

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

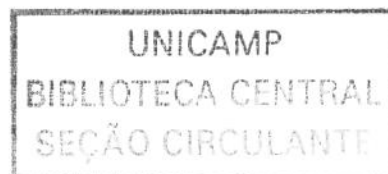
TESE DE DOUTORADO

**NA BUSCA DE MUDANÇA SOCIAL:
SONHOS E LUTAS DOS MAPUCHE DO CHILE**

AUTORA: ELBA SOTO

ORIENTADORA: PROFA. DRA. NEUSA M. MENDES DE GUSMÃO

2004



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

TESE DE DOUTORADO

Título: NA BUSCA DE MUDANÇA SOCIAL:
SONHOS E LUTAS DOS MAPUCHE DO CHILE

Autor: ELBA SOTO

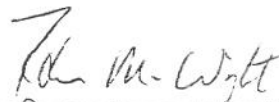
Orientador: NEUSA MARIA MENDES DE GUSMÃO

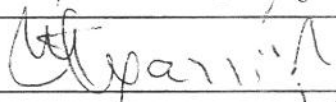
Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida
por e aprovada pela Comissão Julgadora.

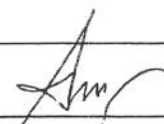
Data: 26/03/2004


Assinatura: Neusa Maria Mendes de Gusmão
Orientador

COMISSÃO JULGADORA:









UNIDADE FE
Nº CHAMADA FFUNICAMP
So78n
V _____ EX _____
TOMBO BC/ 58532
PROC 16-227-04
C _____ D & _____
PREÇO 11,00
DATA 22-06-04
Nº CPD _____

CM00198087-2

BIBID.317305

**Catálogo na Publicação elaborada pela biblioteca
da Faculdade de Educação/UNICAMP**
Bibliotecária: Rosemary Passos - CRB-8ª/5751

Soto, Elba.
So78n Na busca de mudança social : sonhos e lutas dos mapuche do Chile / Elba
Soto. -- Campinas, SP : [s.n.], 2004.

Orientador : Neusa Maria Mendes de Gusmão.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade
de Educação.

1. Índios mapuche. 2. Mudança social. 3. Memória. 4. Análise do
discurso.
I. Gusmão, Neusa Maria Mendes de. II. Universidade Estadual de Campinas.
Faculdade de Educação. III. Título.

BFE

04-052-

“A luz dos homens é a Justiça. Não a apagueis com os ventos contrários de opressão e tirania. O objetivo da justiça é fazer aparecer entre os homens a Unidade... Verdadeiramente digo, qualquer coisa que se tenha feito descer do Céu da Vontade de Deus é o meio de estabelecer ordem no mundo e o instrumento para promover a união e fraternidade entre seus povos”¹.

Bahá'u'lláh

¹ Epístolas de Bahá'u'lláh. Rio de Janeiro: Editora Bahá'i. 1983. p. 77-78.

A Deus

Chaw Ngünechengeai

Ao Povo Mapuche

Pu Mapuche

**Ao meu muito amado esposo
Necul Painemal**

**Ka Necul Painemal
tañi rumé poyen fütá**

AGRADECIMENTOS

Essa vida pela qual transitamos e com a qual nos comprometemos em distintas medidas é tão efêmera, é tão fugaz quanto o efeito dessas palavras que falamos e/ou escrevemos. Qual o valor, qual o sentido de todos esses esforços? Na cultura do meu povo, acredita-se que viemos a este mundo material para servir e para aprender, viemos para agradecer e para amar, viemos para ajudar, viemos para cuidar, viemos para sermos felizes fazendo todos esses serviços. Nessa vida, tudo tem um sentido, Deus nos fala permanentemente e os caminhos para esse diálogo com Deus são muitos, tudo fala para nós, é só abrir os olhos para ver e os ouvidos para ouvir e perceber a grandeza e a maravilha desse universo nosso, porque ele nos foi confiado para a gente cuidá-lo e amá-lo. Assim sendo, só posso agradecer a Deus por permitir-me fazer este trabalho, com o intuito de servir ao meu povo, nessa busca de caminhos de mudança social, de respeito e de paz, numa jornada de séculos.

Agradeço a Deus, nossa Mãe, nosso Pai Antigo, o Todopoderoso, o mais amado, agradeço-lhe pelos sonhos, pelas visões e por outras percepções espirituais, que tanto me ajudaram para encontrar os caminhos durante essa caminhada dita intelectual, enquanto permaneci na academia desenvolvendo este trabalho de doutoramento. Esse tempo de grandes penas, de grandes alegrias, de lutas as mais variadas, fortaleceu meu espírito, agradeço aos muitos amigos que me ajudaram e me amaram durante todos esses anos de Unicamp e de APG. Agradeço a minha orientadora Profa. Dra. Neusa Gusmão por ter permanecido nessa orientação apesar das muitas dificuldades e empecilhos que houve

MAÑUMNIEEL

Tüfachi mongen mew cheu ta petu mülepaiñ, cheu ta elumoiñ ñi zungu rüf llüfken reke ngei, lef rugarkei, ka chumngechi rupakei tüfachi taiñ zungu. Chem am ta falikei, chewam ta leliniei ta tüfachi küzaw? inchiñ taiñ ngulam mew wefpakeiñ ta tüfachi kalül mapu taiñ kelluael ka taiñ kimam, choyimngeiñ taiñ mañumtuael ka taiñ poyenael, wefparkeiñ taiñ kelluael, taiñ küme azkintunieael, küpaperkeiñ taiñ ayiwünküleael kelluwun mu. Tüfachi kalül mongen mew itrokom niei tañi chem chumael, taiñ Chaw Ngünechen komantü zungukeiñ mew, kakeumei tañi chumngechi ñi zungupeel, kom chemkün zungukeyeimeu, mülei taiñ nülangeael taiñ nge taiñ küme peael, ka nülangeael taiñ pilun taiñ küme allküael, fey mew peaiñ ta fütrogen ka ellangenngen taiñ wallmapu elungerkerketuiñ taiñ kamañtungeael, taiñ poyentungeael. Fey mew may, mañumniefiñ ta Ngünechen taiñ elungen mew ñi zeumayael ta tüfachi wirin küzaw tañi kelluael tañi pu che, pin ta inche, inaniefin ta rüpü tiyechi trafkintunieael taiñ mongen, ekuwngaeel, ukümnieael, fentre kuifi küpan zungu ta tüfey.

Mañumniefiñ ta Chau Ngünechen, Ngünechen ñuke, Ngünechen fúchá, zoy Poyengelu, mañumniefiñ elungen mew ta peuma, perimontun mew ka kangelu nüfülnüfül kellunien mew tañi küme peael ta küme rüpü tüfachi chillkan kimün pingelu, küzaulemum ta tüfachi kimün-ruka tañi nentuael ta zungu. Ka fúchake weñanküwürken ta tüfachi mapu mew, ka nieperken ta ayiwün zungu, fentreken aukun zungu reke zoy newenturkei tañi pülli, mañumtuniefiñ ta kom taiñ pu wenüi kellunien mew ka tañi poyennien mew kom tüfachi tripantu tañi mülepen mew ta Unicamp ka APG mew. Mañumniefiñ tañi kimeltuchefe Prof. Dra. Neusa Gusmão tañi mülepemum inafül kellun, wente nüf zungu

na realização deste doutorado, agradeço ao grupo GEMEC pelo aprendizado, à Profa Dra. Olga von Simsom por seu apoio e também agradeço especialmente à Profa Dra. Suzy Lagazzy-Rodrigues, um exemplo de serviço, excelência e generosidade. A minha gratidão a todos os professores que fizeram parte da minha banca: Dr. Luis Enrique Aguilar, Dra. Aparecida Neri de Souza, Dra. Susy Lagazzi Rodriguez, Dr Robin Wright, Dra. Fabiola Barrocas Tavares e Dra. Liliana Petrilli Segnini.

Não tenho condições materiais para agradecer a tantos amigos, funcionários da Unicamp e professores que me ajudaram na minha permanência nesta terra outra, com outros costumes e outras lógicas, a qual aprendi a amar. Embora, não possa deixar de mencionar a Fabiola Barrocas Tavares, que começou sendo uma colega excelente e hoje é a minha irmã, não tenho palavras para descrever meu agradecimento e meu sentimento de carinho para essa mulher distinta, uma jóia rara. Também agradeço infinitamente o apoio da sua família.

