mãe de Raúl me ofereceu um espaço ao lado dela para me sentar, e me disse que ali estão parte de seus filhos, seu marido e uma sobrinha de visita. Ana

me apresentou em *mapudungun* e nesse momento apareceu da casa outro jovem, também bêbado, que se sentou na minha frente. Consegui compreender apenas uma parte da apresentação de Ana, palavras soltas, tais como “que eu sou antiga amiga, que sou de confiança e que estou fazendo um trabalho”. Ali, um homem jovem se levantou, se apresentou e me cumprimentou em *mapudungun*, também, e voltou para sua cadeira olhando e sorrindo para mim.

Ana falou para mim que eu devia explicar o que estava fazendo. Achei que o contexto não dava para a conversa, mesmo assim me apresentei e falei por alto o que estava fazendo na comunidade. Naquele momento a mãe começou a falar: “[...] sim, meu filho se enforcou, não sabemos por que ele fez isso, ele era muito bom, muito unido à família [...]”. O homem que apareceu por ultimo disse: “nessa árvore!” apontando para uma arvore que ficava a uns dois metros da casa. “Ali está o descanso dele”, completou, apontando para uma construção pequena com forma de casa com flores plásticas e restos de velas. Depois, entrou o outro homem na conversação e alguém baixou o volume da música. As vozes se misturavam, a velocidade dos relatos fazia um eco.

Entre a mãe e os dois jovens se tecia o relato, todos sempre concordando. Com muito detalhe descreveram como o corpo estava: “ele tinha a língua fora, e os olhos ficaram brancos, o corpo não pendurado, seus pés tocavam o chão, ele estava de joelho, estava com sua camiseta limpa...”. A mãe assinalou que ele não deu sinais: “mas ele tinha um monte de sangramento do nariz quinze dias antes [desenhando um charco no chão], esse dia do sangramento tinha dor de cabeça, seguramente lhe fizeram um mal [...]”. Um dos jovens fala ao mesmo tempo em que sua mãe e diz:

[...] depois que ele morreu, que ele fez isso, que se matou, eu me lembrei do que meu irmão me falou, por *chedungun* [língua da gente], que ele não voltaria ao *ngillatun* [ritual de preces] [...] isso me falou meu irmão na saída do *ngillatun*, ele me entregou seu cargo enterrando sua faca na terra [...] (irmão de Raúl, Callaqui).

O irmão disse que o espírito de Raúl anda perto da casa, também encontra ele nos sonhos e que na época em que morreu Raúl aconteceram outras mortes:

[...] eu vejo que seu espírito anda por aí. Nos sonhos, meu irmão se vê bem, ele me pede cigarros nos sonhos, eu lhe dou, ele fuma [...] Na época que Raúl se matou aconteceu muita coisa aqui, o irmão dela [apontando à mulher jovem] também se matou [...] (irmão do Raúl, Comunidade de Callaqui).

O homem continuava falando de como o irmão era bom no *ngillatun* (ritual de preces) e como é importante e delicado esse ritual para a comunidade:

[...] nós entramos no *ngillatun*, geração atrás de geração, se pede de tudo ao *chawdios*, *anturey* [deus] [...] eu estive encarregado do *ngillatun* por seis anos, depois que meu pai não pode seguir por sua doença. Tive que deixar para outro, porque tive que sair para trabalhar fora, eu tenho uma família para alimentar [...] (irmão do Raúl, Comunidade de Callaqui).

A mulher jovem olhava para mim e assentia. E no momento em que vi através da porta aberta da cozinha outro homem bêbado, a cerca de dois metros de onde a gente estava falando e que com dificuldade tentava se sentar, eu senti que não era para seguir conversando sobre isso naquele momento³⁴.

Pedi para voltar num outro dia e a família disse que eu poderia voltar quando eu quisesse. Saímos com Ana da casa. Com a família já me conhecendo, eu poderia voltar sozinha.

No caminho de retorno Ana Treca da Comunidade de Callaqui comentou sobre a morte de Raúl, como isso tinha golpeado forte à família, uma morte não esperada, repentina, sobretudo para o pai. Ela acha que o pai pegou uma doença, porque está mais velho, debilitado e também comentou o suicídio do irmão da jovem que estava lá. Ana disse que essa morte aconteceu pouco antes da morte de Raúl, que esse jovem também era um *ñangkan*³⁵, companheiro no *ngillatun* (ritual de preces), ou seja, que tinha o mesmo cargo que tinha Raúl no *ngillatun*

³⁴ A possibilidade de um transborde emocional ameaçava estragar o encontro. Estávamos nos conhecendo e meu medo era que o tema da morte do irmão desencadeasse algum evento lamentável, obviamente facilitado pelos efeitos do álcool, o que seria muito difícil de enfrentar.

³⁵ Não existe uma tradução literal, mas pode ser entendido como um ajudante espiritual. Uma das funções principais dos *ñangkan* (ajudante espiritual) é cuidar do *rewe* (altar que se levanta na cerimônia de *ngillatun*) e procurar que tudo esteja em ordem no percurso do ritual, fazendo coisas para manter os espíritos malignos fora do local do *ngillatun* (ritual de preces), ou *nguillatue* (lugar do ritual de preces). São necessários dois *ñangkan* (ajudante espiritual) para cada *ngillatun*.

(ritual de preces), um cargo que requer ser homem, jovem, solteiro e falante de *chedungun*.

Eu perguntei a Ana se ela via uma ligação entre as duas mortes e ela disse pensar que é o mesmo um “mal”, embora o outro *ñangkan* (ajudante espiritual) estivesse envolvido numa briga pessoal com outra família e que, pelo desespero, tinha cometido o “suicido”, mas que para perder a força da vida tinha que ter recebido o mesmo “mal” que Raúl. O “mal” é uma força má que quer acabar com os Pewenche, que não se sabe bem o que tinha acontecido, por que esse jovem tinha se enforcado numa árvore que fica em um penhasco perto do rio Bío Bío.

Voltei poucos dias depois à casa de Raúl pela manhã, tal como havíamos combinado na primeira visita. A mãe de Raúl me recebeu amavelmente e me convidou para entrar na cozinha. Ali estava seu marido, uma mulher com seu filho e um homem de uns trinta anos que era outro irmão de Raúl. A família estava tomando mate.

A mãe de Raúl me oferece entrar na roda dos mates, aos poucos ela começa a me falar em *mapudungu* (língua Mapuche). Entendi que ela queria continuar falando de seu filho morto. Essa imersão tão rápida no tema sempre me surpreendeu e continuamos:

[...] não sei por que meu filho fez isso, eu acho que são coisas do diabo, fizeram-lhe alguma coisa [...] uns dias antes ele tinha dor de cabeça e sangrou muito pelo nariz [...] ele era muito bom, trabalhador, tinha sua própria horta [...] a gente nunca teve que comprar batatas porque ele plantava e colhia [...] (Mãe de Raul, Comunidade de Callaqui).

O irmão rapidamente entra na conversa e enriquece o relato. Com a mãe, vão dialogando, lembrando Raúl:

[...] a meu irmão lhe tinham inveja, porque ele entrava no *ngillatun*, era querido e conhecido, alguém lhe fez algo, no último *ngillatun* lhe deram dois tipos de *mote* [uma comida feita de trigo cozinhado e pelado, muito comum nas comunidades] um era sujo, nesse lhe deram algo, *kalku* [uns dos espíritos maus, frequentemente é traduzido com o diabo], eu acho que ali ele ficou assim, pensativo, não queria dormir, foi atingido pelo “mal” que fez com que ele se enforcasse [...].

[...] ele volta em sonhos, ele me pede cigarros, no princípio sempre andava por aqui, eu disse para ele em sonho ‘você quis ir, não volte, vai tranquilo, quando ele

volta vem mais tranquilo, antes sempre andava como buscando alguma coisa, não sei que é o que ele buscava [...] (Irmão de Raúl, Comunidade de Callaqui).

A mãe reafirma a ideia sobre o “mal” e continua:

[...] acredito que lhe fizeram um “mal”, porque um pouco antes de meu filho se matar, se matou o outro *ñangkan* [ajudante espiritual] [...] dizem que há pessoas que não querem que sigamos sendo Pewenche, os evangélicos não querem mais Pewenche, antes era mais unida a gente, agora entrou muita *malura* [maldade] com a igreja, eles querem dividir a gente [...] alguns estão unidos, com força, por isso eles fazem coisas ruins conosco [...] (Mãe de Raúl, comunidade de Callaqui).

Sobre a relação que Raúl tinha com sua prima, a Juana, a mãe e o irmão assinalam que eles eram muito próximos, que ele se preocupava com ela, que quando ela morreu ele ia quase todos os dias para o cemitério. Mas eles não estabelecem uma relação causal ou de influência que poderia ter a morte de Juana sobre a morte de Raúl. Eles acham que as duas mortes e também outras acontecidas na comunidade são pela mesma causa, o “mal”, uma força má, um *kalku* (espírito maligno) que quer debilitar os Pewenche, por terem um pensamento antigo.

Eles falam que, depois dessas mortes, a comunidade se reuniu e decidiram procurar uma *machi* (xamã), para que lhes orientasse sobre o que estava acontecendo e sobre o que era preciso fazer para que não ocorresse mais:

[...] a gente procurou uma *machi*, ela veio, ficou três dias, disse que nos tinham feito um “mal” [...] quando fomos buscá-la em sua comunidade perto de Temuco, não achávamos o endereço dela, dávamos voltas, quase voltamos para cá, depois de nos perder, de dar voltas em círculos, achamos, vimos que muitas vezes passamos por fora da casa dela, mas não achávamos, ela disse que isso aconteceu porque nós estávamos carregados do “mal”, a força má não queria que nós achássemos a casa dela [...] ela veio e não cobrou porque ela disse que o espírito falou assim, para não cobrar, ela disse que nós tínhamos que mudar o lugar do *ngillatun* (ritual de preces) para limpar o lugar dos espíritos maus, por isso as pessoas estavam morrendo aqui, nós fizemos isso, mudamos o local do

ngillatun (ritual de preces), depois disso, nós tínhamos que trazer outras *machi*, nós havíamos convidado mais duas *machi*, elas fizeram rogativas, a primeira falou que ela começaria o trabalho de limpeza e outras *machi* têm que continuar e no final ela iria terminar o trabalho, mas não temos procurado mais, só duas, temos que ir buscar outras [...] depois que veio a primeira *machi* a coisa acalmou bastante aqui, não tem havido mais morte [...] (Mãe e irmão do Raúl, Comunidade de Callaqui).

Uma questão que surge na conversação com a família do Raúl é que o município fez muito mal às comunidades de Alto Bío Bío, que essa forma de autoridade não é Pewenche, que isso tem provocado também as mortes, porque a forma que eles fazem as coisas, de como as crianças são ensinadas nas escolas, não tem nada a ver com os Pewenche. O pai de Raúl, que em geral só escutava e olhava, ficou atento e no final de uma visita ele falou que:

[...] o prefeito está do lado dos ricos, dos *winkas* [não-Mapuche], já não tem respeito pelos *longko* [cabeça, autoridade Mapuche Pewenche], essa prefeitura é para que nós nos acabemos como Pewenche, não há mais respeito, mas se temos *ngillatun*, se não deixamos de falar *chedungun* [língua Mapuche] vamos seguir, nunca vai terminar o nosso povo, o nosso povo Pewenche que somos [...] (Pai do Raúl, Comunidade de Callaqui).

c) A morte de Marco, 2006, 17 anos, Comunidade de Butalelbun

A narrativa da morte dele emergiu de seu primo, Sebastián, de 21 anos, que conheci no ônibus. O tema fluiu rápido, mesmo no ônibus. Ele quis contar sobre o seu primo, disse que era muito alegre, falava *mapudungun* e era um grande defensor dos diretos Pewenche. Sua morte aconteceu fora da comunidade e surpreendeu a toda a família.

Reunimo-nos três vezes na casa para estudantes Pewenche, na cidade de Los Ángeles. Ele estuda Trabalho Social em um Instituto Profissional nessa cidade. Ele me deu sua visão da situação das comunidades, da sua vida, de seu convívio com seu primo Marco e da morte dele e da morte em geral.

[...] o tema do suicídio não começou tão antes nas comunidades, embora igual houvesse casos, mas os casos aumentaram em um tempo, houve um tempo que

começou assim, por aí, no ano de 2006, por exemplo, aí, em Butaleubun houve uma cifra como de cinco mortos por suicídio [...] meu primo foi o primeiro [...], ele se enforcou, não sabemos o porquê, pensamos muito nisso, porque ele era muito ativo, defensor dos direitos Mapuche, dirigente [...] como ele era jovem se fala da teoria de que ele tinha dores do amor, não se sabe, foi terrível, porque ele tinha 17 anos e ele e eu éramos muito unidos, talvez tenha acontecido alguma coisa e a gente não sabe, não sabemos se ele planejou, ele estava trabalhando longe da comunidade, na zona central, como obreiro da fruta, na coleta, ele estava com meu irmão, minha tia, estava com a família e o trouxeram para enterrar na nossa comunidade. No funeral se fez tudo, inclusive se fez uma coisa especial, que, quando se tem *ngillatun* [ritual de preces], o *kultrung* [tambor sagrado] tem diferentes toques, somente se fez o toque final, então, se despedia, porque ele ia, antigamente se fazia isso, e para ele se fez o toque de saída, da despedida, como se ele estivesse saindo do *ngillatun*, porque era sua despedida [...], ele tinha tentado de morrer antes, várias vezes, não dizia por que, mas parece que era por uma namorada que ele tinha [...]. Ele era arraigado a sua cultura, por isso nos perguntávamos, por que ele fez isso? Eu via nele uma pessoa forte [...] ele mostrava que sua essência era firme, tinha seu *nwen* [força espiritual] firme [...], nos golpeou a situação, foi o primeiro familiar que morreu dessa forma até agora [...], tudo se concentrou nele, a gente ficou pensando muito, depois dele, se suicidou uma velinha que tinha uns oitenta anos, ela saiu para buscar seus animais e se enforcou em uma árvore, ali na comunidade, morava na frente da casa de meu primo, depois outro jovem, que era um pouco mais velho que meu primo, também se enforcou, depois outro homem que tinha uns 25 anos, ele também se enforcou [...], isso foi uma coisa muito estranha, ali trouxeram uma *machi*, eu não lembro seu nome, ela era de *Chol Chol* [povoado da região vizinha], depois que ela veio morreram duas pessoas mais nessa época [...], o que aconteceu é que ela não tinha o espaço físico adequado, veio quando foi uma atividade da escola, em um espaço fechado, no ginásio da escola, eu acho que a gente não sabia como receber uma *machi* (xamã) [...], eu também não sabia muito, eu era só uma criança, não entendia muito, só sei que as coisas não

se fizeram bem para receber ela [...] (Sebastián, primo de Marco, Comunidade de Butalebun).

Marco se matou fora da comunidade, mas ele recebeu o funeral Pewenche. Sua morte está associada às outras mortes dentro das comunidades e parece também uma consequência de um mal maior.

O pai dele trabalha como facilitador intercultural no Hospital de Santa Bárbara, que é de referência das comunidades. Quando conversei com ele, eu não sabia que ele era o pai de Marco³⁶, falamos no seu escritório e ele não falou de seu filho. Embora eu lhe perguntasse pelas mortes por “suicídio”, ele se referia de forma genérica às mortes dos jovens no Alto Bío Bío. Sobretudo, enfatizou o desequilíbrio geral que há no interior das comunidades. Ele atribui esse desequilíbrio em grande parte à presença das escolas, à obrigação de ir para a escola. Para o pai de Marco, a escola aparece como um lugar que afasta aos jovens Pewenche da vida da comunidade, das suas obrigações culturais, dos processos rituais que eles têm que viver para amadurecer nesta terra. Portanto, a escola aparece como um precipitante de doença entre os jovens, da entrada no alcoolismo, de doenças diversas, especialmente doenças espirituais que os levam a se debilitar e pegar forças negativas, que fazem com que eles morram pela própria mão.

d) A morte de Miguel, 2009, 54 anos, Comunidade de Cauñicú

Conheci Miguel no ano 1998, fiquei em sua casa um tempo e visitei-o várias vezes mais ao longo de cinco anos. Lembro que ele era uma pessoa tranquila, amável, tinha uma posição contrária à construção das represas naquele tempo, ainda que sua comunidade não fora diretamente afetada. Ele era dirigente da comunidade e coordenava uma cooperativa de mel. Durante o trabalho de campo para esta pesquisa, eu soube de sua morte e me surpreendi muito porque ele morava na comunidade com sua família, tinha animais, horta, terra. Sempre entrava no *ngillatun* (ritual de preces), falava *mapudungun* e ia para a *veraneada* a cada ano. Ele sempre me pareceu um homem Pewenche saudável e integrado na sua comunidade.

Encontrei o irmão de Miguel na cidade mais próxima, Los Ángeles, com sua mulher e eles me convidaram para visitá-los.

³⁶ Tivemos um encontro só, ele queria conversar mais sobre o tema fora do Hospital “para falar a vontade”. Combinamos uma data, mas não foi possível porque ele tirou férias para assistir ao funeral de um velhinho de sua comunidade, depois não conseguimos falar mais.

Conversamos com Ana de Callaqui da situação e ela manifestou sua surpresa quando soube. Ela achava que essa morte tinha a ver com a mesma coisa que acontecia em Callaqui - forças más, espíritos da terra bravos - mas que era agravada pelo conflito de terras que houve há dez anos na comunidade de Cauñicu e que teve sua expressão mais forte em um episódio de violência que acabou com a vida de dois jovens irmãos Pewenche da comunidade vizinha de Cauñicu. Ainda há mais de sete pessoas na cadeia pelo assassinato dos irmãos e o processo judicial ainda não está esclarecido quanto às responsabilidades individuais. Esse episódio marcou a vida da comunidade, gerou uma forte divisão interna e ainda é um tema sobre o qual não se fala muito. Para Ana, isso trouxe coisas ruins à comunidade, como a incapacidade de resolver as coisas falando e a influência dos *winkas* (não-Mapuche). Isso pode ter debilitado Miguel.

Fomos com Ana a Cauñicu, pois ela quis me acompanhar para cumprimentar a família do irmão de Miguel. A casa fica ao lado da casa onde morava Miguel e sua família antes da morte dele. A família, a mulher viúva e as duas filhas foram morar em uma terra que recuperaram num processo longo de litígio com pessoas não-Mapuche.

O irmão de Miguel e sua mulher me receberam muito bem, porque eu também os visitara antes. O primeiro *ngillatun* que eu assisti foi nessa comunidade, convidada por um filho deles. O casal começou a falar do que tem acontecido na comunidade nos últimos tempos:

[...] aqui tudo tem mudado muito, a comunidade está dividida, tem muitos evangélicos, eles passam para nos convencer de entrar nessa religião, mas nós não aceitamos porque nossa religião é Pewenche, é essa a que deixaram os antigos [...] depois se a gente entra para os evangélicos não podemos mais ir para o *ngillatun* (ritual de preces) e nós somos do *ngillatun*, eles acham que o *ngillatun* é do diabo, mas não é, é assim que a gente se junta e compartilha ao modo dos Pewenche, como é que eles esquecem? [...] não sei, acho que a gente esta muito mal, por isso está perdendo sua forma, seu modo Pewenche, eles acham que estão bem, mas nós achamos que isso é uma coisa errada, não é para nós [...] pode ser por isso que está entrando o mal aqui, entrou a divisão, a gente fica doente, pega um mal [...] (Cunhada de Miguel, Comunidade de Cauñicú).

Sobre a morte de Miguel, eles contam que isso aconteceu três anos atrás, que ele estava bem, só preocupado com uma doença que tinha o irmão dele (que eu visitava no momento). Miguel tinha falado que se a doença do irmão piorasse ele ia querer morrer também, mas ninguém achou que ele iria fazer isso. O irmão estava no hospital por causa de um câncer de próstata quando o Miguel se “suicidou”. No dia seguinte, após ter falado com sua cunhada sobre sua preocupação com a doença de seu irmão, ele amanheceu enforcando em uma árvore fora da casa. A cunhada fala:

[...] depois que ele veio aqui, preocupado por meu marido, seu irmão, ele saiu e ele se matou de noite, nessa madrugada ele amanheceu morto, ninguém se deu conta, ele não tinha a língua fora como nosso vizinho que também se enforcou, só pendurava da árvore, a gente não sabe por que ele tem feito isso, ou se já tinha planejado? Ele foi embora, deixando seu irmão, sua mulher, suas filhas, não era para ele fazer isso, eu não contei para meu marido no hospital, contei depois [...] ele estava bem, mas foi assim. Uma grande tragédia aqui, eu achei que ia para sua casa, mas não chegou, saiu para andar e fez isso [...] (Cunhada de Miguel, Comunidade de Cauñicú).

A morte de Miguel chama muito a atenção por que além da sua preocupação com a doença do irmão, ele estava ativo no cargo de dirigente, na cooperativa de mel, na sua participação no *ngillatun* e no processo de recuperação de terras. Ele não bebia muito, como é a tendência dos homens da comunidade, tinha uma família carinhosa. É assim que se lembra dele sua cunhada:

[...] Ele tinha sua família, sua mulher, sua terra, eles não brigavam, tinham uma família carinhosa, unida, era trabalhador junto a sua mulher, ele se preocupava com todos, conosco, com a comunidade, ele era muito próximo com seu irmão e sua família [...] a mulher e suas filhas ficaram sozinhas de um dia para outro [...] (Cunhada de Miguel, Comunidade de Cauñicú).

O casal não fez referência ao conflito de terras com a comunidade vizinha e o evento de violência acontecido, onde um de seus filhos teve que ficar na cadeia por alguns anos. Afirmam que o “suicídio” do Miguel é o primeiro da família, que eles sabem de outros casos na

comunidade, mas que não era muito comum, que tinham dois vizinhos que fizeram isso nos últimos anos, os dois irmãos da curandeira.

A impressão que me deixou pelo que conversamos e o que observei da família do Miguel é que, embora exista um sentimento de perda, há também tranquilidade e resignação. Ele se foi e a família tem que ficar para logo ir para a *kamapu* também. Os vivos devem continuar a vida, lembrando-se dele numa medida justa, deixando que a vida dos vivos aconteça.

e) A morte de Jaime, 2009, 50 anos, Comunidade de Cauñicú

A família de Miguel falou para mim que a *meica* ou curandeira da comunidade tinha um irmão morto por “suicídio” pouco tempo depois de Miguel. Eles tinham quase a mesma idade.

Olga, a médica, me recebeu e quando comecei a falar sobre meu trabalho, no momento em que tínhamos combinado, estávamos as duas sozinhas na cozinha dela, ao lado do fogo, tomando mate. Ela começou a me contar como foi a morte do irmão. Ela disse que têm dois irmãos mortos por “suicídio”, mas só falou de um deles:

[...] ele era meu irmão mais velho, vai fazer três anos da morte dele, se enforcou [...] ele estava mal, tinha alguma coisa, tinha poucos desejos de comer e estava mal-humorado, assim acontece *ñaña* [irmã] eu não sei como será essa coisa [...] esse dia ele estava estranho, ele saiu irritado não sei por que [...], eu senti uma coisa estranha no meu *piwke* [coração] meu *piwke* me avisou, fiquei preocupada, saí para procurar ele, o encontrei às nove da noite no moinho, eu lhe ajudei a jogar sua farinha no saco, eu senti pena, ele estava moendo e ficou ali até à noite [...] meu irmão era como o pai, dono de casa, o avô [...] eu soube *altiro* [imediatamente], ele agarrou um laço de plástico que me deram no serviço de saúde e uma faca de couro que ele tinha, eu pensei “alguma coisa ele vai fazer”, chorei muito no moinho [...] meus dois irmãos mais velhos morreram assim. Com o outro não sei o que aconteceu, ele já não morava aqui, mas ele pode ter pegado um *wekube* [espírito mau, que é traduzido como diabo por muitas pessoas], pode ser outro *newen* (força espiritual) [...] antes disse meu irmão que andava mal, ouvia um animal que balia, ele ia olhar o animal, mas não achava nada [...] um dia antes dele se enforcar eu tive um sonho, ele fugia no meu sonho [...] há um lugar ali acima

[indicando com a mão para o morro perto da casa] que é *matruco* ali tem *wekube* (força maligna), há diabo, ali ele foi se matar, meu irmão, eu tenho medo desse lugar, morreram três pessoas ali enforcadas, ele tinha seus sapatos trocados [...] no meu sonho ele caiu e fugiu, e caiu de um penhasco [...] quando as pessoas pegam um *wekube* (força maligna) sentem que alguma coisa os persegue. Eu salvei um homem da Colômbia, ele queria se matar, andava mal. Com meu irmão não tive tempo, foi tudo muito rápido, ele não tinha me dito nada sobre seu desejo de morrer [...] o *longko* (chefe) da comunidade falou para mim depois que ele tinha lhe dito que seu espírito estava mal, que lhe restava pouca vida, mas ele não tinha dito nada para mim, não tive tempo de fazer remédio para ele [...] no funeral eu tive muita ajuda, não tive problema, tudo se fez bem [...] tenho dois irmãos mortos assim, o diabo os pega, faz que a pessoa fique mal [...] eu dou remédio para que a pessoa tenha boa memória, o mental esteja bem, remédio de ervas da terra nossa [...] eu trabalho muito com a gente de saúde, eles me mandam pessoas para eu sanar, para dar-lhes remédio [...] por isso eu tive que sair muito para fora, quando meu último irmão fez isso, eu falei com as pessoas do posto que não vou sair mais, eu tenho que ficar aqui, por isso meu irmão ficou doente [...] (Olga, médica ou curandeira da comunidade de Cauñicú).

Sobre a morte de Miguel, seu vizinho, ela relata que seu irmão Jaime e o Miguel tinham boas relações, tinham carinho um pelo outro, que toda a comunidade ficou impressionada pela morte dos dois, que eram boas pessoas e Miguel, um bom dirigente.

Ela ia ligando os temas, eu quase não fiz perguntas. Ela ia falando, olhando para o fogo. Foi ela que fechou a conversação agradecendo minha visita, desejando-me sorte e convidando-me para voltar para visitá-la.

2.3.1 O que é narrado e como é narrado nas histórias singulares

O que cruza todas as narrativas singulares apresentadas é que a ideia da morte pela própria mão é o resultado da ação de uma força estranha que controla a vontade individual. O “mal”, como força externa, atuaria como o precipitante que atinge ao coletivo e desencadeia as mortes, mobilizando as comunidades na procura de respostas.

Pessoas jovens e velhas, homens e mulheres, que têm em comum o fato de serem pessoas engajadas com a reivindicação dos direitos ancestrais, falantes da língua Mapuche e ativos nos rituais. Não são pessoas alienadas ou que se perderam do rumo da comunidade. É isso o que interpela a comunidade e a mobiliza na procura de respostas das *machi* (xamã).

As *machi* (xamã), por sua vez, fornecem um sentido coletivo às mortes individuais, através dos rituais de diagnóstico e cura (sonhos, visões e remédios que dão às pessoas que procuram seus serviços). Além disso, também fornecem ferramentas de ação cosmopolítica, por representarem uma ponte de comunicação com os seres do *wenumapu* (terra de cima), recebendo a mensagem e a comunicando aos Pewenche, para restabelecer o equilíbrio da comunidade, evitando mais mortes, devolvendo a agência aos Pewenche pela via ritual e a ação política (reivindicação do território).

2.5 Narrativa coletiva sobre a morte: Ayin Mapu, da terra da alegria à terra da morte dos Pewenche

As narrativas a seguir apontam para uma visão coletiva do território, falam das mortes súbitas em geral, numa terra que é nova para os Pewenche que vieram obrigados a deixar suas terras por causa da represa Ralco entre os anos de 1999 e 2002. Essas narrativas fornecem um sentido coletivo, social, para a reconstrução da territorialidade. Um sentido que é fornecido pelo papel que as *machi* (xamãs) têm desenvolvido no lugar, facilitando a reprodução da cosmovisão das pessoas reassentadas que a habitam, com o desafio de re-territorializar e de reproduzir a comunidade ancestral perdida.