Me faltam palavras para agradecer o apoio do meu companheiro, meu marido Necul Painemal, a quem amo e admiro. Este trabalho não é meu, é nosso. Obrigada.

Faço uma homenagem a todas e a todos aqueles mapuche que tiveram a coragem de falar comigo, quando realizei a pesquisa de campo, pois eu cheguei procurando informações desde outras terras, cheguei ao setor da Lagoa Lleu-Lleu num momento político duro, violento, doloroso, de muita incompreensão e desconfiança. Faço-lhes uma homenagem porque acreditaram neste tipo de luta, através da palavra e porque com isso fizeram possível um avanço numa discussão que é *deles*, porque tem a ver com *seus* destinos.

Houve irmãos mapuche de

lefkontupekelu tufachi doctorado, ka mañumniefiñ ta GEMEC, tunten ñi kimeltupeyüm, ka mañumniefiñ ta Prof. Dra. Olga von Simsom tañi kelluwün mew, ka ruf küme mañumtuniefiñ ta prof. Dra. Suzy Lagazzy-Rodrigues ruf kellufengen mew, ünküzungungen ka küme piukengen mew. Ka futa mañumniaeafiñ kom tufichi pu kimeltuchefe mülepelu engün tañi lelikonküzau Dr. Luis Enrique Aguilar, Dra. Aparecida Neri de Souza, Dra. Suzy Lagazzi-Rodrigues, Dr. Robin Wright, Dra. Fabiola Barrocas Tavares ka Dra. Liliana Petrilli Segnini.

Nielan ta chumngechi küme mañumtunieael ta fentren tañi pu wenüi, pu küzaufe Unicamp mew, ka pu kimeltuchefe tañi kellunien mew ta tufachi kake mapu nierkelu ta kakeume inarumen, kake azkünun welu ka poyeniefiñ, ka uperkelan ta Fabiola Barrocas Tavares, unelumu küme küñanerkei welu ka fachantü tañi piuken lamngen ngei, epe nierkelan ñi chem zunguel ñi wülal tañi mañum ka tañi poyen tufachi küme kangechi zomo, ellangechi likan erke, ka mañumniefiñ kom tañi pu kuñull.

Epe niewelan chem ñi pial ka ñi mañumtunieael tañi küñá Necul Painemal tañi fütá,inei poyen niefiñ ka aformatuniefiñ. Inche müten ñi küzau pilaan, mürnieyu, feymeu mañumueyu.

Ka mañumniefiñ kom tiyechi pu mapuche, llükanolu ñi zunguel chumül ta inche küzaupun eymün tamün mapu mew, puwün inche fey mew ka mapu küpan inche, puwün ta Lleulleu pingelu lafken mapu, chumul mülepelu ta wezake zungu, llazkün zungu, waichüf müleperkei ta zungu, koila, weza azngen. Ruf küme aformatuleyu pu wenüi tamün kellun mu taiñ zeumayael tañi kuzaw, kewan zungu reke, tamün zungun mew, eimün may witrapeimün ta tufachi nütramuwün, kelluwimün eimün tamün adentu zungungeai ta ka antü.

Müleperkeimün pu lamngen

Ranquilhue, de Choque, de Miquihue, de El Malo que ficaram ligados ao meu espírito, só posso agradecer a todos esses irmãos que ajudaram-me para realizar esta tese. Irmãos que me acolheram e me cuidaram, que caminharam comigo, que falaram comigo, que sonharam junto comigo, que compartilharam comigo seus alimentos, seu afeto e seus pensamentos. Alguns deles, disseram-me que sempre quiseram que fosse feito um livro sobre a cultura, o conhecimento e a sabedoria mapuche, um livro que contasse a história desses mapuche, dessas comunidades, da Área da Lagoa Lleu-Lleu. Nesta tese, em alguma medida, pudemos ajudá-los a realizar esse sonho. Obrigada.

Agradeço ao Brasil e aos brasileiros que me aceitaram e me ensinaram tantas coisas. Agradeço à Faculdade de Educação da UNICAMP, por dar-me a chance de fazer este curso e agradeço à FAPESP, pois sem a sua bolsa esta tese não teria sido possível.

Agradeço a todos meus amigos pelas suas orações.

Agradeço também a Deus pela benção de, nestes anos, tornar-me bahá'í e por ter a minha primeira experiência bahá'í na Comunidade de Barão Geraldo.

Ranquillweche, Choqueche, Miquiweche, ka Malo pingechi mapu, kiñewün müleaingün taiñ püllü, ka mañumueyu. Kelluniengen ka kamañniegen, mür trekawiyu, zungupeyu, ka peumangen kiñewun amuiñ, elungerken ta iael, elungengen ta poyen, ka trür rakizuampeñ. Ka kiñeke wenüi zungu nieen taiñ zeumapeael tukuael kom tamün peuma kiñe chillka-lifru, taiñ chumngen, taiñ kimeel, ka taiñ mapuche rakizuam, kiñe chillka cheu ta nütram kimuule ñi pu che chem ñi rupangen tiyechi lelfün mew Lleulleu pingechi mapu. Tüfachi afkünu küzaw amulei tamün femael mi zeumayael tamün peuma. Rume mañumueyu.

Mañumniefiñ ta Brasil mapu, ka tañi pu che chew ta mülepun ka kimpafiñ ta fentreken zungu, mañumniefiñ ta Faculdade de Educação da UNICAMP cheu ta zeumapefiñ tüfachi chillka küzaw, ka mañumaafiñ ta FAPESP fey tañi kelluwün mew puí tañi zeumayam ta tüfá.

Mañumniefiñ kom tañi pu wenüi llellipun femlu inche mew.

Mañumniefiñ ta Ngünechen tañi baha'í ngerken tüfachi mel, ka tañi unen kimnieel küzauwaam ta Barão Geraldo trawün mew.

RESUMO

O presente trabalho se constitui a partir da memória dos indígenas mapuche. O universo deste estudo são comunidades mapuche rurais da “ADI da Lagoa Lleu-Lleu”, VIII Região do Chile. Trata-se de uma pesquisa transdisciplinar que se apoia fundamentalmente na Antropologia e na Análise de Discurso francesa. Discutimos o conceito ‘etnodesenvolvimento’ e adotamos o conceito mudança social. Nos discursos *dos* mapuche, buscamos entender como eles se significam perante a sociedade nacional chilena, para, a partir daí, compreender quais os efeitos de sentido dos “projetos e programas de desenvolvimento” advindos do Estado, que chegam nas comunidades mapuche. A Análise de Discurso deu visibilidade a duas identificações ou identidades contrapostas que não se cruzam, o mapuche e o *winka* ou chileno, pertencentes a dois povos ou duas nações diferentes. A identificação do mapuche como *outro*, no Chile, não é um lugar possível de significação, pois não dá espaço para que a alteridade se realize. Conseqüentemente, as tentativas de “desenvolvimento” do Estado não fazem sentido para os mapuche. Essa desestabilização dos sentidos dominantes, acerca da condição dos mapuche na sociedade chilena, mostra a urgência de que eles sejam ressignificados, questão fundamental para viabilizar os processos de mudança social desse povo.

PALAVRAS CHAVE: Indígenas, Mapuche, Mudança Social, Memória, Análise de Discurso francesa.

RÉSUMÉ

Ce travail se fait à partir de la mémoire des indigènes Mapuche. Son univers est celui des communautés rurales Mapuche de « l'ADI de la Lagune Lleu-Lleu », VIII Région du Chili. Il s'agit d'une étude transdisciplinaire ayant pour fondement l'Anthropologie et l'analyse française du discours. Le travail discute le concept d'« étnodéveloppement » et adopte le concept de changement social. A partir de l'analyse du discours même des Mapuche, il cherche à comprendre comment ce peuple *se signifie* devant la société nationale chilienne, pour en trouver les effets de sens des « projets et programmes de développement » conçus pour les Mapuche par l'État. L'analyse du discours a révélé deux identifications ou identités tout à fait opposées, celle du *Mapuche* et du *Winka*, appartenant à deux peuples ou nations différentes. Le Chili étant un endroit où la signification ne peut se donner, l'identification des Mapuche comme *autrui* ne pourra paver le chemin pour la réalisation de l'altérité. Par conséquent, les Mapuche ne voient aucun sens dans les actions de l'État visant leur développement. Cette déstabilisation des sens dominants sur la condition des Mapuche au sein de la société chilienne démontre que leur re-signification s'impose et qu'elle constitue la condition fondamentale pour le processus de changement social de ce peuple.

MOTS CLÉS: Indigènes, Mapuche, Changement Social, Mémoire, Analyse Française du Discours.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	vi
RESUMO	ix
RÉSUMÉ	x
INTRODUÇÃO	1
1. A Mudança Social e os Povos Indígenas	2
2. Processos Sociais no Mundo Indígena Rural sob um outro Olhar	8
3. Entre Caminhos: uma pesquisa com os mapuche do Chile	14
I: PARA SITUAR O POVO MAPUCHE	19
1.1. A Cosmvisão Mapuche	37
1.2. A Espiritualidade, o Direito Consuetudinário e os Processos Sociais	44
II. ANTROPOLOGIA E ANÁLISE DE DISCURSO:	49
PROCURANDO SIGNIFICADOS	
2.1. A Antropologia e a Análise de Discurso: uma interlocução	50
2.2. Etnodesenvolvimento ou Mudança Social?	58
III. OS MAPUCHE DA LAGOA LLEU-LLEU, A LEGISLAÇÃO CHILENA E	69
OS PROJETOS DO ESTADO	
3.1. Os mapuche de Bío-Bío	69
3.2. A Lei Indígena nº 19.253	76
3.3. “Área de Desenvolvimento Indígena da Lagoa Lleu-Lleu”	83
3.4. Comunidade Ranquihue	85
3.4.1. Uma aproximação aos programas e projetos vivenciados em Ranquihue	91
IV. MUDANÇA E RESISTÊNCIA EM TERRITÓRIOS MAPUCHE DO CHILE	98
4.1. Condições de Produção do Material Discursivo	100
4.2. Aproximação ao Objeto de Estudo	102
4.3. Buscando os Mapuche	105
4.4. Os Mapuche e os Projetos Sociais	123
V. CONSIDERAÇÕES FINAIS	136
VI. BIBLIOGRAFIA	143
ANEXO	158
Anexo I	159

INTRODUÇÃO

Na passagem do milênio, muitos se debruçam para avaliar os acontecimentos significativos vividos no limiar de um novo século e com essa base têm lançado seus prognósticos para o milênio que está se iniciando. De maneira concomitante, muitos cientistas sociais e intelectuais das mais diversas áreas, têm refletido com relação à denominada megacrise, que afeta o mundo todo. Muitos paradigmas são postos em xeque, aparecem novas visões de mundo, novas propostas para entender esse nosso mundo, novas lógicas.

Um dos grandes temas desse momento é a globalização. Ela é estudada com os mais diversos enfoques. O que é importante ressaltar, é que a globalização se faz como processo determinado por circunstâncias históricas. Nesse sentido, o mundo se globaliza e desse processo emergem questões fundamentais, tais como, as decorrentes do modelo hegemônico de tipo capitalista, validado para todas as realidades possíveis versus a defesa das múltiplas diferenças e, com ela, a proposta de paradigmas alternativos num mundo que, apesar da globalização, permanece rico nas singularidades de cada povo.

Em outras palavras, o chamado modelo de 'desenvolvimento' social atual, regulado por uma lógica economicista, está em crise. Por outro lado, o próprio modelo da ciência clássica também é rediscutido. Decorrente desses fatos surgem novos olhares, visões mais abrangentes, buscam-se novas formas de explicação da realidade social e a partir daí, procuram-se novos modelos sociais, na sociedade hodierna entendidos como modelos de desenvolvimento. Nessa perspectiva, procuram-se paradigmas sociais alternativos e a questão da diferenças culturais assume a maior importância nos processos sociais dos diferentes povos. O conhecimento das características de cada população torna-se, então, um passo transcendente na tentativa de definir novas metas e outros caminhos a seguir.

É esse o pano de fundo do qual surgiu esta tese que objetiva estudar o povo indígena

mapuche do Chile, tendo como eixo de pesquisa e reflexão, a diversidade cultural e seu papel nas tentativas de mudança social desse povo, tentando compreender quais os processos históricos de significação aí envolvidos.

1. A Mudança Social e os Povos Indígenas

Neste trabalho, o conceito 'desenvolvimento' encontra-se relacionado ao conceito de mudança social, entendido este, como movimento, como processo dialético, em que não há coisas acabadas¹. Trabalha-se com a idéia de processo social, dinâmico, sempre se fazendo e que, como tal, envolve mudança e resistência, ou ainda pode implicar resistência à mudança, resistência na mudança, resistência para a mudança. Isso quer dizer que aqui não se trabalha com o conceito de desenvolvimento social, significado sob o olhar do modelo hegemônico científico positivista, que tem na continuidade do paradigma hegemônico de tipo capitalista sua sustentação. Ou seja, um modelo de pensamento que implica num estilo de vida social, em que os sentidos estabilizados são: 'progresso', 'ganhar mais dinheiro', 'melhorar economicamente', 'estar melhor', 'viver melhor'.

Nesta análise, interessam os processos sociais vividos pelos mapuche, as mudanças sociais que os afetam, enquanto processos de significação desse povo, nas condições por eles vivenciadas e diante do arsenal cultural que os define como povo indígena.

Percebe-se que a sociedade ocidental tem uma ênfase economicista em seu paradigma central, o que dá suporte a um estilo de modelo social cujo eixo é o desenvolvimento social ou idéias de progresso que são produto de visões de mundo que se ligam ao paradigma da ciência clássica - hoje também vistas como idéias reducionistas²-, dando desse modo respostas simples e imediatas a problemas complexos. Neste caso, respostas com base continuista e economicista, que associam desenvolvimento, prosperidade, felicidade à idéia de lucro, aumento da renda à idéia de progresso e outras associações semelhantes provocam

¹ Esse tema é bastante aprofundado no capítulo 2 da nossa Dissertação de Mestrado (Soto 1997).

² Segundo Edgar Morin, os princípios clássicos de explicação postulam que a aparente complexidade dos fenômenos pode entender-se através de alguns princípios simples. Assim, a simplificação aplica-se aos fenômenos por separação e redução (1996). A realidade é separada e reduzida isolando-se as suas partes, levando-se o complexo ao simples. Isto é, não existe a possibilidade de compreender a complexidade do todo, quando o conceito mesmo de complexidade não existe (idem). "A redução unifica aquilo que é diverso ou múltiplo, quer aquilo que é elementar, quer aquilo que é quantificável. Desse modo, o pensamento redutor atribui a 'verdadeira' realidade não às totalidades, mas aos elementos, não às qualidades, mas às medidas, não aos seres e aos entes, mas aos enunciados formalizáveis e matematizáveis" (Morin 1996: 27).

rejeição no mundo todo, posto que esquecem os efeitos perversos decorrentes, tais como: os desastres ecológicos e sociais, as guerras, os danos à saúde humana pelo uso de agrotóxicos e hormônios na produção agropecuária, a exploração do ser humano, o aumento da insatisfação social, a falta de sonhos dos jovens e muitos outros. Entre esses efeitos perversos ou conseqüências não consideradas na equação custo/benefício na ótica capitalista, há muitos danos irreversíveis e irreparáveis tanto se analisamos o nosso planeta e seus múltiplos sistemas como se os pensamos na dimensão humana, da pessoa, do habitante do planeta terra.

Observa-se que, entre outras coisas, muitas das conseqüências ambientais, culturais etc., têm sido ignoradas como também tem sido ignorado o que isso poderá significar para o futuro das próximas gerações. Uma questão concomitante, é a crítica que se coloca à forma com que as tecnologias e o meio ambiente têm sido inseridos nas estratégias capitalistas, separando interesses individuais de interesses sociais. Com tudo isso, os referidos processos sociais entendidos como desenvolvimento, aumentam a distância entre pobres e ricos e ocasionam desequilíbrios globais, gerando uma crise planetária³ que está levando um conjunto heterogêneo de pessoas à busca de novos paradigmas sociais e de conhecimento, fora e dentro do mundo acadêmico⁴.