A chegada à comunidade Ayin Mapu (que se traduz como terra feliz, alegre ou querida) é difícil. É uma comunidade próxima do povoado de Santa Bárbara, mas que está isolada. O acesso por transporte público é ruim e o único que existe obriga a caminhar pelo caminho público perto de uma hora até a entrada.

Na entrada, chama a atenção um portal de metal que tem um cartel caído que diz: “Bem-vindo a Ayin Mapu”. Impressiona a disposição do espaço, as casas todas iguais, e a quantidade de torres de alta tensão que atravessam as terras até onde a visão permite. Tudo parece feito com uma precisão matemática. Veem-se poucas árvores, o mato é baixo e, em geral, não nativo. As árvores da comunidade correspondem a plantações de pinus e eucalipto.

Ceguei à casa do casal Celso e Amália. Eles são originários de Ralco Lepoy, comunidade ancestral. Depois de me apresentar e acompanhando a conversação com mate, à noite, o casal abre uma conversa rica em detalhes do que têm acontecido na comunidade. Sobretudo, eles pareciam interessados em organizar a comunidade para um grande *ngillatun* (ritual de preces) que fora prescrito pela *machi* (xamã), há um ano, *Machi* que procuraram depois das muitas mortes súbitas acontecidas na comunidade.

Em Ayin Mapu as mortes foram frequentes e numerosas durante quatro anos. Celso diz:

[...] morreu muita gente, por isso mandamos buscar a *machi*, com a ajuda da *Fundación Pehuén* e com o facilitador intercultural [...] fomos conversar com ela, ela veio e fez *pelontun* [cair em transe e ter uma visão] nos disse que temos que fazer um *ngillatun* (ritual de preces), desde que ela veio parou o que estava acontecendo aqui, as desgraças e mortes [...] (Celso da Comunidade de Ayin Mapu).

A falta de um guia, de uma pessoa sábia ou *kimche* é destacada como um problema na comunidade. “[...] Aqui não há *machi*, a gente se perde [...]”, diz Celso. A desestruturação se expressa na grande quantidade de Pewenche que estão se convertendo à religião evangélica. Como disse Celso, “aqui os Mapuche esquecem o que são [...] não querem lembrar o *chedungun*, a nossa língua, não sei o que acontece [...]”.

A morte atingiu a comunidade especialmente no ano de 2010, de acordo as memórias de Celso:

[...] aqui tudo aconteceu mais no ano 2010, alguns se enforcaram, três pessoas se envenenaram, outros morreram de repente, eu pensava, ‘por que isso está acontecendo aqui?!’, uma avó caiu dentro de um canal por ir buscar um ovo de peru, a morte passou aqui quase

todas as semanas naquele ano [...] (Celso da Comunidade de Ayin Mapu).

Também, o presidente da comunidade, um jovem chamado Luis, faz a mesma avaliação:

[...] no ano de 2010/2011, foram anos muito complicados como comunidade [...] Uma alta quantidade de suicídios e homicídios [...] na mesma época que faleceu minha mãe [2011], morreram quatro mulheres em um mês [...] minha mãe faleceu de hipotermia, depois uma senhora de derrame cerebral, depois a senhora G. que tirou sua vida bebendo veneno, depois a senhora M. que caiu num canal [...] então a gente começou a falar, isso não é normal, está falecendo muita gente [...] (Luis da Comunidade de Ayin Mapu).

Uma mulher da comunidade de Ralco Lepoy se refere às pessoas reassentadas no Ayin Mapu, que incluía a sua irmã, a mãe de Luis dessa comunidade:

[...] a gente foi morrer em Ayin Mapu, nenhuma doença longa, não, só morrer dum momento para outro, minha irmã M. morreu há um ano, em agosto de 2011, tinha cinquenta anos, seu marido morreu primeiro do coração, e não se sabe as causas da morte dela, apareceu morta no campo, caiu num canal e alguém a encontrou, que será isso? Ela tinha me falado de seu desejo de morrer, nos últimos tempos ela bebia muito vinho [...] (Rosalía de Ralco Lepoy).

Ayin Mapu é uma comunidade organizada espacial e socialmente pela *Fundación Pehuén*, entidade criada pela empresa Endesa, que foi a responsável por mitigar os impactos da realocação, de acordo com o convênio das permutas das terras. Nesse sentido, a *Fundación* se impõe como uma figura que tenta organizar as comunidades nos novos locais, mas a partir de critérios externos. Por exemplo, eles escolheram os novos *longko* (*chefe*) da autoridade Mapuche, mediador político, interlocutor com o Estado, organizador dos rituais e outros, assim, a imagem do *longko* se transforma em uma figura imposta e não escolhida de acordo à tradição, o que gera divisões internas.

As famílias reassentadas chegaram a uma situação em que tudo era novo, deixando suas terras, seus antigos vizinhos, porque das mais

de cem famílias reassentadas, umas cinquenta ficaram no Ayin Mapu, as outras foram para outros locais. Para muitos Pewenche, a permuta foi uma obrigação. É o que deixa ver o relato de Amalia:

[...] eu não queria sair de lá, tivemos que sair, lá tínhamos muita água e lenha, aqui era uma planície deserta, todas as árvores que agora estão no quintal foram plantadas por nós [...] (Amalia da Comunidade de Ayin Mapu).

As narrativas das pessoas da comunidade reassentada de Ayin mapu sobre a morte são muito complexas e ricas. Embora o primeiro seja pensar na responsabilidade direta da empresa de eletricidade, os relatos vão além, no sentido da autoresponsabilidade. O desequilíbrio foi precipitado pela empresa, mas a empresa não aparece nas narrativas como a responsável final das tragédias.

Uma das situações que as pessoas avaliam como precipitantes das mortes e doenças de muitas pessoas é que nesse novo local não existe o lugar para fazer um *ngillatun* (ritual de preces). De acordo com as narrativas da comunidade Ayin Mapu, assim como das pessoas Pewenche das outras comunidades, a impressão é a de que Ayin Mapu é uma terra de morte. Até outubro do ano passado houve tantas mortes que eles pediram, assim como a comunidade de Callaqui, que uma *machi* fosse visitá-los.

No caso de Ayin Mapu, as pessoas acreditam que a gente foi lá para morrer, que morreram por mortes estranhas, como se matar bebendo veneno e também enforcados, e que o álcool está frequentemente associado aos eventos de violência e morte. Na memória das pessoas dali e de fora, se trata de uma tragédia, um drama maior no período de dois anos, se fala que em três meses morreram dez pessoas de mortes estranhas.

A comunidade se organizou e pediram ajuda à equipe de saúde intercultural do Hospital de Santa Bárbara, que lhes ajudou a trazer uma *machi*. A ajuda consistiu em dispor de um veículo para buscar a *machi* na sua comunidade.

A *machi*, no Ayin Mapu, fez *pelontun* (caiu em um transe e teve uma visão), que é uma forma de diagnóstico. De acordo com o relato de Celso e sua família, a visita da *machi* é mais ou menos como segue:

[...] nós não temos *machi* então não sabemos como é isso que ela faz, mas sabemos que ela é muito poderosa, que tem uma força antiga para nós como Mapuche Pewenche, e que é muito importante o que ela diz. Ela chegou aqui a minha casa, eu pedi para que ela viesse, fomos buscar ela

na sua comunidade em Chol Chol [...] (Celso da Comunidade de Ayin Mapu).

O relato da visita da *machi* marcou um antes e um depois no tempo do local:

[...] antes da vinda da *machi*, as pessoas morriam muito mais, se matavam a si mesmas, ficavam doentes de um dia para o outro e morriam. Depois a coisa acalmou bastante, mas ela diz que temos que fazer coisas que ainda não temos feito, em qualquer momento vai acontecer uma tragédia novamente [...] (Celso da Comunidade de Ayin Mapu).

A *machi* tem dito que eles foram deslocados para uma terra que também foi dos Pewenche antigamente, onde se travaram sangrentas batalhas entre Mapuche e chilenos. Portanto, esse campo está regado do sangue e dos corpos dos mortos que não foram encaminhados para a *kamapu* (outra terra), isso faz com que as pessoas fiquem doentes, morram, se matem agora “porque nós somos Pewenche e chegamos até esta terra de Pewenche mortos” (Celso de Ayin Mapu). A *machi* falou que eles devem fazer um grande ritual para encaminhar esses mortos para a *kamapu* (outra terra) e pedir permissão aos espíritos donos do lugar para morar ali, senão seguiram morrendo.

Além disso, esses espíritos, ou *alwe* (espíritos dos mortos), ficam bravos com os Pewenche de agora, porque eles morreram lutando por sua terra, por seus direitos e agora eles chegaram porque permutaram suas terras da cordilheira para morar ali sem lutar.

Ou seja, os mortos em Ayin Mapu são a voz dos *alwe* (espíritos dos mortos) dos antigos Mapuche Pewenche que morreram lutando nesse mesmo local. Esse relato surgiu numa noite, na última noite que eu compartilhei com a família de Celso em Ayin Mapu.

A conversa abre uma nova dimensão de compreensão das mortes, mais ampla, mais complexa e profunda. Assim foi dito pelo casal depois já de horas a falar da morte:

[...] olha *lamgen* (irmã) o que acontece aqui, talvez você não acredite, mesmo assim eu acho que vai compreender, porque você sabe que nós, os Mapuche Pewenche [...] temos nosso próprio pensar, e o que têm sido dito pela *machi* é assim: que nesta terra há muitos espíritos que estão como almas penando [...] Mapuche que morreram

lutando aqui mesmo, seus espíritos não descansaram, e quando nós chegamos aqui, eles nos reconheceram, porque somos do mesmo sangue, somos Mapuche Pewenche também. Isso é mais delicado de entender [...] (Celso da Comunidade de Ayin Mapu).

O que aparece é que se matar é um ato extraordinário que estremece a comunidade, expressando o desequilíbrio de forças entre o bem e o mal, é individual e se projeta no corpo social. Acontece em um contexto de conflito, de debilidade das comunidades, mas que também mobiliza a comunidade a restabelecer o balanço através de um novo equilíbrio que permita enfrentar as mudanças no interior das comunidades.

A maioria das pessoas relata que, no passado, era estranho ouvir que os Pewenche tiraram sua vida assim, acontecia, mais não era tão comum como agora. Se ouvia falar, sobretudo de pessoas não-Pwenche. Um exemplo é que várias pessoas falam das mortes, assassinatos e suicídios acontecidos depois da matança de Ranquil, no Alto Bío Bío, acontecida no ano 1933. As mortes pela própria mão sempre são vinculadas a outros infortúnios e eventos de conflito nas comunidades, sempre ligadas a um litígio de terras com os não-Mapuche, ou colonos. Os fatos não são sempre situados numa temporalidade clara, são contos contados pelos antepassados e que estão presentes nas comunidades. Assim, o acontecimento da morte trágica, violenta, inesperada tem relação com outras tragédias, outras mortes, e que tem a ver com um contexto social de instabilidade, de maior transgressão ao ser Mapuche. Sobretudo, se fala da debilidade em que ficam os Pewenche quando dão muitas garantias aos *wingka* (não-mapuche), aos chilenos, quando negociam suas terras, ou deixam sua religião, ou não lutam como o fazem os Mapuche de outras terras do sul, ou como o fizeram seus antepassados.

No conjunto dos fatos, a perda do ritual de *ngillatun* (ritual de preces) é também uma consequência das tragédias nas comunidades reassentadas: “antes tão bem que fazíamos o *ngillatun*, nesse ano não fizemos nada...” (Rosalía da Comunidade de Ralco Lepoy).

A perda da territorialidade e do controle cosmopolítico é, no sentido amplo, a causa das mortes em Ayin Mapu. Muito pouco é dito em relação à participação no processo dos agentes das instituições estatais (posto de saúde, escolas, município). Essas instituições em Ayin Mapu e nas comunidades ancestrais são vistas como “coisas dos *wingkas*” (não-mapuche) e são rejeitadas diretamente. O foco para

construir a nova territorialidade é depositado no que é dito e feito pela autoridade da *machi*, que fornece possibilidades para restabelecer um novo equilíbrio na comunidade.

De acordo com o narrado pelas pessoas em Ayin Mapu, a *machi* (xamã) fez um diagnóstico do que estava acontecendo através do *pelontun* (cair no transe), fez com que os Pewenche do novo local coletassem as ervas com as quais ela preparou remédio para a comunidade. O remédio foi oferecido a todas as pessoas Pewenche que se juntaram para fazer um ritual de *pentukun*³⁷ (cumprimento protocolar). No encontro, a *machi* falou sobre o que a comunidade tinha que fazer para melhorar a situação em Ayin Mapu, deu-lhes uma mensagem que os orientou a reconstruir a territorialidade perdida, para se reapropriar dessas terras, porque já foram Pewenche anteriormente, e como isso depende da organização coletiva para a ação ritual.

³⁷ *Pentukun* ou *pentukugun* corresponde ao cumprimento protocolar e mínimo de caráter informativo e descritivo entre duas pessoas que se encontram, mas também corresponde a um evento comunitário quando se recebem visitas. Tem um caráter mais ritual, um encontro amplo. A comunidade é reunida e as pessoas apresentam-se frente à visita, começando pelas autoridades, dando as boas-vindas, informando a sua origem familiar e dando conta da situação e estado de saúde pessoal, familiar, e comunitária. Informa-se e analisam-se aspetos da história recente e faz-se referência aos conselhos dos antepassados que são considerados relevantes e de interesse público. Trocam-se perguntas e traçam-se as diretrizes do encontro (o que se vai acontecer no encontro e como). Há momentos de oração, trocas de alimento e remédios com elementos do *ngillatun* (ritual de preces). Pode ter objetivos amplos (encontro, socialização), ou específicos (abordar uma problemática).

2.6 Refletindo o sobre as mortes: A dimensão subjuntiva da experiência individual-social e uma compreensão cosmopolítica

[...] A estratégia narrativa é uma forma mediante a qual a experiência é representada e relatada; em que os acontecimentos são apresentados em uma ordem significativa e coerente, em que as atividades e acontecimentos são descritos junto às experiências associadas a elas e a significação que aporta sentido para as pessoas [...]. Mas a experiência excede sempre e, com muito, a sua descrição ou narrativização [...] (Good, 2003 [1994]: 255, tradução nossa).