Múltiplas agências (planejadores e agentes de mudança social) destinam recursos e elaboram estratégias para superar as externalidades, os efeitos perversos do chamado desenvolvimento social - que Sachs qualifica como (1986a) - o *mau desenvolvimento* com que se defrontam hoje, o chamado Terceiro Mundo e os grupos sociais que fazem parte dessa realidade. Contudo, basta dizer que o que parecem ser preocupações fundamentais de muitos programas e projetos persistem e, ainda mais, ao longo do tempo, sua gravidade aumenta. A título de exemplos, pode-se citar os casos da pobreza e dos problemas ambientais em toda a América Latina.

³ Veja Furtado 1984, Lutzenberger 1985, Sachs 1986a, 1986b, 1993, CEPAL 1991, Buarque 1991a, 1991b, Touraine 1993, Guattari 1995, Morin e Kern 1995, Ianni 1996, Soto 1997. Nesses trabalhos discutem-se, sob enfoques ligados à sociologia, à ecologia, à economia, e a outras ciências, diferentes facetas dessa megacrise. Assim, neles se pode encontrar diversas críticas ao modelo hegemônico de tipo capitalista e as suas falências sociais, culturais, ecológicas e muitas outras.

⁴ Para citar alguns exemplos, este é o caso do Fórum Social Mundial de Porto Alegre, que acontece no Brasil a partir do ano 2001 e também meu próprio trabalho de dissertação de mestrado (Soto 1997).

Refletindo no mesmo sentido, Stavenhagen indica que, nos últimos anos, foi a crítica permanente à teoria do desenvolvimento capitalista o que conduziu a uma outra abordagem. Ele acrescenta que:

[...] com o reconhecimento de que imitar os países desenvolvidos não é possível nem desejável, passou-se a buscar, de maneira persistente, estratégias alternativas de desenvolvimento, por parte de alguns governos do Terceiro Mundo, de movimentos sociais de diversos tipos, de pequenos grupos de pesquisadores, bem como de pessoas de diversas organizações internacionais. Esta busca tem levado, basicamente à rejeição dos modelos desenvolvimentistas impostos do exterior e à necessidade de reduzir a síndrome da dependência (1985: 17).

Isso significa que são as fragilidades do paradigma atual e a sua crise, o que tem provocado a busca de modelos de mudança social alternativos.

A ideologia que impera sob o paradigma dominante não parece admitir propostas solidárias, mas apenas propostas competitivas e excludentes. Assim, nesse paradigma em que a pobreza é vista como algo *normal*, poder-se-ia pensar que os programas e projetos em busca de mudança social, em países como os da América Latina, são antes neutralizadores dos movimentos sociais das camadas pobres do que verdadeiras tentativas de mudança para essas populações (Soto 1997, 2001).

Por outro lado, no tocante à questão indígena, em toda a América Latina, os cientistas sociais tentam colaborar em prol do conhecimento dos distintos grupos indígenas e, tampouco faltam entidades públicas ou privadas, que em acordo com o momento político, assumem a responsabilidade de apoiar os povos indígenas, colocando em ação projetos e programas para que eles saiam da marginalidade, da pobreza e/ou possam reconquistar seus direitos. Sem sombra de dúvida, sendo os assuntos indígena em geral e o dos mapuche do Chile em particular, ambos de uma grande complexidade, múltiplos são os motivos para justificar o fracasso de tantos esforços empreendidos para mudar essas realidades. Por essa razão, na perspectiva da maior parte dos mapuche do Chile, entre aqueles que assumem sua identidade, as investigações acadêmicas não têm contribuído para conhecê-los e para que eles sejam melhor entendidos na sociedade chilena. De igual modo são percebidas as tentativas de apoio externo, pois estas também não conduzem a processos sociais que façam sentido para essas populações (Soto 2001).

Provavelmente, por essa razão, os indivíduos que estão atentos ao 'problema indígena' no interior da América Latina estão cansados de perceber o desinteresse das sociedades

locais, para dar soluções reais aos múltiplos problemas que marcaram e ainda marcam as trajetórias históricas dos povos indígenas da América Latina. O tempo passa e aparentemente nada muda, as injustiças, as reclamações, os conflitos, mais e menos intensos, permanecem.

Pode-se dizer que existe uma grande insatisfação pela imensa fragilidade com que o paradigma dominante se apresenta nos dias atuais, tanto para a sociedade de um modo geral, como para as comunidades indígenas. De fato, como assinala Stavenhagen:

[...] um número crescente de estudiosos do desenvolvimento vem rejeitando as abordagens 'tecnocráticas' ao desenvolvimento e estão reavaliando o papel dos valores culturais e dos sistemas sociais no desenvolvimento (1985: 40).

No caso dos países do Terceiro Mundo, os programas e projetos orientados à busca de mudança social têm-se caracterizado por propostas centradas no aspecto econômico, parciais, que não reconhecem a riqueza da diversidade cultural dos povos (Batalla 1987). Quer dizer, não reconhecem o lugar do outro como um lugar possível de significação, não dando espaço para a alteridade acontecer. Nesse contexto, pode-se dizer que o fato de não acontecerem mudanças como resultado das tentativas de mudança para o mundo indígena/rural, não está na incapacidade de agir de pessoas dessas comunidades, mas sim no fato das concepções que fundamentam esses programas e projetos, serem impositivas e conduzirem-se por objetivos parciais, em geral, de simples transferência tecnológica. Com isso não se consegue dar conta de uma problemática bem mais complexa, qual seja, compreender como esse elemento, a diversidade presente na cultura humana, faz sentido.

Acredita-se que as soluções virão, procurando-se por novos modelos sociais que sejam abrangentes, complexos e integrais. Tal perspectiva implica em começar revisando a epistemologia ontológica e buscando as bases filosóficas necessárias para a criação desses novos modelos (Soto 1997). No caso específico da mudança social dos povos indígenas - nas condições atuais em que se procura soluções alternativas ao paradigma hegemônico - como afirma Stavenhagen (1985), busca-se promover estudos a partir de outras perspectivas, com o intuito de compreender os processos de mudança de grupos étnicos no interior de sociedades mais amplas, como uma questão importante na reflexão sobre o próprio conceito desenvolvimento social, tanto no plano teórico quanto no âmbito da prática, fato considerado fundamental na presente análise.

Como expõe Ianni, vale a pena lembrar que a assimilação dos povos indígenas tem

significado uma espécie de holocausto cultural⁵. O referido autor acrescenta, ainda, que muito da sabedoria e competência desses povos já desapareceu e, se negligenciada, a maioria do que resta poderia perder-se na próxima geração (Ianni 1996); pois, ainda hoje, para muitos “(...) a única fórmula viável de desenvolvimento para os indígenas é a integração à matriz ocidental [apesar de que, isto tenha significado uma] integração à marginalidade e à pobreza” (Bello 1997: 14).

Segundo Gusmão (1997), a dominação política, historicamente determinada nas relações entre diferentes grupos não é recente e, principalmente, na história do mundo ocidental, revelou o colonialismo como negador da diversidade humana. O colonialismo, centrado num modelo cultural único e na necessidade de colocar sob controle o diferente, gerou sociedades opressoras nas quais, como mostra Orlandi (1990), os indígenas, como outras tantas minorias, têm sido apagados como alteridade, mesmo que, como diz Batalla (1987), subsistam como sujeitos de uma realidade profunda, capaz de fornecer os elementos necessários para reorientar, no presente, seu rumo civilizatório.

Lévi-Strauss (1989), por sua vez, fala da importância de não reduzir a realidade das comunidades indígenas no esforço por conhecê-las, pois as explicações da realidade não consistem na passagem da complexidade à simplicidade, mas, na necessidade de enxergar o mundo substituindo uma complexidade menos inteligível por outra mais inteligível da realidade como um todo. Quer dizer, faz-se necessário superar a visão reducionista simplificadora à respeito desses grupos e concomitantemente, se impõe a necessidade de conhecer os diferentes povos em sua complexidade, bem como em sua singularidade no modo de entender o mundo e, ainda mais, conhecê-los em suas diferenças. Assim, as diferenças são vistas como fonte de conhecimento e como tal, seu diálogo com o 'moderno' torna-se um desafio na busca de caminhos de mudança social e de modelos que façam sentido para os distintos povos. O contexto de busca de novos paradigmas apresenta-se como reflexão necessária e aqui se discutem alguns resultados com relação ao universo mapuche do Chile.