As cinco narrativas singulares e a narrativa coletiva de Ayin Mapu apresentadas acima são densas e profundas, contêm múltiplos fios que ligam uma narrativa com a outra e também fios que tem seu próprio curso, um trajeto indefinido, aberto, e refletem o caráter subjuntivo da experiência à que se refere Byron Good na citação acima. Cada um dos falantes abre uma dimensão distinta, aprofunda no que lhe faz sentido, o que emerge no momento em que evoca, e deixa passar coisas que para outros (como eu) podem ser ou parecer relevantes.

A subjuntivização da experiência nas falas se refere àquela linguagem cheia de ambiguidade, como uma tentativa de dar conta da experiência, que por seu caráter multissensorial, é inefável. Na linguagem, o modo indicativo aclara, define com exatidão, portanto, fecha possibilidades através da suposição de certezas. O modo subjuntivo, no entanto, é indeterminado, ambíguo, impreciso, abre janelas de sentidos, expressa desejos, incertezas. É a linguagem das possibilidades (Good, 2003 [1994]). Alguns exemplos dessa subjuntivização nas narrativas das pessoas Pewenche são:

[...] não sei por que meu filho fez isso, eu acho que são coisas do diabo, fizeram-lhe alguma coisa [...] uns dias antes ele tinha dor de cabeça e sangrou muito pela nariz [...] (mãe de Raúl da comunidade de Callaqui).

[...] não sei, acho que a gente esta muito mal [...] pode ser por isso que estão entrando o mal aqui [...] A gente não sabe por que ele tem feito isso ou se já tinha planejado? [...] (cunhada de Miguel da comunidade de Cauñicú).

[...] alguns se enforcaram, três pessoas se envenenaram, outros morreram de repente, eu pensava ‘por que isso está acontecendo aqui?! [...]’ (Celso de Ayin Mapu).

As narrativas dão conta de um processo em desenvolvimento, que ainda não tem um final, é uma linguagem “em procura”, é aberta. Portanto, a narrativa não é fixa, nem unívoca, a narrativa está “[...] explorando a indeterminação da realidade [...]” (Good, 2003:275)³⁸.

Num olhar amplo, a ideia do “mal” aparece como uma trama de fundo, perpassando todas as narrativas, mas é sempre jogada como um fato possível, nunca final nem fechado. Está sempre dito no modo subjuntivo da linguagem, onde são reiterativas as expressões: “não sei”, “deve ser um mal”; “o que esta acontecendo conosco?”; “por que ele/ela fez isso?”. O mal é claramente relacionado com o não cumprimento de deveres normativos de sociabilidade e obrigações rituais: O que se fez ou não se fez da forma correta está ligado inextricavelmente à concepção de mundo dos Mapuche e são as forças externas que geram o desequilíbrio. E nada se fixa nem é dado.

O “mal”, ao mesmo tempo em que fixa provisoriamente um sentido para as mortes, fuge das certezas, é um drama que não se resolve, portanto fica indeterminado.

Em todas as situações, as pessoas parecem estar cumprindo suas obrigações como Pewenche, como tantas vezes salientou Ana Treca da comunidade de Callaqui: “Falantes de sua língua”, “respeitosos dos rituais”, “um deles com um papel importante no ritual tradicional”, “a moça sempre respeitosa de seus familiares, trabalhadora da terra, entrava no *ngillatun*”. Três deles tinham uma visibilidade pública em suas comunidades, uma valoração coletiva de suas pessoas que foi salientada pelos papéis que atuavam: como dirigente no caso de Miguel; como ajudante na organização do *ngillatun* (ritual de preces), no caso de Jaime; e como *ñankañ* (ajudante espiritual) do *ngillatun*, no caso de Raúl. No caso de Juana, a mãe relata que ela tinha vontade de sair do drama pessoal em que vivia. No caso de Marco, também parece que, depois de várias tentativas, o mal teria conseguido o objetivo de fazer com que ele tirasse sua própria vida.

O que envolve todas as narrativas é o que referiram muitas pessoas com as quais compartilhei: “morreram os nossos, os que lutam

³⁸ Byron Good aclara que para seu trabalho se inspirou na corrente da antropologia fenomenológica (2003:254), e toma o uso que Jerome Bruner (1986) e Victor Turner (1994) (Ibidem: 277) dão ao modo subjuntivo para abordar as narrativas da experiência e a análise ritual, respectivamente.

de nosso lado”. O que é o que fez com que eles se suicidassem? Como operou neles o “mal” que lhes fizeram? O “mal” foi feito por alguém? Ou ele está em algum lugar do ambiente e o pegaram?. O “mal” feito ou pegado é uma resposta possível, operando através de possuir a vontade deles de se matar por sua própria mão. O que todas as narrativas refletem é a ideia de uma vontade possuída, uma força que trai o imperativo da vida dos Pewenche, o desejo de viver que eles e elas projetavam nas comunidades.

Porém, pode ser possível a compreensão de que o drama social, as transgressões coletivas, foram encarnadas nas pessoas que pareciam vulneráveis de pegar o “mal”? São perguntas sem respostas, ainda, nas narrativas dos familiares deles.

Na narrativa da morte de Juana, as questões pessoais, ou o “drama familiar” é jogado também com um fator precipitante da morte, junto com a ideia do câncer. A questão da família, a tentativa dela de pedir ajuda a sua mãe, são sinais de que ela estava procurando sair da casa do marido, mas a questão do “mal” parece ser mais abrangente para todas as pessoas que refletem sobre a morte dela. Embora sejam recorrentes os questionamentos da mãe e da tia do “por que ela fez isso?”, “não sei por que ela fez isso!”, “não sei o que está acontecendo na comunidade!”, como tantas vezes repetiu Ana, a tia de Juana e Raúl, da Comunidade de Callaqui. As perguntas deixam aberta a leitura para outras possibilidades. Não negam totalmente o espaço do individual, mas em todas as mortes a agência individual aparece eclipsada pela agência das forças mais poderosas a que se submete o ser humano. A despeito dessa narrativa mestra, a compreensão de cada uma das narrativas se funde em um tecido, onde muitos fios ficam soltos.

O caso de Marco é parecido com o de Juana. “Ele tinha tentado morrer antes”, disse o primo dele, mas na narrativa do primo, Marco é quem aparece mais “deprimido”, nas palavras do próprio primo, no sentido da gnosiologia psiquiátrica.

Porém, a partir da morte dos jovens se abre uma reflexão comunitária, a compreensão do pai de Marco é aplicável à morte de Juana. Indiretamente, as duas mortes refletem uma transgressão dos processos de desenvolvimento dos jovens como pessoa Pewenche, pelo fato de serem obrigados a frequentar a escola.

Segundo o pai de Marco, a escola interrompe o curso desejado culturalmente nas etapas da vida de uma pessoa. Porque as crianças e os jovens escolarizados perdem de viver em plenitude o transe que é manifestado depois dos oito anos e que deve ser vigiado e até provocado

pelos avôs via ritual, baseado na ingestão de ervas, caso a criança não o tenha espontaneamente.

O fato social se espelha no individual. É o que reflete a incerteza na pergunta: o “que é o que está acontecendo aqui no Alto Bío Bío?” Parece que todas as alternativas dadas são possíveis e não excludentes.

Na morte de Raúl, a narrativa do drama pessoal fica eclipsada porque ocupa um lugar mínimo nas falas da família. Na narrativa, a figura do Raúl fazia parte do corpo comunitário, social, sua individualidade é o plano de fundo sob uma figura social, o ator aparece diluído no corpo da família, no corpo da comunidade. Ele e suas memórias pertencem a um tipo de família Pewenche muito ritualista, geração após geração, o que permite que todos os familiares dele concordassem que sua morte foi precipitada por um “mal”. Embora as circunstâncias em que ele pegou o “mal” não estejam esclarecidas. Ele o pode ter “pegado” na comida que alguém lhe deu no último *naguillatun* em que ele participou. A relação da morte dele com a de Juana não é feita diretamente. As lembranças do irmão sobre ele ter enterrado uma faca na terra, no último *ngillatun* em que ele esteve, aparecem como um gesto que é lido como uma advertência de “vou morrer”, mas que só é lida como uma expressão do “mal” na retrospectiva.

Em nenhuma das situações apresentadas é decifrada claramente a procedência do “mal”, embora eu tenha perguntado “quem pode ter feito o mal?”, não obtive resposta. A linguagem subjuntiva persiste o tempo todo, aberta às respostas múltiplas.

No conjunto, chama a atenção o modo de morrer - o enforcamento em um espaço aberto (à exceção de Juana que se enforcou dentro de casa³⁹). Aparece na maioria das situações e reflete a forma geral dos “suicídios”, que são estatisticamente significativas no Chile, de acordo com os dados publicados pela *Policía de Investigaciones de Chile*⁴⁰ (PDI) (Saavedra, 2009), e que foi relatado em relação às outras mortes pela própria mão acontecidas no Alto Bío Bío.

As narrativas parecem ajudar a família a continuar na procura de respostas e também a dar sentido às mortes tão inesperadas. Permite

³⁹ Questão que não foi aclarada ainda, segundo os familiares de Juana. Ana Treca de Callaqui me falou sobre outras pessoas, pelo menos mais quatro, que morreram pela própria mão nos últimos dez anos, e a maioria responde ao mesmo padrão, morte por enforcamento e ao ar livre.

⁴⁰ O dado tem sido muito difícil de pesquisar, em geral os dados estatísticos oficiais não detalham a forma em que as pessoas morrem. E ainda não se tem os dados desagregados por região: “[...] Foi determinado que de 10 casos consumados, oito afetam homens e apenas dois as mulheres. Mas estes últimos apresentam um maior número de tentativas. O enforcamento é a forma mais comum de suicídio [...]” (Saavedra, 2009).

organizar a experiência da perda, a sua aceitação e os movimentos na procura de respostas através do que as *machi*, ou xamãs, podem fazer. Também, projeta para o futuro a possibilidade de reverter a situação, fortalecer as comunidades politicamente pela via ritual e evitar mais perdas nas comunidades do Alto Bío Bío.

As mortes parecem apontar para uma reivindicação de um coletivo cosmopolítico, na sociabilidade dos não-humanos, como são os espíritos e as forças da terra que agem no conjunto do cosmos Mapuche. Portanto, a reivindicação política é a visibilização desse cosmos integrado pelos humanos e não-humanos através do agir dos *kalku* (espíritos do mal), os *ngeñ* (espíritos que são os donos ou protetores de tudo quanto existe nesta dimensão da vida na terra) e outros espíritos nomeados por eles. Esses espíritos ou forças lhes enviam mensagens e sinais através de sonhos e dos transe xamânicos. As mensagens têm a ver com a luta pelo território e pela defesa da cosmovisão Mapuche, enquanto um caminho para evitar as mortes e os infortúnios que os Mapuche Pewenche vivem no presente.

A integração cosmopolítica está no sentido que Bruno Latour⁴¹ se refere e que, aplicado no caso dos Pewenche, requer repensar a agência integrada dos humanos e não-humanos no devir das comunidades do Alto Bío Bío.

A ideia que essas mortes falam e que algo dessas falas está nas narrativas das pessoas Pewenche é uma questão refletida aqui, uma questão que deve ir além da leitura feita desde as instituições de saúde, por exemplo. A análise que faz Gayatri Spivak sobre o suicídio de uma jovem indiana em seu texto, “Pode falar o subalterno?”, coloca questões que iluminam a discussão, porque na morte de uma jovem indiana se levantou uma hipótese que foi baseada nos estereótipos da “cultura indiana”. As narrativas dessa morte foram uma reificação da imagem do que é ser mulher indiana (uma subalterna), que não podia falar por si mesma, nem através de outras mulheres indianas, também subalternas, e que, numa releitura do fenômeno, pode reescrever o texto social suposto (Spivak 2003:361). Até agora os Mapuche Pewenche não têm tido um espaço para falar sobre as mortes pela própria mão em sua situação colonial dentro da estrutura social chilena. O discurso em geral “aponta

⁴¹ “Cosmopolítica: Esta é uma antiga palavra que utilizavam os estoicos para expressar a ausência de vínculos com qualquer cidade concreta e o estabelecimento de laços com a humanidade em geral. O conceito adquiriu um significado mais profundo ao ser utilizado por Isabelle Stengers para indicar a nova política, que já não cabe no âmbito da solução moderna da natureza e a sociedade. Estamos agora ante uma política e um cosmos diferentes” (Latour, 2001:363, tradução nossa).

para o silenciamento estrutural do subalterno dentro da narrativa histórica capitalista” (Spivak 2003:297). As repostas à pergunta de se pode falar o subalterno (Pewenche silenciado nas políticas públicas) pode abrir uma análise alternativa das relações entre os discursos do ocidente e os discursos não ocidentais, uma possibilidade de deslocar ou reverter o interesse do ocidente em manter um sujeito monolítico (Spivak, 2003).

As mortes por suicídio dos Pewenche, tal como a morte da indiana descrita por Spivak, têm múltiplas causas ou efeitos, falam, dizem algo que não pode ser representado só como um suicídio no sentido ocidental, é um ato polissêmico e complexo, “a produção teórica é também uma prática; a oposição entre teoria “pura” abstrata e prática “aplicada” concreta é demasiado fácil e rápida” (Spivak 2003:308).

Nesse sentido a proposta aqui é também um exercício crítico de olhar para uma perspectiva do suicídio que o aborde através dos itinerários e das narrativas dos próprios sujeitos da cena, as pessoas Mapuche Pewenche em sua heterogeneidade, e não como um suposto sujeito individual ocidental, ou um sujeito “indígena” monolítico.