O fato de ser eu, uma profissional indígena mapuche e, além disso, de ter tido a

⁵ Aqui entendido como o sacrifício feito em prol do 'progresso da sociedade ocidental'. Mais especificamente, a negação do lugar do indígena como um lugar possível de significação. Ou seja, o indígena negado como sujeito, apagado como alteridade, através de práticas etnocidas.

experiência de trabalhar no mundo indígena/rural, na tarefa de promover a mudança social de camponeses e indígenas agricultores no Chile, moveu-me no interesse do que aqui é discutido. Essa vivência permitiu-me perceber como as tentativas de implantação de programas e projetos visando à mudança social dos habitantes rurais, em geral, têm-se atrelado ao modelo dominante - do que resultam propostas simples que não conseguem adequar-se, minimamente, a realidades complexas, como as camponesa e indígena, no caso do Chile -, um dos motivos que explica o insucesso dessas iniciativas.

Todavia, quando se fala da cosmovisão ou da visão de mundo dos indígenas da América Latina, ainda na atualidade, torna-se possível distinguir traços particulares, uma percepção marcada do ser humano como indivíduo de caráter material-espiritual, cuja cultura se orienta para o bem-estar do grupo e para a cooperação, lógica que se contrapõe àquela manifestada pela sociedade globalizada, regida por uma ótica competitiva e excludente. Essa percepção indígena está de tal modo presente no cotidiano das práticas sociais, que uma das explicações encontradas para o fracasso de programas/projetos de mudança social poderia ser a resistência de muitos grupos indígenas à perda de importantes características que lhes outorgam identidade. Outra explicação pode estar nos próprios fundamentos filosóficos em que esses programas e projetos se apoiam, tal como a percepção materialista exagerada da visão positivista, que se choca com o pensamento desses habitantes rurais (Soto 1997).

Segundo o texto produzido a partir do “Primer Seminario Desarrollo Rural en la Araucania: estrategias, carencias y propuestas de acción” - realizado no Chile em 1992 -, os programas e projetos dirigidos ao povo mapuche são muitos, nas mais diversas áreas (Rocha 1993); mas, apesar desses esforços originados na sociedade global, a situação desse povo continua piorando. Como expõe Reuque, representante de organizações mapuche:

Tenemos entonces una estrategia de desarrollo rural que proyecta un desarrollo capitalista, que responde a satisfacer necesidades esenciales para algunos, amenazando la sobrevivencia de la población indígena [...] (Reuque 1993: 125).

Isto é, hoje, em muitos setores da vida nacional, no Chile, já existe o reconhecimento de que os programas e projetos de mudança social exógenos não têm solucionado os problemas dos mapuche e, por outro lado, percebe-se também, o desejo desses indígenas de sobreviver como povo que se expressa das mais variadas maneiras, existindo diferenças, tanto nas metas propostas quanto nas estratégias utilizadas pelos distintos grupos mapuche.

Acredita-se que, no caso do povo indígena mapuche do Chile, a elaboração de propostas de mudança social que façam sentido para esse povo é uma necessidade urgente, cada vez mais reconhecida pela população nacional, povo que também tem uma presença política significativa, a qual se expressa na resistência à perda da identidade (através de distintos mecanismos criados, seja nos grupos mapuche de base ou em suas organizações) e na luta por manter e recuperar as suas terras. Trata-se, assim, de um povo que, no percurso da história, tem lutado para tentar se manter, luta que, inclusive para o governo chileno atual, apresenta-se como um problema aparentemente sem solução, já que esse governo toma por base o pensamento tradicional homogeneizador. Por tudo isso, pensa-se que o que aqui se apresenta com relação ao povo mapuche do Chile, poderá contribuir na busca de soluções viáveis para a mudança social desse povo, e quem sabe, poderá também ampliar a percepção do que venham a ser paradigmas alternativos de mudança social, nesta sociedade global, diante de realidades concretas e singulares.

2. Processos Sociais no Mundo Indígena Rural sob um outro Olhar

A partir de minha experiência profissional em programas e projetos de mudança social para o mundo indígena/rural no Chile, levados de fora para o interior das comunidades indígenas e camponesas (sejam programas/projetos estatais ou de ONGs), tive possibilidades de diálogo e de escutar os problemas com os quais as comunidades se defrontam e que, no mínimo, dificultam as possibilidades de mudança. Pode-se citar como exemplo: a existência de comunidades em que as pessoas não manifestam iniciativa para tentar qualquer mudança, pois esses programas e/ou projetos não fazem sentido para elas; existem situações em que os poucos membros da comunidade que saíram para ir à escola e depois para cursar o ensino médio, quando voltam, não encontram condições de fazer alguma coisa junto ao grupo, já que os seus novos conhecimentos não seguem ao encontro das necessidades da sua comunidade de origem, ou ainda não dialogam com os saberes e conhecimentos próprios da prática local.

Desse impasse, percebe-se que a educação formal⁶ justifica-se nos discursos oficiais

⁶ "Por educação formal entende-se o tipo de educação organizada com uma determinada seqüência e proporcionada pelas escolas" (Afonso 1992: 86). Ainda que possa parecer tautológico, penso que seja adequado acrescentar que o conceito de educação é entendido de um modo mais amplo e associado ao conceito de cultura.

como fator que contribui para a formação do ser humano em condições de igualdade, porém, contraditoriamente, atua através de práticas educativas autoritárias e normatizantes que, no final, entre outras coisas, apagam as diferenças culturais e sociais das minorias étnicas e de outros grupos minoritários. Segundo Melià:

[...] no processo de educação escolar dos indígenas, a perda de alteridade e a dissolução das diferenças são sentidas como ameaças reais, prementes e ineludíveis. Essa perda e essa dissolução, para alguns, relacionam-se até de forma direta e quase exclusiva com a escola. A escola seria um dos fatores decisivos de generalização e uniformidade (Melià 1999: 11).

Através da escola, leva-se para o indígena, para o camponês, parte do conhecimento acumulado pela cultura dominante, hegemônica, com a intenção de ajudá-lo e incorporá-lo ao modelo social globalizado, de tipo capitalista. Contudo, esse ato de levar, de doar esse conhecimento, tem significado e significa, dominar e negar a cultura local. Como consequência disso, a capacidade criativa das pessoas vai se inibindo e as capacidades adquiridas através dessa educação - a educação formal - acabam por não resultar adequadas às distintas realidades e necessidades dos alunos e das suas comunidades de origem. Desse modo, o conhecimento adquirido na escola não contribui nos processos sociais das comunidades rurais, configurando-se assim, o quadro clássico de quem espera que sejam outros os que solucionem os seus problemas.

Refletindo sobre a educação formal, von Simson deixa a questão muito clara, e, ainda que no seu caso esteja falando do Brasil, suas palavras representam também a realidade de muitos outros países da América Latina:

A pedagogia, acompanhando a posição conciliadora das ciências sociais locais e inspirada em Durkheim [...], que conferia aos mestres a missão de levar as luzes às populações bárbaras, cumpriu seu papel de difusora da cultura branca ocidental dominante por intermédio da escola pública que tentava integrar e 'iluminar' brasileiros das mais diversas origens étnicas e culturais, ignorando e, portanto, não valorizando suas culturas originais e tentando fazer deles cidadãos de um mundo moderno, onde a homogeneidade e a supremacia da visão de mundo ocidental imperariam (von Simson 1995: 217).

Isso significa que, nos países da América Latina, o Estado, através da educação, tem

Na visão de Gohn (1999), isto significa que a educação é abordada enquanto forma de ensino/aprendizagem adquirida ao longo da vida dos cidadãos; pela interpretação e assimilação dos fatos, eventos e acontecimentos que os indivíduos fazem, de maneira isolada ou em contato com grupos e organizações, entre outros. Assim, a educação formal ou oficial desenvolvida nas escolas, ministrada por entidades públicas ou privadas, é abordada como uma das formas de educação.

tentado negar a existência das diferentes culturas locais, apagando-as e/ou exibindo-as como culturas exóticas. Assim, como expõe von Simson, quando a reivindicação pelo direito à diferença tem surgido de grupos discriminados, como os pobres e etnicamente diferentes - de origem não europeia -, a pedagogia não tem sido capaz de responder adequadamente a essas solicitações, apesar de justas e pertinentes (von Simson 1995: 218).

Por outro lado, falando da situação indígena na América Latina, Stavenhagen assevera:

Em geral podemos afirmar que a grande maioria da população índia se concentra em comunidades rurais camponesas, nas quais o trabalho agrícola e os vínculos com a terra constituem o marco principal das relações sociais e econômicas, mas a vida camponesa já não é o que era antes. A raiz das mudanças profundas que ocorreram nas décadas recentes, as atividades produtivas se diversificaram e o panorama econômico (assim como as expectativas e as condições de vida) desses povos modificou-se. Milhões de camponeses indígenas vêm-se obrigados a emigrar para outros horizontes e essa realidade das migrações internas e internacionais produz impacto na vida das comunidades, das famílias e dos indivíduos [...] Recordemos também que as cifras dos organismos oficiais – tanto nacionais quanto internacionais – demonstram não somente que os índices de desenvolvimento sócio-econômico e humano são escandalosamente baixos dentre as populações indígenas, senão também que as diferenças entre estas e os outros setores sociais tendem a aumentar, sobretudo em base às mudanças econômicas dos últimos anos (Stavenhagen 1996: 45-46).

A respeito das tentativas de mudança social dos povos indígenas, o mesmo autor assinala que a mudança social com possibilidades de se sustentar é aquela que também permite a preservação da identidade cultural dos povos e nações, já que o processo social que não considera a identidade cultural, no final, pode ser profundamente destrutivo (idem).

Nos dias atuais entra em questão a necessidade do convívio na diferença, a compreensão de noções como a de alteridade, que exige procurar colocar-se no lugar do outro, ver como o outro vê, e enfim compreender um conhecimento que não é o próprio (Gusmão 1997). Um olhar necessário para a compreensão entre áreas do conhecimento e, também, face a novas propostas de mudança social, que permitam ultrapassar os modelos esgotados e até aqui vigentes. Nesse contexto,

[...] avaliar a questão das diferenças, tão cara à antropologia e tão desafiadora no campo pedagógico justamente por sua característica institucional homogeneizadora, não é uma tarefa simples. Desde sempre a antropologia e a educação têm-se defrontado com universos raciais, étnicos, econômicos, sociais e de gênero, entre tantos outros, como desafios que limitam ou impedem que se atinjam metas, engendrando processos mais universalizantes e democráticos. No

tempo presente, com tantas mudanças numa sociedade que se globaliza, estas questões não só não se encontram resolvidas, como renascem com intensidade perante os contextos em transformação (Gusmão 1997: 10).

Como expõem Velho e Viveiros de Castro (1978) e também Gusmão (1997), na atualidade um setor da Antropologia assume a diversidade cultural e o discurso ocidental sobre a alteridade, como parte de sua história, e, como acresce Peirano (1991), propõe-se a formular uma idéia de humanidade construída pelas diferenças. Portanto, dado o fato sociológico de que vivemos numa sociedade complexa, de culturas heterogêneas, parece conveniente que os educadores busquem na Antropologia (preocupada por compreender os conflitos, as contradições existentes entre o eu e o outro em termos de alteridade), elementos que aportem na elaboração de propostas que permitam acompanhar os processos educativos das distintas populações.

Por tudo isso, a educação das populações indígenas na busca de mudança social não pode incorporar processos de homogeneização, em que as estratégias pedagógicas sejam práticas reducionistas voltadas para a negação das diferenças e o mascaramento das alteridades (Soto 2002). É necessário abandonar o etnocentrismo, os preconceitos, a intolerância, o autoritarismo, próprios da não aceitação e do desrespeito à diferença, já que, em último caso, a resistência dos indígenas a esses mecanismos de controle pode, como diz Touraine (1989), resultar em uma situação de luta contra a mudança que, obviamente, é contraditória à possibilidade de deslocamento social.

Também o educador Paulo Freire concorda com isso, quando reflete sobre a ação dos agentes externos, chamados extensionistas, nos processos de mudança social de comunidades indígenas – camponesas e critica o estilo de relacionamento autoritário que eles impõem. Pois, nessa lógica, quem decide o que se ensina é o agente externo, sujeito ativo, superior ao receptor, numa relação em que o conteúdo se transmite mecanicamente, refletindo o mundo de quem o leva e o superpõe ao receptor passivo (Freire 1992). Ou seja, o labor do agente externo – na ótica capitalista – é visto como uma série de práticas técnicas que elevariam a produtividade e, por esse caminho, lograriam o objetivo do progresso econômico para a população rural. O extensionismo nega a possibilidade de que cada indivíduo exerça seu papel de sujeito capaz de construir e de se apropriar do conhecimento (socialmente construído), de tomar consciência da importância em participar na geração de soluções

próprias aos seus problemas (Soto 1997). Assim, para a libertação dessas populações, parece ser necessária a superação da relação opressor – oprimido, como observa Paulo Freire (1993). Para este educador, é fundamental estabelecer uma comunicação horizontal, dialógica, que é a base da conscientização necessária, para que as pessoas se apropriem dos seus destinos e sejam capazes de provocar mudanças (Freire 1992).

A educação não formal⁷ parece assim, fornecer outras possibilidades de se construírem novos conhecimentos e de se desenvolver a criatividade humana, pois, que se aproxima muito da educação que pode surgir nas comunidades rurais, nas suas tentativas próprias de mudança social e, portanto, em diálogo com seus saberes e práticas. Nessa perspectiva, seria necessário que o acompanhamento nos processos de mudança social indígena/rural, feito pelos agentes externos, fosse entendido como um ato educativo, em que a metodologia utilizada e as práticas recomendadas fossem o produto do processo vivido pelo agente educador com as comunidades envolvidas e vice-versa. Dessa maneira, na procura de caminhos, nos processos sociais, o 'produto'⁸ surgisse da dialética dos saberes, em que, sobretudo, a capacidade dos indígenas – camponeses⁹ fosse estimulada para agir segundo os objetivos sociais de seu grupo, tornando suas práticas adequadas aos seus interesses, à sua cosmovisão (Soto 2001).

A mudança social é um assunto extremamente complexo, que abrange o indivíduo em sua totalidade. Nessa perspectiva, os processos sociais indígenas com participação de agentes externos podem ser entendidos como processos educativos, cujo alvo sejam as populações indígenas (idem). No entanto, nos projetos hoje vigentes nas comunidades indígenas rurais, os agentes externos não desempenham o papel de educadores. Mas, se tentássemos superar as estratégias utilizadas ainda na atualidade pelos agentes externos - que em grande medida tipificam práticas reducionistas da educação formal -, talvez fosse possível entender esses

⁷ A Educação não Formal refere-se a um tipo de educação que "(...) embora obedeça a uma estrutura e a uma organização (distintas porém das escolares) e possa levar a uma certificação (mesmo que não seja essa a sua finalidade), diverge ainda da educação formal no que respeita à não fixação de tempos e locais e à flexibilidade na adaptação dos conteúdos de aprendizagem a cada grupo concreto (Afonso 1992: 86-87).

⁸ As aspas utilizadas na palavra produto pretendem salientar o jogo dialético, em que esse 'produto' seria a síntese sempre dinâmica e portanto sempre criação surgindo da interação tese - antítese, que, neste caso, refere-se à interação agente externo - comunidade indígena e comunidade indígena - agente externo.

⁹ Com a expressão indígena – camponês, alude-se à situação atual dos indígenas mapuche que por condições históricas vividas por esse povo no seio da nação chilena, têm sido assimilados a uma condição similar à vivida pelo camponês, sem, por isso, perder as suas características distintivas e seu sentido de pertença ao povo indígena mapuche.

projetos como um tipo de educação não formal e aos agentes externos como educadores não formais, tornando-se pertinente inquirir: como tais processos educativos viabilizariam processos de transformação social de grupos indígenas?

Tais assuntos demandam a reflexão sobre os processos de significação envolvidos na vida cotidiana e na identidade mapuche, de modo a conhecer: as concepções, expectativas e propostas do povo indígena mapuche do Chile hoje, no que tange a mudança social. Isso, a partir da visão e da avaliação dos mapuche sobre os chamados projetos e programas de desenvolvimento, que lhes foram propostos ou impostos pelo Estado e/ou pelas ONGs, no último período do século XX e no início deste novo milênio.