2.7 Algumas conexões com os suicídios indígenas no Brasil

No Brasil a situação dos registros das mortes por suicídio indígena não parece ser tão diferente da chilena. Os estudos estão dispersos e ficam invisíveis em outras causas externas de morte, ou se limitam aos campos disciplinares da epidemiologia ou das ciências humanas, que pouco dialogam entre si (Souza, 2009; Morgado, 1991; Erthal, 2001), “tratando-se de um daqueles objetos rebeldes aos limites disciplinares [...]” (Souza, 2009: 2). No artigo de Morgado (1991), o autor apresenta o que seria uma epidemia de suicídios entre os jovens Guarani-Kaiowá. Em um período de duas semanas, suicidaram-se seis jovens. Entre os anos de 1987 e 1991, foram registrados 52 suicídios. O autor aponta que as tentativas de explicação mais fáceis e comuns são insuficientes e cegas, pois apontam para o que ele chama de “pseudo-causas” como o alcoolismo, a religião, a desagregação familiar, etc. (Morgado, 1991:587).

É interessante salientar que, nesse texto, a análise que o autor fez dos suicídios problematiza o reducionismo da explicação causal, e aponta para uma compreensão sócio-histórica que ele chama de:

[...] hipótese do recuo impossível, caracterizada pela ocorrência simultânea de dois tipos de sujeição máxima da pessoa: 1) Total esgotamento de opção para recuar ou mudar sem nenhuma possibilidade de território para os indígenas [...] 2) Degradação extrema de condições universais de dignidade do ser humano, que independe da pessoa ser um indígena ou não; liquidar o patrimônio material e cultural [...] (Morgado, 1991:592).

O autor adverte que essa tendência generalizada para procurar as pseudo-causas dos suicídios são “pré-julgamentos do senso comum e de amplificação pelos mass media” (Morgado 1991:591), pois limitam o entendimento antropológico. O ponto em comum com as compreensões das mortes dos Mapuche Pewenche é que se têm recorrido apenas ao que Morgado chamou de “pseudo-causas”. A hipótese do recuo impossível é interessante e plausível.

O tema é delicado e precisa ser pesquisado por diferentes ângulos. Tanto a dimensão epidemiológica quanto a antropológica são fundamentais para dimensionar a complexidade do tema. Nesse sentido, a pesquisa de Maximiliano Ponte de Souza, com o tema “Suicídio Indígena no estado do Amazonas: uma abordagem interdisciplinar”

(Souza, 2009) tem um alcance promissor no sentido de integrar a dimensão quantitativa e qualitativa no estudo do fenômeno dos suicídios. Trata-se de uma proposta cujos resultados serão paradigmáticos para o desenvolvimento de iniciativas de estudo a partir de diversos campos disciplinares no futuro, algo que ainda falta nas pesquisas do Chile.

Uma discussão interessante, pela importante contribuição para a pesquisa proposta aqui, é feita por Souza e Santos sobre o suicídio e morte ritual entre os Suruwaha (Souza e Santos, 2009). Os autores vão problematizar o termo “suicídio” no contexto das mortes rituais entre o povo Suruwaha da Amazônia. Destacam que “o olhar eurocêntrico construiu a imagem genérica do ‘índio’ [...]” (Ibidem:11), uma imagem que foi adaptada às visões do mundo ocidental europeu, bastante fértil para problematizar o que está por trás dos atos “suicidas” de um povo que tinha uma prática contextualizada e que é reduzida a um campo individual. O texto adverte sobre os “riscos iminentes deste ‘olhar ocidentalizado’ em relação a uma prática indígena” (Ibidem). Sobretudo se esse olhar acarreta políticas intervencionistas que apontam para uma visão individual e que têm efeitos não dimensionados nas comunidades.

Na mesma linha de problematizar, desde um olhar antropológico, o estatuto fixado dos suicídios está o trabalho de Regina Erthal (2001) sobre os “suicídios” no povo Tikúna no Alto Solimões, um dos maiores povos indígenas do Brasil (Erthal, 2001:301). É um trabalho que tem muito em comum com a proposta desta dissertação. Ela vai além das pseudo-causas (desintegração social, aumento da violência, alcoolismo, etc.), para abordar os sentidos que as mortes têm para os Tikúna, a forma de estar no mundo perpassa o contexto histórico cultural de constantes mudanças e conflitos no interior dos grupos.

A autora consegue ampliar o foco e tece um diálogo necessário entre aspectos epidemiológicos, elementos históricos e cosmológicos dos Tikúna. Ela coloca o centro da análise na perspectiva dos atores, no interior de um grupo grande e diverso, em que cada um dos agentes sociais, opera desde “uma lógica cultural específica” (Erthal, 2001:300). Nesse contexto, ela releva que os modelos de compreensão das mortes por suicídio dos Tikúna fazem referência as concepções dos processos de saúde-doença. As doenças, mortes e infortúnios entre os Tikúna, igualmente que para os Pewenche, podem ser precipitados por causas naturais ou externas, que não são excludentes. Os males de causas externas são atribuídos também à transgressão de normas culturais, ou à manipulação de malefícios pela ação da feitiçaria desencadeada pela

inveja ou raiva de alguém, no caso de feitiço, as pessoas procuram a causa última (Erthal, 2001:301).

A analogia da análise dos Tikúna com a situação dos Mapuche Pewenche e sua concepção das mortes pela própria mão, é destacável. O trabalho de Regina Erthal estabelece algumas diretrizes para aprofundar na pesquisa com o povo Pewenche, embora o enfoque centrado em narrativas aqui seja ainda limitado em comparação à abrangente quantidade de atores sociais que Regina Erthal traz à mão em sua etnografia.

A análise de Erthal faz interligações entre o individual-social, as imbricações dessas duas dimensões estão num espectro ou contínuo de amplo dinamismo, salientando a agência dos atores da cena. As ações, numa dialética constante, estão influenciadas também por um contexto de globalização dos mercados e imposição das instituições do Estado. A presença das empresas seringueiras e a necessidade de procurar emprego por parte dos Tikúna geram mudanças e tensões no interior das comunidades, onde as tradicionais disputas faccionais encontram sua expressão na prática da feitiçaria, o que estaria por trás das mortes por “suicídio”.

CAPÍTULO 3. As narrativas institucionais e a saúde: as contribuições da abordagem antropológica do suicídio

Na perspectiva da abordagem antropológica da saúde e dos fenômenos de adoecimento e aflição é necessário problematizar o estatuto que os “suicídios” têm para as comunidades Pewenche em contraposição à visão biomédica, que reduz o fenômeno a uma dimensão principalmente individual. Neste sentido, a abordagem antropológica olha para a singularidade da experiência humana, inserida num campo de relações sociais. Esta perspectiva busca compreender como as pessoas constroem explicações e agem no mundo para dar sentido e explicar o fenômeno das mortes pela própria mão.

Para um entendimento amplo do fenômeno é necessário relativizar a visão da biomedicina em seu estatuto de um saber autorizado e “objetivo”. Fechar a compreensão dos “suicídios” Pewenche dentro de uma visão centrada sobre os processos biofisiológicos individuais demonstra sua tendência hegemônica, que subalterniza outros modelos e práticas de autoatenção e que estão em permanente, e relativa, relação com ela (Menéndez, 2003). Os aportes da antropologia situam a biomedicina como um modelo médico que é mais um dentro de um leque de saberes, visões e práticas que coexistem no

mundo. A antropologia da saúde aponta para problematização dos processos de saúde-doença a partir de uma visão diversa e dinâmica, um processo que deve ser situado em contextos sociais, culturais, políticos e econômicos específicos.

Nesse contexto, a antropologia permite problematizar a política da “prevenção das mortes por suicídio”, que no plano local acontece no município do Alto Bio Bío, concebida sob o suposto de que seriam as afecções mentais as causas das mortes “pela própria mão”, sem outra sustentação do que já é sabido na população geral, de que as pessoas se suicidam por distúrbios mentais de natureza diversa e possível de ser classificada com os instrumentos da gnosiologia psiquiátrica e a psicologia (Opasso, 2010; Nahuelpan e Varas, 2010).

A questão de fundo é o debate instalado por Luiz Fernando Duarte com questões epistemológicas, ao analisar a centralidade do paradigma ocidental que coloca o indivíduo no ponto médio, o corpo individual, como palco da experiência (biológico, isolado, ou o aparato psíquico, a mente), aparece como um reflexo da racionalidade científica ocidental ao naturalizar práticas que não problematizam a carga ideológica desse olhar homogeneizante. O autor propõe uma abordagem da pessoa, inserida em um campo de relações e que em sociedades distintas, se constroem pessoas diversas (Duarte, 1998).

Apontando no mesmo sentido, pesquisas recentes (Maluf e Tornquist, 2010) fornecem reflexões importantes para dialogar com o campo da chamada “saúde mental” a partir da antropologia. Em seu artigo, Sônia Maluf (2010:21), analisa uma realidade crescente no Brasil, significativa para pensar também na realidade do Chile, do fenômeno da medicalização no campo da saúde mental. Por meio de um olhar crítico, mostra como a prática da medicalização e da medicamentação reduzem a complexidade do drama da vida e a aflição ao corpo biológico, especialmente entre as mulheres de todas as camadas sociais, com ênfase nas camadas mais pobres. É um fenômeno novo em crescente expansão.

Maluf (2010:26) assinala que os estudos na antropologia têm se caracterizado pela abordagem a partir de dois paradigmas, para estudar os processos de saúde-doença ou aflição: o paradigma “dos nervos”, atribuído às camadas populares como reflexo de uma concepção holística e relacional da pessoa (Maluf, 2010:26) em oposição ao paradigma psicológico (mais próprio das camadas médias), que reduz a experiência a uma visão individualista e que impera na política pública hoje. A linguagem do paradigma biomédico se impõe, suplantado o enfoque “dos nervos”. Já o “paradigma psi” (Ibid.p27) se transforma em

uma linguagem comum que cristaliza e racionaliza o discurso da subjetividade. A autora analisa e problematiza os sentidos que as categorias médicas carregam, desde o prisma das experiências sociais, como um olhar que tem sido obviado pelas políticas públicas e as demandas das ONGs que apontam para um modelo fiscalista-biomédico, ao amparar-se na expansão da medicalização e medicamentação [junto com os diagnósticos psiquiátricos] dos processos de aflição (Maluf 2010:43).

A proposta da reflexão de Maluf é apontar para um modelo crítico que a autora chama de dimensão sociológica (Ibid.p.44) da aflição na pessoa, quebrando a dicotomia biomédica, e deslocando seu olhar para uma compreensão mais integral da experiência do adoecimento ou aflição, pondo ênfase na experiência social cotidiana expressa nas narrativas das mulheres, que vão além da dimensão física do corpo incluindo dimensões sociais, histórico - políticas dos processos de aflição (Ibidem).

Um texto a salientar, porque integra as reflexões da Antropologia em diálogo com a biomedicina, é a tese doutoral de Rita Heck (2000). Nesse trabalho ela vai problematizar as concepções que:

[...] reproduzem filosofias absolutas e valores próprios, seguindo os princípios de individualização presentes no modelo biomédico, no qual apenas os aspetos objetivos dos suicídios são pontuados, sugerindo com isso uma completa sujeição terapêutica, tanto medicamentosa [...] (Heck, 2000:42)

Na perspectiva biomédica, a vida humana não passa de uma sociabilidade controlada e o indivíduo é um mero objeto que a natureza domina e comanda. Com isso, se encobre uma política de sujeição que distingue o “são” do “não são”, numa perspectiva simplista que remete ao comportamento desviante apenas para a patologia [...] (Heck, 2000:42).

O estudo de Heck aponta para uma concepção do “suicídio” como um conceito aberto que tem diversos significados em distintas culturas. Assim, a ideia da cultura como um modelo “de” e “para” a realidade, parafraseando a Clifford Geertz (2003 [1973]), fornece os significados, os sentidos e os valores para que os seres humanos atuem no mundo e ao mesmo tempo o construam. Assim, permite um olhar centrado no ator que vive inserido em um campo de relações, o que

teoricamente fornece os eixos para perceber e compreender outros significados com o ato do suicídio (Heck, 2000: 67).

Os Pewenche, igual que outros povos indígenas, têm suas próprias formas de entender e atuar nos processos de vida-morte, saúde-doença, ancoradas em uma cosmovisão singular, onde a vida humana esta em constante relação de troca e negociação como outras entidades naturais e sobrenaturais. Portanto, os processos de ser pessoa ou *che* respondem a essa particularidade, desde onde emergem categorias próprias do que é a morte. E a morte “pela própria mão”, ou *kisulagümüwün* (matar-se sozinho), deve ser avaliada e considerada na hora de pensar as biopolíticas no contexto Pewenche.

Nas tentativas de acessar as narrativas institucionais⁴², de início percebi uma resistência a dar informação para “pessoas de fora”, por parte dos centros que dependem do município. Era um risco que me pareceu evitarem enfrentar no contexto das eleições municipais. Só consegui conversar com duas pessoas da rede de saúde: uma psicóloga que coordena uma equipe de saúde mental do Hospital de Santa Bárbara e um facilitador intercultural da mesma equipe.

As tentativas em outras redes, educação e saúde no município do Alto Bío Bío, foram impossíveis⁴³. Isso também comunica algo, uma omissão, uma tensão no interior do município que se projetava na comunidade. Ouvi dizer de muitas pessoas que o prefeito teve uma gestão ruim, que ele não respeitava os Pewenche, e esse prefeito era candidato à reeleição. A campanha foi intensa, com visitas porta a porta e muita publicidade.

A psicóloga coordenadora da equipe psicossocial do Hospital de Santa Bárbara, onde são derivadas todas as emergências médicas de três comunas, incluindo o município de Alto Bío Bío, informou que a equipe do hospital é formada por três psicólogos, dois trabalhadores sociais, dois técnicos em trabalho social e dois facilitadores interculturais. Ela

⁴² No Chile, os serviços públicos de saúde e de educação podem depender administrativamente de duas instâncias - das secretarias provinciais e dos municípios locais, embora todos dependam tecnicamente das secretarias provinciais. Os centros que dependem dos municípios estão mais expostos às mudanças (de pessoal) e às ênfases nas orientações técnicas, dependendo do enfoque da administração municipal, pois acontece que cada novo prefeito organiza os serviços com o pessoal que está mais de acordo com a sua tendência política. No caso do Hospital de Santa Bárbara, este depende administrativamente da secretária de saúde, enquanto todos os outros serviços dependem do município.

⁴³ Segundo o informado pelas pessoas das comunidades, o psicólogo do Centro de Saúde Familiar de Ralco, estava entre as pessoas que apoiavam a reeleição e apesar da insistência de minha parte, não consegui uma conversação com ele. Combinamos duas datas para o encontro, mas ele sempre as cancelou.

salienta a importância dos facilitadores interculturais, papel que é desempenhado por um homem e uma mulher que fazem de intermediadores entre a biomedicina e a cultura Mapuche, os dois são Pewenche. O homem é da comunidade de Butalelbun, falante de *mapudungun* (língua da terra), e a facilitadora é da Comunidade de Malla Malla e não fala a língua Mapuche. Assinalou que têm chegado vários casos de hospitalização por tentativas de suicídio de Pewenche oriundos de diversas comunidades do Alto Bío Bío.

Relata que no ano de 2007 houve um aumento alarmante de mortes por suicídios consumados ou por tentativas de suicídio⁴⁴ e violência em geral. E que quando aconteceram as mortes e episódios de violência em Ayin Mapu, no ano de 2007, a equipe do hospital é que fez visitas e intervenções nas comunidades Pewenche, não os postos de saúde mais próximos ao território, como deveria ser, de acordo com as orientações técnicas: “como eles não fizeram nada, a gente começou a chegar aqui e nos pedir ajuda”.

A profissional reconhece que a equipe psicossocial do Hospital não tem as competências para abordar o tema, por isso estão se formando em saúde indígena. Eles compraram serviços de capacitação com um *machi* da cidade de Temuco, ele viaja para lhes falar de cosmovisão e medicina Mapuche em sua qualidade de professor e difusor da cosmovisão Mapuche, em uma tentativa de compreender esse mundo diferente dos Pewenche, que não aderem aos tratamentos, por suas psicoses apresentarem características próprias, diferentes da população em geral não Pewenche, como por exemplo, nos conteúdos alucinatórios. Para eles compreenderem esses códigos culturais, as capacitações são uma forma de traduzir o outro, de orientar as estratégias de saúde para um agir mais eficiente e efetivo.

A psicóloga assinala que dentro dos objetivos principais que a equipe tem em relação à capacitação com o *machi* está compreender a cosmovisão, para desenvolver ferramentas de abordagem de quadros de saúde mental complexos nos Pewenche:

[...] agora estamos mais num tema de cosmovisão, como mais delimitado ao tema de saúde- enfermidade, e olhando do ponto de vista ocidental as enfermidades [...] Os que mais nos complicam são os quadros mais repetitivos aqui, os típicos [...] álcool, violência intrafamiliar, depressão, tentativas de suicídios [...]

⁴⁴ Pedi-lhe as estatísticas, mas ela informou que não têm estatísticas organizadas, que começaram a ordenar e diferenciar por território no ano de 2012.

(psicóloga coordenadora da equipe psicossocial do Hospital de Santa Bárbara).

A psicóloga assinala que o trabalho da equipe tem focalizado na identificação de sinais das doenças mais “culturais”. Para isso, eles têm desenhado um protocolo para encaminhar à *machi* (xamã) sob os critérios definidos pela equipe, com a participação dos facilitadores interculturais⁴⁵. O protocolo é feito baseado no resultado da aplicação de um questionário que indaga critérios culturais para definir quem poderia ser enviado a uma *machi* (xamã). Critérios como o sobrenome, local de residência, se são ou não falantes da língua Mapuche, tipo de habitação, isolamento e religião entre outros, são avaliados pela equipe que define quem precisa de atenção do *machi*. O questionário tem quatro páginas e é inspirado num questionário de caracterização social. A ideia da equipe, segundo a psicóloga, é ter um cadastro prévio das pessoas Pewenche e arquivá-lo no prontuário médico, assim pode estar acessível a todos os profissionais.

Ela não questiona o instrumento na perspectiva da pertinência dos critérios, que respondem a questões mais próprias de um purismo racial/cultural, obsoleto e limitado.

No Hospital, as pessoas chegam para receber atenção ambulatoria e hospitalização. Em reuniões da equipe se debatem os casos e a decisão sobre o encaminhamento à *machi* se faz em conjunto com o psiquiatra, que viaja uma vez por mês para se reunir com a equipe psicossocial. No caso de hospitalização, são visitados diariamente pelos facilitadores, especialmente pelo homem que é falante de *mapudungun* (língua Mapuche).

A racionalidade da política de prevenção das mortes por suicídio no Alto Bío Bío, instalada pelas equipes de saúde, visa ativar dispositivos de controle para o diagnóstico e tratamento precoce das

⁴⁵ No contexto de uma série de estratégias para conter o conflito Mapuche, a partir de 1992, o Estado começa a implementação de uma política de interculturalidade, financiado com empréstimo do Banco Mundial através do BID (Banco Interamericano do Desenvolvimento). Em saúde se cria o programa de Saúde e povos indígenas ou Programa de Saúde Intercultural. O programa tem o objetivo de promover o conhecimento, o respeito e a complementaridade entre os sistemas de saúde oficial biomédico e a medicina indígena. Uma das ações estratégicas desta política é a criação da figura dos facilitadores interculturais, que se integram gradualmente nos diversos serviços de saúde, e cujo papel nasceu como uma ponte que orienta o “paciente” Mapuche e também a equipe biomédica. Com diversos matizes, o papel é compreendido como tradutor cultural.

doenças mentais. O dispositivo entra em função acionando um alerta sobre sintomas que são codificados em um nível de registro que só faz sentido para a biomedicina. O pesquisado em campo tem demonstrado que os dispositivos são ações protocolizadas pelas equipes que estabelecem um fluxo de derivação para os especialistas em saúde mental, no caso de que uma pessoa apresente “sintomas determinados” de doença mental tais como: ouvir vozes, ideias de morte, alteração do apetite, falas com conteúdo extravagante ou alucinatório etc.⁴⁶ Essa prática é um agir do Estado sobre Outro sem o Outro, é própria de uma racionalidade do poder soberano que decide unilateralmente sobre os corpos-mentes dos outros (Foucault, 2011).

Na conversação com o facilitador intercultural, Bernardo⁴⁷, no escritório dele, no Hospital de Santa Bárbara, a partir de um olhar crítico, ele atribui as mortes aos desequilíbrios provocados pela atuação de três instituições da colonização que só tem como único escopo a *chilenização* dos Pewenche: evangelização, imposição da educação formal dos chilenos e a imposição de um sistema de saúde muito diferente aos conceitos de saúde-doença dos Pewenche. Afirma que seu trabalho consiste em enfrentar o desafio de ajudar aos Pewenche no interior do hospital, para se comunicar e conseguir o que procuram, e dar orientações à equipe médica para fazer os procedimentos com pertinência, ou que eles sejam o menos invasivos possíveis. Aponta que seus conhecimentos foram herdados por seu pai, mãe, e seus avós. Salienta que tem sido muito difícil para ele se inserir na instituição, compreender e aceitar uma hierarquia tão rígida.

[...] nossos filhos são obrigados a nascer nos hospitais, [...] as mães são obrigadas a sair aos cinco meses de gravidez das suas comunidades, ao nascer em um contexto não próprio, com outra alimentação, porque as mulheres grávidas são obrigadas a descer da Cordilheira e esperar o parto na casa do nascimento que é chamada “*Hogar Intercultural*”, a criança já vem mal nutrida [a

⁴⁶ De acordo com informação fornecida pela psicóloga coordenadora da equipe de atendimento psicossocial do Hospital de Santa Bárbara.

⁴⁷ Desde o começo da conversação, ele indaga quem sou eu e o que pretendo com minha pesquisa. Fez perguntas para saber minha posição e quanto eu conhecia o mundo Pewenche. Aos poucos ele começa a me falar usando palavras Pewenche que eu compreendia, e me chama de *lamgen* (irmã). Contou-me que foi criado na comunidade de Butalelbun e mora lá, participa dos rituais e está envolvido na defesa do território, só viaja a Santa Bárbara para trabalhar no Hospital, há quase um ano. Portanto, seu relato, embora no contexto do papel institucional, é uma narrativa Pewenche ligada às narrativas individuais e coletivas apresentadas acima, neste texto.

mãe] senão sai da comunidade chegam os cavaleiros de verde [pela polícia] é por isso que as mulheres não querem ter filhos, há uma rejeição das mulheres indígenas à gravidez, elas não querem porque eles manipulam todo [...] (Bernardo, da Comunidade de Butalelbun e facilitador intercultural do Hospital de Santa Bárbara).

Os “suicídios” e outras mortes prematuras e acidentais são explicados por Bernardo como:

[...] em parte, acontecem porque as pessoas não recebem já uma formação do *che* [pessoa] Pewenche, pelo fato de assistir à escola eles perdem um processo que é chamado de transe, as crianças entre zero e oito anos estão em um transe, num outro estado de consciência, eles estão reconhecendo o mundo, explorando, ali não tem obrigações, devem brincar e não se deve maltratar, ao assistir à escola a criança perde esse direito Mapuche [...] até os treze e catorze anos eles não captam nada na escola, há um período em que eles têm que ser muito inquietos. Há um erro, os privam do direito de ver sua realidade, seu viver, seu *che* (pessoa) Pewenche. Aos dez anos sem ir para escola se tem um conhecimento intacto, o espaço do fogo [a cozinha] é o maior aprendizado. Eu sou filho de um *longko*, recebi essa educação nossa, cresci como um filho dos velhos, não são os nossos pais os que nos dão educação, tem que ser os mais velhos, os avós, os que criam aos netos [...] entre os oito e os doze anos as crianças tem que ter *perimontun* [ter uma visão], porque ele vai cair em um transe, viver o transe, eles veem seu *kupalme* [seu linhagem, conhece seu origem, sua força] e aos oito anos os deixam fazer as coisas a seu modo e só os observamos, se uma criança não tem esse espaço, se não cai nesse transe, os avós provocam o estado através do que se chama de *mollinche* [transe], que é dar remédio para provocar o estado com ervas, senão o têm, perdem a memória, os avós dão remédio para que a criança desenvolva seu *kupalme* [sua linhagem]. Nas escolas, nos hospitais, se perde esse espaço, a criança se afasta de si mesmo, ao não cair em ser *mollinche* [transe]. Muitos desses jovens, ao entrar na escola, ficam perdidos, porque muitos deles poderiam ter espírito de *machi* [xamã], que se não se desenvolver pode ficar doente, até morrer, isso os psicólogos não entendem. No mundo

Mapuche tem existido sempre o *mollil* [transe] que é como estar bêbado, mas sem álcool, são doses precisas, para que nossas crianças não tenham problemas, sempre são ervas, e quando não for possível para ele entrar nesse transe, as pessoas procuram esse estado de transe no álcool, muitos jovens e depois adultos são alcoólicos por isso, há um desequilíbrio, em Ayin Mapu as pessoas foram desterradas, foram retiradas de seu estado de transe, perderam a raiz, houve uma desvinculação com a forma de criança, e ficamos doentes, morremos, somos atingidos por forças negativas, é porque somos diferentes aos chilenos, isso não é compreendido nem aceitado ainda [...] dos oito aos doze anos, o espírito da pessoa ou *che* exige seu transe, si conseguirmos fazer o *mollin* para nossas crianças se acaba com o alcoolismo [...] (Bernardo, da Comunidade de Butalelbun e facilitador intercultural do Hospital de Santa Bárbara).

A narrativa do Bernardo contém vários elementos de análise interessantes que se alinhavam com as outras narrativas apresentadas neste texto. Ele aponta diretamente para o contexto cultural em que as mortes ocorrem, desde um “modelo etiológico Pewenche”⁴⁸, que pode ajudar a compreender e dar sentido as mortes no Alto Bío Bío e que, sem dúvida, pode ajudar na compreensão das mortes por parte das equipes de saúde.

As instituições são as facilitadoras das mortes, por precipitar a quebra na tradição das obrigações na educação Pewenche. Espaços como as escolas, os hospitais interrompem processos delicados do desenvolvimento do processo de ser pessoa ou *che* Pewenche, resultando nocivo para alcançar o *kiime felem* ou bem estar, no amplo sentido Mapuche Pewenche.

A preocupação pela atuação das instituições reforça o que foi dito por outras pessoas que falam neste texto, no sentido de que a escola aparece como um espaço que ameaça a saúde das crianças e jovens. A narrativa contém uma interpelação política que aponta para a defesa da educação Pewenche e dá conta de uma posição dentro do mundo Pewenche, com aqueles que tentam restituir formas de socialização

⁴⁸ Parafrazeando Regina Erthal quando se refere ao “[...] A conjunto de temas que são elaborados apenas através do modelo etiológico Tikúna [...] [negrito é nosso]” caráter culturalmente específico dos contextos culturais e históricos em que acontecem os suicídios (Erthal, 2001:308).

Pewenche, reivindicando o território com práticas culturais ameaçadas e apagadas pelas práticas institucionais do estado chileno.

O interessante é que ele trabalha no Hospital e vê quase impossível que a instituição mude. Ele procura um espaço para dialogar, mesmo ciente de sua posição de subalternidade. Nesse contexto, ele constata que é muito difícil que se deem as condições para que o diálogo simétrico aconteça. O que parece é que os agentes de saúde querem apreender o mundo Pewenche para traduzir ele e fazer mais eficientes as práticas biomédicas. Sua função no Hospital é desenvolvida com uma intenção política, ele se considera um ator que tenta mitigar os danos que a instituições de saúde fazem para as pessoas Pewenche. Ainda que no papel de “tradutor cultural” pareça impossível, no interstício da prática está a intenção de validar o conhecimento Mapuche, o sistema de saúde Mapuche e suas próprias categorias diagnósticas, principalmente problematizando a pretensão universalista e monolítica da biomedicina.