Nesse contexto, seria de fundamental importância, buscar a compreensão do papel da espiritualidade para esse povo - seus mitos e símbolos sagrados e como eles se manifestam no cotidiano, na relação do indivíduo com a natureza, com a sua comunidade e com o restante da realidade - para que se possa definir o conceito de processo social construído pela ótica do povo mapuche. Com isso, torna-se necessário estabelecer como se dá a interpretação da natureza e seus signos na busca de solução dos problemas coletivos e quais as formas de transmissão dos saberes, práticas e valores que tornam possível a persistência desses grupos até hoje, apesar das políticas oficiais de assimilação. Em outras palavras, a cosmovisão mapuche no início do século XXI, pode permitir compreender um outro modo de ser ou uma outra humanidade, a ser considerada nos projetos de mudança social.

Um aporte nesta discussão, seria pensar se os projetos sociais que tomam por base a educação não formal, podem permitir a descoberta de elementos fundamentais para a construção de possibilidades de mudança social mapuche.

Contudo, não se busca aqui questionar a problemática mapuche em toda sua complexidade, tampouco se pretendeu realizar uma análise política dos motivos que impedem o conhecimento e a mudança social do povo mapuche¹⁰. Na sua essência, o objetivo deste trabalho é o de mostrar a importância fundamental de compreender como os

¹⁰ Dadas as restrições a que foi submetida a pesquisa que deu origem a esta tese, devidas ao fato de só ter recebido bolsa no terceiro ano do doutorado, às regras temporais da bolsa de estudo e também por motivos pessoais, a pesquisa de campo ficou limitada a só uma viagem de pesquisa de quatro meses, não tendo sido possível responder a todas as inquietações, consideradas fundamentais para propor caminhos de mudança social mais adequados ao povo mapuche, objetivo inicial deste estudo, consistindo este trabalho num diagnóstico parcial dessas questões.

mapuche se significam (à si próprios e à sua vida), de modo a incorporar tais elementos discursivos como necessários para elaborar propostas de mudança social que façam sentido para esse povo e sejam, portanto, a razão de processos sociais promotores de mudanças éticas e responsáveis para o mundo indígena.

3. Entre Caminhos: uma pesquisa com os mapuche do Chile

A memória do povo mapuche se constitui como ponto de partida do presente trabalho, tendo clareza de que essa memória foi até agora silenciada nos caminhos de mudança social. A questão das diferenças socioculturais e a procura de paradigmas alternativos se mostram como mecanismos que, ao buscarem as vozes silenciadas, num processo de ressignificação, dêem visibilidade aos mapuche no papel de sujeitos de suas propostas, ao fim, de se fazerem protagonistas de sua própria caminhada.

Nessa ótica, o caminho desta reflexão e análise assume aqui, como universo, uma comunidade rural mapuche do litoral da VIII Região do Chile, a saber, Ranquihue (Ver Anexo I). Como ocorre em todos os povos, entre os mapuche também existem diferenças e trabalhar com uma comunidade mapuche que se reconhece como tal, exigiu entender os espaços de sobrevivência desse povo, buscando-se compreender porquê e como esses grupos concretizam suas vidas, como eles a realizam; buscando conhecer parte da memória e do pensamento desse povo com relação às mudanças sociais que eles desejam e as mudanças sociais, que de fato vivenciam.

O aspecto central desta investigação, diz respeito, portanto, aos mapuche participantes dos projetos de mudança social em implantação na área da VIII Região do Chile, focalizando os processos locais de resistência Mapuche, considerando a memória e a cosmovisão como aspectos necessários para fazer o contraponto às formulações oficiais das chamadas políticas de desenvolvimento, para essa área geográfica.

A partir das entrevistas realizadas na comunidade Ranquihue, com o objetivo de registrar parte da memória e do pensamento mapuche, analiso esses depoimentos, aqui entendidos como discursos, interpretando-os na ótica da Análise do Discurso (AD) de linha francesa. Segundo Pecheux (1990), todo enunciado, toda seqüência de enunciados é lingüisticamente descritível como uma série (léxico-sintaticamente determinada) de pontos

de deriva possíveis, oferecendo lugar à interpretação:

É neste ponto que se encontra a questão das disciplinas de interpretação: é porque há o *outro* nas sociedades e na história, correspondente a esse outro próprio linguajeiro discursivo, que aí pode haver ligação, identificação ou transferência, isto é existência de uma relação abrindo possibilidade de interpretar. E é porque há essa ligação que as filiações históricas podem-se organizar em memórias, e as relações sociais em redes de significantes (Pecheux 1990: 54).

É nesse espaço que a AD pretende trabalhar, entendendo as falas como discursos. Nas palavras de Guimarães: discursos, unidades discursivas ou enunciados caracterizados como elementos de uma prática social que inclui, na sua definição, uma relação com o sujeito, mais especificamente com posições de sujeito, cujo sentido se configura como um conjunto de formações imaginárias do sujeito e seu interlocutor e do assunto que se fala (Guimarães 1989). Assim, o discurso é o lugar em que se pode observar a relação entre língua e ideologia¹¹, compreendendo-se como a língua produz sentidos por/para os sujeitos (Orlandi 1990).

Os princípios teóricos da Análise de Discurso colocam-se pela articulação entre o materialismo histórico, a lingüística e a teoria do discurso. Tomadas em conjunto, essas três regiões do conhecimento, que lhe proporcionam sua especificidade, possibilitam explicitar, através dos princípios metodológicos das desintagmatizações lingüística e discursiva, a produção dos efeitos de sentido no discurso (Lagazzi 1988). Ou seja, escolheu-se interpretar os depoimentos orais, obtidos na pesquisa de campo, através da AD, já que essa perspectiva permite superar a compreensão conteudística e olhar os dizeres como discursos que produzem sentidos e que portanto podem ser analisados buscando-se compreender os funcionamentos discursivos que sustentem as evidências das interpretações.

No discurso, a ideologia pode ser compreendida como a direção nos processos de significação, direção esta que se sustenta no fato de que o imaginário que institui as relações discursivas, em uma palavra o discursivo, é político (Orlandi 1990: 36). Desse modo:

[...] na perspectiva do discurso há uma injunção à interpretação, já que o homem na sua relação com a realidade natural e social não pode não significar, condenado a significar, essa interpretação não é qualquer uma, pois é sempre regida por

¹¹ Para a AD, ideologia “não se define como um conjunto de representações, nem muito menos como ocultação da realidade. Ela é uma prática significativa. Necessidade da interpretação, a ideologia não é consciente: ela é efeito da relação do sujeito com a língua e com a história em sua relação necessária, para que se signifique” (Orlandi 1996: 48).

condições de produção de sentidos específicos e determinados na história da sociedade. O processo ideológico, no discursivo, está justamente nessa injunção a *uma* interpretação que se apresenta sempre como *a* interpretação. Esse é um dos princípios básicos do funcionamento da ideologia, aprendido pelo discurso (Orlandi 1990: 36).

Partindo desse ponto, podemos continuar enfatizando que a AD não trabalha, como na Lingüística, com a língua fechada nela mesma, mas com o discurso, que é um objeto sócio-histórico em que o lingüístico intervém como pressuposto. Nem trabalha, por outro lado, com a história e a sociedade como se elas fossem independentes do fato de que elas significam. "Partindo da idéia de que a materialidade específica da ideologia é o discurso e a materialidade específica do discurso é a língua, trabalha a relação língua-discurso-ideologia" (idem: 16-17). Nesse olhar, a caminhada da interpretação discursiva permite-nos compreender os sentidos possíveis desses dizeres, encontrar a maneira como os discursos significam, e, ademais, o fato da AD ultrapassar os limites disciplinares lhe permite abordar os processos discursivos superando a visão determinista, defrontando-nos com a imprevisibilidade e o acaso.

A AD, entretanto, visa à compreensão de como um objeto simbólico (enunciado, texto, pintura, música etc.) produz sentidos, como ele está investido de significância para e por sujeitos (Orlandi 1999a). Para isso, uma noção fundamental é a do funcionamento da linguagem. Do ponto de vista da AD:

[...] o que importa é destacar o modo de funcionamento da linguagem, sem esquecer que esse funcionamento não é integralmente lingüístico, uma vez que dele fazem parte, as condições de produção, que representam o mecanismo de situar os protagonistas do discurso (Orlandi 1987: 117).