Duas cosmovisões e paradigmas explicativos se confrontam no discurso do facilitador e do da psicóloga. Ele parece estar em permanente tensão com a equipe, sua necessidade de trabalho e sua missão social com “minha gente”, como ele disse, são duas razões que o mantém lá. Ele valora o espaço que há agora para tentar trabalhar respeitando a cultura Mapuche, que isso em saúde é fundamental, mas que ainda falta muito para que as pessoas respeitem, reconheçam a medicina e a educação, e a forma de vida Pewenche. Entretanto, para ele, seu trabalho é também uma ação política⁴⁹, foi ele que contactou a *machi* para Ayin Mapu e conseguiu que uma prática da equipe incluía a possibilidade de encaminhamento para a *machi*. Ele fez as articulações com ela para receber os “pacientes” oriundos do Hospital, mas para ele, estas são coisas pequenas, ainda falta muito, o outro é uma tarefa dos próprios Pewenche de fazer valer o conhecimento.

Para a psicóloga, o papel dos facilitadores é fundamental enquanto mediadores culturais. Para ela, eles têm um papel de tradutores e não de agentes que representam outro sistema de saúde, desconhecendo as práticas de autoatenção dos Pewenche. Mas o

⁴⁹ Enquanto dirigente e herdeiro de um acúmulo de conhecimento ancestral, pelo fato de ter um *kupam* ou linhagem de autoridades Mapuche (seu pai *longko*, seu avô *longko*, seu bisavô *longko*), ele, no contexto institucional, assume um papel negociador, de mediador também, que são atuações próprias de autoridades Mapuche, mas sabendo que a posição dele no interior do Hospital é a de um empregado não profissional, em uma hierarquia estruturante das relações. Porém, ele fez as gestões para que as *machi* pudessem ir para Alto Bío Bío e para Ayin Mapu, desempenhando um papel chave na solicitude dos recursos para o veículo e outras ações que facilitaram a visitas das *machi*.

programa de saúde intercultural abre um processo em curso, que é interessante na medida em que se dão espaços de troca, negociação, e agência dos próprios Pewenche no sentido do itinerário terapêutico.

Sem dúvida que, na medida em que a equipe de saúde aumenta, sua presença nas comunidades vão aumentar os diagnósticos e a medicamentação da vida, no sentido exposto por Maluf & Tornquist (2010). A presença de atores como Bernardo, no entanto, fazem esse processo menos violento, com o poder desenvolvido nos pontos de fuga da instituição, práticas intersticiais onde se podem negociar saberes e expressar a agência dos próprios Pewenche através de suas práticas de reprodução biossocial.

REFLEXÕES FINAIS

Resulta evidente que as pessoas estão preocupadas com o aumento da morte súbita nos últimos dez anos, sejam acidentais ou “suicídios”, fato que levou as pessoas das comunidades de Alto Bío Bío a pedir ajuda as *machi* (xamãs), para tentar explicar, a partir da cosmovisão Mapuche Pewenche, o que está acontecendo, e receber dela uma orientação dos passos a seguir para evitar que isso continue ocorrendo.

Nas falas e narrativas, o contexto histórico passado e atual tem uma relação de imbricação com a forma em que se compreendem os fatos inseridos na cosmovisão Pewenche. As questões do território relevam a dimensão política das narrativas, e se orientam no sentido de dar conta das cobranças que os espíritos fazem das transgressões às obrigações culturais do *che* ou pessoa Mapuche Pewenche, provocando o desequilíbrio das forças. O equilíbrio só pode-se restabelecer através da luta para recuperar o território, e pela via de reterritorializar os locais novos, lembrando que eles já foram donos dessa terra antes.

As pessoas com as que se conviveu no trabalho de campo em geral aderem à cosmovisão mais *tradicional* da cultura Pewenche. Elas se identificam como Mapuche Pewenche e assinalam que sua religião é a Mapuche. Elas são falantes da sua língua, o *chedungun* (*Che*=gente; *dungun*= língua) ou *mapudungun* (*mapu*=terra), mas esta não é a realidade da maior parte das comunidades.

O drama social é posto em cena nas narrativas sobre as mortes, sempre relacionadas com as violentas mudanças geradas pela chegada da empresa de eletricidade, a perda das terras, com a consequente ameaça aos espaços rituais, a entrada das igrejas evangélicas e a maior presença do mundo *wingka*, ou da *chilenidade*, através das instituições,

são visibilizadas como detonantes das crises internas, dos desequilíbrios nas forças do cosmos Pewenche.

É claro que há múltiplas formas de ser Pewenche. O que aparece é uma viva tensão entre os Pewenche evangélicos, ou os “*awinkados*” (que negam sua identidade Pewenche, e se *chilenizam* mais rápido) e os Pewenche de “religião Pewenche”. A renúncia dos evangélicos à comunidade ancestral é paga por todos os Pewenche, como se os evangélicos tivessem caído numa amnésia e estivessem mais colonizados, pois esqueceram suas raízes, enquanto os outros Pewenche, de “religião Pewenche”, que querem manter a autonomia territorial, atualizando um conflito permanente dos Mapuche perante o que é considerado o invasor ou estrangeiro.

Todos os relatos de mortes pela própria mão expostos neste texto são de pessoas que tinham a “religião Pewenche”, falantes, defensores de alguma forma dos direitos do povo Pewenche. A compreensão dessas mortes abre e fecha com a questão das forças más, de algo que controla a vontade das pessoas, e que faz que sua vontade se dirija à autodestruição. Essa é a mensagem que fica, é a que é repetida como uma narrativa mestra, que fixa provisionalmente os sentidos nas falas das pessoas com as que se tem convivido no campo.

Para as pessoas diretamente afetadas pelas represas e que tiveram que sair de seu território a questão das mortes cobra uma dimensão múltipla que tem a ver com as represas, mas não só, nem principalmente. É a transgressão, a debilidade, o que prevalece assim como a tendência a esquecer dos legados dos antepassados.

Isso coloca o lócus de controle no interior da própria comunidade, da própria agência e reveste uma possibilidade de reinvenção através da re-territorialização, e de recriar o que é o ser Pewenche em um novo local, questão que não seria nova na história do povo Mapuche. Essa narrativa reposiciona os Pewenche, lhes devolve autonomia, também, em uma narrativa que abre horizontes de sentido e possibilidades para agir no futuro.

De acordo com o que se conclui desta aproximação etnográfica, não é tão diferente o se matar a si mesmo de matar a outra pessoa, que os dois atos dão conta do mesmo, do desequilíbrio nas forças naturais e sobrenaturais que fazem que as pessoas fiquem vulneráveis à doença e à morte, e que esses desequilíbrios têm relação com questões sociais, com desequilíbrios nas relações dos Pewenche com a terra e entre eles, e com outras forças sobrenaturais e, portanto, entre eles deve ser resolvida.

Aparece uma clara assimetria na relação entre os agentes de saúde da biomedicina e as pessoas Pewenche, com suas autoridades e

agentes de saúde. Por parte dos Pewenche, não há interesse em que agentes de saúde da biomedicina intervenham na prevenção das mortes, isso é uma questão a ser resolvida pelos próprios Pewenche, ou com o protagonismo deles.

Parece evidente que, para os Pewenche, a morte pela própria mão ou o suicídio não existe da mesma forma que é representada pelos agentes de saúde e para o senso comum do imaginário “ocidentalizado”. Embora apareça no interior da equipe psicossocial do Hospital a inquietude de conhecer mais sobre a cosmovisão Mapuche, as mortes pela própria mão são atribuídas a uma doença mental, que têm uma expressão cultural, (“a esquizofrenia dos Pewenche” não é igual a “esquizofrenia dos não-Pewenche”), que a maioria dos “casos” não foi tratada, não foi diagnosticada. E inclusive quando tratada ou diagnosticada, a adesão aos tratamentos está limitada pelas “questões culturais” que não são compreendidas, e que, segundo circula nas falas dos agentes de saúde da biomedicina, se supera com uma boa tradução cultural através da assessoria dos facilitadores interculturais.

Ainda que as causas não sejam claras nem unívocas, todas as mortes apontam para o desequilíbrio social e cosmológico e a questões de diversos níveis; não há uma resposta só. Assim predomina o elemento subjuntivizador da narrativa das experiências, que abre um horizonte de possíveis respostas e ações.

Embora não tenha estudado em profundidade a questão epidemiológica, o perfil mais qualitativo no imaginário aponta para a ideia de que são os homens os que mais se matam, enquanto foram as mulheres as que mais morreram por doenças súbitas, acidentes, ou foram assassinadas. Igual ao estudo dos Tikúna, de Regina Erthal, nos Pewenche prevalecem os “suicídios” por enforcamento, sendo o mais comum se pender de uma árvore ao ar livre. Jogar-se no rio é uma forma também frequente, seguido pelos envenenamentos com pesticidas, tanto de mulheres quanto de homens. Estas foram as formas relatadas até agora.

Algumas pessoas deram sinais, falaram da morte indiretamente antes de se suicidar, até se despedindo de alguma forma. As pessoas que já morreram pareciam responder a um destino não evitável, as próprias *machi* (xamã) que visitaram as comunidades falaram disso.

A concepção da vida-morte dos Pewenche facilitou falar abertamente do tema. Embora se matar não seja comum entre os Pewenche, é explicado num nível de resposta a uma desordem no equilíbrio das forças da natureza e da ordem cosmológica dos Pewenche.

Muitas pessoas atribuem o desequilíbrio à falta de *machi* (xamã) na área, mas em contrapartida, tratam-se das comunidades que mais realizam rituais. Como não tem *machi*, os rituais são liderados por outras autoridades tradicionais, como os *longko* de *ngillatun* (*longko*= cabeça, chefes) e outras pessoas que são respeitadas por sua sabedoria.

Uma questão que perpassa as narrativas é o efeito ameaçador da presença do aparato estatal através das escolas, dos serviços de saúde e do município, gerando um desconforto que é constantemente referido pelas pessoas das comunidades e que é percebido como uma imposição que precipita a quebra das práticas tradicionais, tendo relação direta com os infortúnios no interior das comunidades.

A escola como um dispositivo de controle, de disciplinamento no sentido foucaultiano, é uma ameaça permanente segundo a opinião das pessoas Pewenche, influenciando nos processos de saúde-doença das crianças e jovens das comunidades ao interromper processos de formação da pessoa, ou *che*, de acordo as práticas culturais próprias da cosmovisão Pewenche, favorecendo assim a violência e a vulnerabilidade que permite o sucumbir às forças malignas.

Isso é uma questão que aparece e que necessita de um olhar antropológico metuculoso. Constitui um ponto de inflexão que se desdobra das narrativas das mortes dos Mapuche Pewenche do Alto Bío Bío e que requer uma abordagem interdisciplinar, que possa problematizar as práticas dos dispositivos do aparato estatal Chileno, com o escopo de devolver a agência que entranham os saberes ancestrais que ainda estão vivos no Alto Bío Bío, embora ameaçados e em permanente conflito e mudança. Parafraseando o que diz Regina Erthal na sua pesquisa com os Tikúna do Alto Solimões, para entender as mortes pela própria mão dos Pewenche é preciso validar e trabalhar com as categorias nativas dos processos de vida-morte dos próprios povos indígenas (Erthal, 2001:304).

Claramente a questão da devolução das terras, o reconhecimento dos direitos ancestrais e uma política baseada no respeito pela autonomia territorial dos Mapuche Pewenche, constitui o fundo da problemática. A questão central não pode ser resolvida só através da adequação das políticas públicas que continua reproduzindo a situação colonial em que se encontra o povo Mapuche.

Para finalizar ou para abrir outra discussão que se projeta deste trabalho, acredito que um aporte da antropologia, neste sentido, aponta para um olhar desde a perspectiva socio-histórica dos processos, e também para perturbar os interstícios das instituições. A difusão dos trabalhos etnográficos pode instalar a inquietude sobre como os atores

de saúde e suas práticas jogam um papel que tem impactos, muitos deles negativos, na trama de relações que se constroem no interior das comunidades, talvez para mudar as práticas colonizadoras que se têm naturalizado (a escolarização obrigatória, as práticas dos serviços da biomedicina pensadas para uma população “ocidental” monolítica). O paradigma eurocêntrico ainda se multiplica nas instituições do Estado e há um horizonte enorme por traçar e percorrer. Muitas vezes lembro o que foi dito por um historiador Mapuche, Pablo Marimán: “não precisamos que nos deem uma mão, mas precisamos que tirem suas mãos de cima de nós”.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, G. **Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

ASOCIACIÓN ANTROPOLÓGICA AMERICANA. **Código de Ética**. Junho 1998. Disponível em:

<http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCQQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.colegioantropologos.cl%2Fweb%2Fimages%2Fstories%2Fcodigo_de_etica_def.doc&ei=LqidT8GuBYSw8AS8-dXnDg&usg=AFQjCNE1bUKWoPPIwLo_ayARx__mze-ddA&sig2=WuS49ORJAjVn82iQRgp7Vg>. Acesso em: abr. 17 2012.

AUSTIN, J. L. **Cómo hacer cosas con palabras**. 1955. Edição eletrônica. Disponível em:

<http://www.jacquesderrida.com.ar/restos/hacer_cosas_palabras.pdf>.

Acesso em: 1 set. 2011.

BALANDIER, G. A Noção de Situação Colonial. **Cadernos de Campo**, Rio de Janeiro, USP, n.3. p. 107-131, 1993 [1951]. Disponível em:

<<http://revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/viewFile/50605/54721>>.

Acesso em: 30 abr. 2011.

BENGOA, J. **Historia del Pueblo Mapuche (Siglo XIX y XX)**. Santiago de Chile: Ediciones Sur, Colección Estudios Históricos, 1985.

BIBLIOTECA DEL CONGRESO NACIONAL DE CHILE. **Reporte Estadístico Comunal 2012, Alto Bío Bío**. Disponível em:

<http://reportescomunales.bcn.cl/index.php?title=Especial:PdfPrint&page=Alto_Biob%C3%ADo>. Acesso em: 3 de nov. 2012.

BRUNER, E. Etnografy as Narrative. In VICTOR TURNER E E. BRUNER (org). **The Anthropology of Experience**. Illinois: University Press, p.139-158, 1986.

BUTLER, J.; SPIVAK, G. **¿Quién le canta al estado nación? Lenguaje, política, pertenencia**. Buenos Aires: Paidós, 2009.

CASTIEL, L.D. O Suicídio - reavaliando um clássico da literatura sociológica do século XIX. Debate. **Cadernos de Saúde Pública**. Rio de Janeiro, v. 14, n.1, p.7-34, jan-mar 1988. Disponível em: <<http://www.scielosp.org/pdf/csp/v14n1/0199.pdf>>. Acesso em: 17 de fev. 2012.

CELADE/CEPAL-OPS **Salud de la Población Joven Indígena en América Latina: Un Panorama General**. Santiago: Ediciones CELADE/CEPAL-OPS, 2011.

CENSO 2012 Resultados Finales Censo 2012. Instituto Nacional De Estadísticas. Disponível em: <<http://www.censo.cl/>>. Acesso em: 15 de jan. 2013.

CIHODARIU MIRIAM. Narratives as instrumental research and as attempts of fixing meaning. The uses and minuses of the concept of “narratives”. **Journal of Comparative Research in Anthropology and Sociology**, [Bucarest] v.3, n. 2, p.27-43, inverno 2012. Disponível em: <<http://compaso.eu/wp-content/uploads/2013/01/Compaso2012-32-Cihodariu.pdf>>. Acesso em: 7 fev. 2012.

CORPORACIÓN NACIONAL DE DESARROLLO INDÍGENA (CONADI). **Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas**. Santiago: Pewen, 2003.

DE AUGUSTA, FÉLIX JOSÉ Diccionario Araucano-Español y Español-Araucano. Santiago: Ediciones Cerro Manquehue, 2007 [1916].

DEGARROD NAKASHIMA, L. Sueños de Muerte y de Transformación de los Mapuche de Chile. In **La muerte y el más allá: En las Culturas Indígenas Latinoamericanas**. M.S. CIPOLLETTI & JEAN LANGDON (coordinadores). Quito: ABYA-YALA, 1992 p. 37-50.

DELGADO, F. Alto Biobío, la comuna a 14 años de la represa Ralco. **Azkintuwe**, Temuco, maio 23, 2011. Disponível em: http://www.azkintuwe.org/20110523_004.htm. Acesso em: 20 mar. 2012.

DERRIDA, Jacques. Força de Lei: O “Fundamento Místico” da Autoridade. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DIAZ, M. A.; PEREZ V. M; GONZALEZ, C.; SIMON, J. Conceptos de enfermedad y sanación en la cosmovisión mapuche e impacto de la cultura occidental. *Cienc. Enferm.*, vol.10, n.1, pp. 9-16, 2004. Disponível em:

<http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-5532004000100002&lng=es&nrm=iso>. Acesso em: 15 fev.2012

DUARTE, L.F Pessoa e Dor no Ocidente. In **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre v.4, n.9, p.13-28. Out. 1998.

DURKHEIM, E. **O Suicídio: Estudo de Sociologia**. São Paulo: Martins Fontes, 2004 [1897].

FOERSTER, R. **Introducción a la Religiosidad Mapuche**. Santiago: Editorial Universitaria, 1995 [1993].

ERTHAL, De Carvalho, Regina. O suicídio Tikúna no Alto Solimões: Uma expressão de conflitos. **Caderno de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 17, n.2, mar. 2001. Disponível em:

<<http://www.scielo.org/pdf/csp/v17n2/4175.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2012.

FLORES, Jaime, CH. De la legitimidad de futa chao y de la usurpación de los winka. In: **Ralco: Modernidad o Etnocidio en Territorio Mapuche**. Morales, R. (Comp.); Aylwin, J.; Navarro, X.; Adan, L.; Flores, J.; Molina, R.; Barchiesi, F.; Contreras, A. & Relmuan, M. Temuco: Universidad de la Frontera, 1998. cap.2 p. 55-74.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. São Paulo: Graal, 2011 [1970].

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão**. Petrópolis: Vozes, 1987 [1975].

GEERTZ, C. **La interpretación de las culturas**. Barcelona: Gedisa, 2003 [1973].

GOOD, Byron, J. **Medicina, Racionalidad y Experiencia**. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2003 [1994].

GREBE, M.; PACHECO, S. & SEGURA, J. Cosmovisión Mapuche. **Cuadernos de la realidad nacional**, Santiago nº14, p. 46-73, 1972.

Disponível em: <<http://meli.mapuches.org/spip.php?article95>>. Acesso em: 05 set. 2012.

GUNDERMANN, H. Interpretación Estructural de Una Danza Ritual Mapuche. **Revista Chungará**, Arica, n.14. p. 115-130, sep. 1985. Disponível em: <http://www.chungara.cl/Vols/1985/Vol14/Interpretacion_estructural_d_e_una_danza_ritual.pdf>. Acesso em: 7 dez.2012.

GUNDERMANN, KRÖLL Hans. **Análisis Estructural de los Ritos Mapuche Ngullatún y Píntevún**. Tesis (Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología Social, Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación, Departamento de Ciencias Sociológicas y Antropológicas, Universidad de Chile). Santiago, Chile 1981.

HALL, Kira. “Performativity”. **Journal of linguistic Anthropology**. v.9, n.1-2, p.184-187, 2000.

HECK, Maria RITA. **Contexto Sociocultural dos Suicídios de Colonos Alemães: Um Estudo Interdisciplinar para a Enfermagem**. Tese (Doutorado em Filosofia da Enfermagem. Centro de Ciências da Saúde/Departamento de Enfermagem Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis). Brasil 2000.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS CHILE (INE), **Censo 2002, Síntesis de Resultados Impresión**. Santiago, Empresa Periodística La Nación S.A. Marzo de 2003.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS CHILE (INE) **Glosario de Términos de Demografía y Estadísticas Vitales**. Disponível em: <<http://palma.ine.cl/demografia/menu/glosario.pdf>>. Acesso em: 20 fevereiro, 2012.

LANGDON, E.J. A doença como Experiência: O papel da Narrativa na Construção Sociocultural da Doença. In **Etnográfica: Revista do Centro de Estudos de Antropologia Social**, Lisboa: Scielo.pt. v.2, p.241-260, 2001

LANGDON, E.J. Dilemas da pesquisa qualitativa frente à Legislação sobre ética: O relatório do encontro “Ética em Pesquisa Qualitativa em

Saúde”. In ZIKÁN CARDOSO, V (Org.). **Diálogos transversais em antropologia**. Florianópolis: Nova letra, programa de pós-graduação em Antropologia Social, PPG/UFS, 2008 p.127-135.

LATOUR, B. **La esperanza de Pandora: Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia**. Barcelona: Gedisa, 2001 [1999].

MALUF, S. & TORNQUIST S.(org.). **Gênero, saúde e aflição: abordagens antropológicas**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2010.

MARILEO, A. L. Mundo Mapuche. In CONTRERAS, P. (editor). **Actas del Primer Congreso Internacional de Historia Mapuche**. Santiago: Ñuke Mapuförlaget, 2007, p. 27-44

MARIMÁN, J. **Autodeterminación: Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI**. Santiago: LOM, 2012.

MARIMÁN, P; LEVIL R; CANIUQUEO S. Y MILLALEN J. **Escucha, Winka...!, Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un Epilogo sobre el futuro**. Santiago: LOM, 2007.

MELLA, E. **Los Mapuche frente a la justicia chilena**. Santiago: LOM, 2009.

MENÉNDEZ, EDUARDO L. Modelos de atención de los padecimientos: De exclusiones teóricas y articulaciones prácticas. **Ciênc. saúde coletiva**, 2003, vol.8, no.1, p.185-207. ISSN 1413-8123. Disponível em:
< <http://www.scielosp.org/cgi-bin/wxis.exe/iah/>>. Acesso em: 26 set. 2012.

MINAYO, M.C.S A autoviolência, objeto da sociologia e problema de saúde pública. **Cadernos de Saúde Pública**. Rio de Janeiro, v.14, n.2, Abr.- Jun. 1998, p. 421-426. Disponível em:
<<http://www.scielosp.org/pdf/csp/v14n2/0120.pdf>>. Acesso em: 17 fev.2012

MOLINA, OTÁROLA, Raúl. Descripción de las Comunidades Pewenche del Queuco y Alto Bío Bío. In: **Ralco: Modernidad o Etnocidio en Territorio Mapuche**. MORALES, R. (COMP.);

AYLWIN, J.; NAVARRO, X.; ADAN, L.; FLORES, J.; MOLINA, R.; BARCHIESI, F.; CONTRERAS, A. & RELMUAN, M. Temuco: Universidad de la Frontera, 1998. cap.3 p. 77-107.

MOULIAN, R. **Metamorfosis Ritual: Desde el ngillatun al culto pentecostal**. Talcahuano: Ediciones Kultrún, 2012.

MORALES, Roberto. Informe Antropológico: Contextualización social, temporal y cultural de los Pewenche. Temuco/Valdivia abril-mayo, 2003. 109 p.

MORALES, R. (Comp.) **Modernidad o Etnocidio en Territorio Mapuche**. Temuco: Universidad de la Frontera, 1998.

NAHUEL PAN, E. & VARAS, J. El suicidio en Chile: Análisis del Fenómeno desde los Datos Médico Legales. 30 junio 2010. Disponible em: <<http://www.sml.cl/proyectos/estadistica/publicaciones.php>>. Acceso em: 16 de out. 2011.

NUNES, E.D. O Suicídio - reavaliando um clássico da literatura sociológica do século XIX. Debate. **Cadernos de Saúde Pública**. Rio de Janeiro, v.14, n.1, p.7-34, jan.- mar. 1998. Disponible em: <<http://www.scielosp.org/pdf/csp/v14n1/0199.pdf>>. Acceso em: 17 fev. 2012

ORGANIZACIÓN PANAMERICANA DE LA SALUD (OPS) **Informe Mundial Sobre la Violencia y la Salud: Resumen**. Washington, D.C.: Organización Panamericana de la Salud, Oficina Regional para las Américas de la Organización Mundial de la Salud: 2002. Disponible em: <http://www.who.int/violence_injury_prevention/violence/world_report/en/summary_es.pdf>. Acceso em: 16 jan. 2012

OPASO, Cristian. Después de Ralco y Pangué: Suicidio, La Primera Causa de Muerte en el Alto Bío Bío. **Diario La Nación Domingo**, Santiago, 21 nov. 2010. Disponible em: <<http://www.lanacion.cl/suicidios-el-calvario-pehuenche/noticias/2010-11-20/190404.html>>. Acceso em: 19 abr. 2012.

OYARCE, A. Y PEDREROS, M. **Perfil Epidemiológico de la Población Mapuche Residente en el Área de Cobertura del Servicio**

de Salud de la Provincia del Bío Bío. Serie de Análisis de Estudios de Salud de los Pueblos Indígenas de Chile. Región del Bío Bío. Libro N°1. Santiago: Edita Servicio de Salud Bío Bío, 2011.

PARENT, J. La filosofía de la no violencia, sostén de la defensa de los derechos humanos. Documento em PDF Conferencia, Agosto 1996. Disponível em:

<<http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/derhum/cont/20/pr/pr31.pdf>>. Acesso em: 12 out. de 2011.

ROBINSON, Scott. S. El Proyecto Hidroeléctrico Pangué, Río Bío Bío, Chile y su importancia para el futuro de las obras de infraestructura. **Alteridades**, Distrito Federal de México, v.2, n.4, p. 85-91, 1992. Disponível em:

<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74711363009>>. Acesso em: 01 out. de 2011.

ROJAS, LEIVA, Alexis **Desterritorialización en Tiempos de Globalización Neoliberal: Estudio de las dinámicas territoriales del Pueblo Mapuche Pewenche (Alto Bío- Bío, Chile)** (Trabajo de investigación para la obtención del título de Máster en Problemas Sociales Universidad de Granada, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Máster Oficial en Problemas Sociales: Dirección y Gestión de Programas Sociales.) Granada, España 2011.

SAAVEDRA, O. Una persona se suicida en el país cada 5 horas y 11 minutos. **El Mercurio**, Santiago, 10 set. 2009. Disponível em: <<http://diario.elmercurio.com/detalle/index.asp?id=%7B7a3f0bd6-642d-4974-9d3d-ac1010aae382%7D>>. Acesso em: 20 nov. 2013

SERVICIO DE SALUD BÍO BÍO. **Estudio: Catastro de Enfermedades en Comunidades Mapuche-Pewenche de Alto Bío Bío.** Los Ángeles, 2010. 47 p.

SIR C, J. **Pewenche: Una Mirada Etnográfica.** Santiago: Ediciones del Colegio de profesores de Chile, 2002.

SANTOS, M. & SOUZA, K.T. Morte Ritual: Reflexões sobre o “Suicídio” Suruwaya. **Espaço Amerindio** (UFRGS), Porto Alegre, v.3, n.1, p. 10-24, jan. – jun. 2009.

Disponível em:

<<http://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/viewFile/7191/5216>>. Acesso em: 12 jan. 2012.

SOLAR, LÓPEZ, Tania. Relatos de la memoria de un pueblo amenazado. Etnografía en memoria compartida de mapuche pewenche del Alto Bío Bío. **Última Década, Centro de Investigación y Difusión Poblacional de Achupallas**, Viña del Mar, n.10, p.187-206, mayo, 1999. Disponível em:

< <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/195/19501013.pdf>>. Acesso em: 23 de set. 2011.

SOLAR, LÓPEZ, Tania. **Aproximación Etnográfica a la Memoria Colectiva de Miembros de la Comunidad Mapuche Pewenche Afectados por el Proyecto Ralco en Alto Bío-Bío**. Tesis (Tesis de para optar al grado de Psicóloga, Facultad de Medicina, Escuela de Psicología, Universidad de Valparaíso, Valparaíso). Chile 2001.

SOUZA, Maximiliano. **Suicídio Indígena No Estado Do Amazonas: Uma Abordagem Interdisciplinar**; Projeto Articulado na Rede de Pesquisa do Instituto Nacional de Pesquisa BRASIL PLURAL 2009.

SPIVAK, G. ¿Puede hablar el Subalterno?. In: **Revista Colombiana de Antropología**. Vol.39, enero-diciembre 2003, pp.297-364.

STUCHLIK, M. **La vida en mediería**. Santiago de Chile: Ediciones Soles, 1999 [1976].

VILLALOBOS, S. **Chile y su historia**. Santiago: Universitaria, 2003.