Assim sendo, a AD visa construir um método de compreensão dos objetos da linguagem, no qual não trabalha com a linguagem enquanto dado, mas como fato. Dessa maneira, "para levar em conta essa complexidade fato-linguagem, a AD se constrói um lugar particular entre a disciplina lingüística e as ciências das formações sociais" (Orlandi 1990: 25). Nessa percepção, a Análise de Discurso se concebe como:

um dispositivo que coloca em relação, sob uma forma mais complexa do que uma simples co-variação, o campo da língua (suscetível de ser estudado pela lingüística) e o campo da sociedade apreendida pela história (nos termos de relações de força e de dominação ideológica) (Gadet apud Orlandi 1990: 25).

A AD desenvolve-se na medida em que cria ligações entre a lingüística e outras ciências sociais, estabelecendo-se -simultaneamente- como a ponte entre a lingüística e essas outras disciplinas, o que ao fim, possibilita uma nova e mais ampla compreensão das questões sociais, entendidas aqui como processos históricos. Nas palavras de Orlandi (1990: 27), “a AD se constitui no intervalo entre a lingüística e essas outras ciências, justamente na região das questões que dizem respeito à relação da linguagem (objeto lingüístico) com a sua exterioridade (objeto histórico)”.

Por último, tanto a análise bibliográfica quanto a análise do material colhido na pesquisa de campo foram orientados por uma lógica transdisciplinar já que, como observa Morin, situar-se num nível transdisciplinar permite conceber, ao mesmo tempo, tanto a unidade quanto a diferenciação das ciências (Morin 1995). Para o mesmo autor, a transdisciplinaridade é uma prática que pretende superar o enclausuramento disciplinar, abolir as fronteiras entre as disciplinas e articulá-las, estabelecendo comunicação entre elas com base num pensamento complexo, buscando um conhecimento que permita apreender o real, de maneira que ele possa ser entendido mais próximo da sua complexidade (idem).

Nessa ótica, foram elaborados os seguintes capítulos: o primeiro, “Para situar o Povo Mapuche”, orientado a entregar algumas noções da história e da situação atual desse povo, essencial para ter um melhor aproveitamento das elaborações teóricas que são desenvolvidas posteriormente.

O segundo capítulo, “Antropologia e Análise de Discurso: procurando significados” pretende explicitar as bases teóricas desta tese. Desse modo, em primeiro lugar, a discussão centra-se na Antropologia, na Análise de discurso e na sua interlocução e, posteriormente, abordam-se os conceitos etnodesenvolvimento e mudança social, questões fundamentais para definir o olhar deste trabalho.

O terceiro capítulo, “Os mapuche da Lagoa Lleu-Lleu, a legislação chilena e os projetos do Estado” é destinado a centrar a atenção desta tese nos mapuche da VIII Região do Chile e mais especificamente nas comunidades que compreendem o que hoje é conhecido como “Área de Desenvolvimento da Lagoa Lleu-Lleu”. Dessa forma, descrevem-se as características da região, da Área Lleu-Lleu e da comunidade Ranquihue, onde se centrou esta tese. Também são entregues elementos da Lei Indígena nº 19.253 e da Convenção 169, necessários para as análises posteriores e para a descrição do “Programa de Desenvolvimento

Origem”, que está sendo implementado nessa área. Por último, narra-se partes da história da comunidade Ranquihue e entregam-se depoimentos dos entrevistados que falam sobre a percepção dos mapuche da área com relação aos chamados ‘projetos de desenvolvimento’ que aí chegam.

O quarto capítulo, “Mudança social e resistência em territórios mapuche no Chile”, mostra os discursos *dos* mapuche, que foram trabalhados na ótica da Análise de Discurso francesa. Em primeiro lugar, discutem-se as condições em que se produziu o material discursivo analisado. Logo após, interpretam-se os discursos *dos* mapuche buscando entender como o sujeito mapuche se significa na sociedade chilena, para, finalmente, procurar os sentidos dos programas e projetos chamados ‘de desenvolvimento rural’, que chegam nas comunidades mapuche da ADI¹² da Lagoa Lleu-Lleu.

Para finalizar esta tese, realizam-se algumas considerações finais que estimamos possam servir para estudos posteriores.

¹² Área de Desenvolvimento Indígena.

I. PARA SITUAR O POVO MAPUCHE

Organizar este capítulo, sobre a história e a situação atual do povo mapuche, baseando-o em material acadêmico - histórico, antropológico, sociológico, lingüístico e jornalístico, em grande parte, feito pelos chilenos - tem sido uma tarefa de grande dificuldade pois, não existe “uma história do contato” entre o povo mapuche e os espanhóis e, mais tarde, entre os mapuche e os chilenos.

A história são fatos que reclamam sentidos, nos diz Paul Henry (1997) e os olhares para a história são feitos a partir de posições discursivas, de uma injunção a uma interpretação, de uma ideologia. Portanto, não há como se pensar que exista tão só uma versão (a oficial) sobre a história do contato entre os mapuche e esses outros povos. Como explicita Orlandi:

[...] a história está ligada a práticas e não ao tempo em si. Ela se organiza tendo como parâmetro as relações de poder e de sentidos, e não a cronologia: não é o tempo cronológico que organiza a história, mas a relação com o poder (a política) (Orlandi 1990: 35).

Nessa lógica, é possível entender porque a história oficial do Chile e os estudos acadêmicos provocam polêmica entre os mapuche. Com referência a esse assunto, o atual prefeito mapuche do município de Tirúa, localizado na VIII Região desse país, Adolfo Millabur¹³, tem assinalado à imprensa que a história mapuche precisa ser re-escrita, dando participação a esse povo na seleção dos conteúdos dessa história e na forma em que eles seriam apresentados (Diario El Sur 240103). Ocorre que, no Chile, ainda não foi feita uma história do contato com os mapuche na qual esse povo tenha participado, uma história na qual os mapuche tenham discutido os seus enfoques e conteúdos.

¹³ Prefeito do município de Tirúa, a partir de outubro de 1996, quando foi eleito por um período de quatro anos. Atualmente esta na sua segunda gestão, a finalizar em outubro de 2004.

Por outro lado, grande parte da visão atual sobre os mapuche é baseada nos estudos acadêmicos sobre esse povo, apesar de que, como deixa claro Wright, na etnografia indígena, ainda exista a necessidade de superar “(...) erros, superficialidades e etnocentrismos (...)” (1990: 249). Como acresce o mesmo antropólogo, também há necessidade de estudos etno-históricos focados na “(...) questão da interpretação indígena da história do contato índio-branco (...)” (Wright 1992: 191), que discutam os sentidos já estabilizados através da história oficial.

No Chile, ainda hoje, fundamentalmente, o material produzido sobre os mapuche é baseado na lógica da objetividade arquivística (que conseqüentemente não coloca em xeque a produção acadêmica anterior); feito por profissionais, acadêmicos, estudiosos, em geral, pessoas não mapuche, chilenos ou *pu winka*¹⁴, que sendo parte de um outro povo, responde a um outro imaginário, em que também o lugar de fala é outro (principalmente o lugar do chileno), os significados e os sentidos colocados são os dos chilenos, a voz que fala mais alto. Portanto, decorrente disso, as próprias interpretações evidenciam esse outro lugar e não o lugar do mapuche sujeito. Desse modo, os discursos assim construídos, no material aqui referido, permitem que se tenha acesso aos sentidos já estabilizados, quando se fala sobre a história do contato.

É importante salientar que já são milhares as páginas escritas sobre o povo mapuche de Chile. Mas, o que aqui se faz é uma discussão parcial sobre o material histórico e também sobre os pontos em que se considerou necessário encarar significativamente algumas questões filosóficas de fundamental importância para a presente temática. Assim, os trechos escolhidos nesta tese são aqueles que mais se aproximam da história relatada pelos mapuche e em segundo lugar, são aqueles que fazem uma aproximação à cosmovisão deste povo.

É significativo frisar que, no Chile, como em outros países da América Latina, a existência dos grupos indígenas é uma realidade. Sua presença, ainda que pouco conhecida e reconhecida pela população nacional, tem resistido às permanentes tentativas de assimilação forçada impulsionadas pela sociedade chilena, durante o longo tempo do contato. Na

¹⁴ Os indígenas mapuche do Chile, chamam aos não-mapuche (chilenos e estrangeiros) de *winka*, que na versão aceita entre os mapuche, hoje, teria sua origem na palavra *winküfe* ou ladrão, outra versão é a da história oficial do Chile, na qual a hipótese é que a palavra *winka* teria a sua origem no plural da palavra inca: *pu inca*, e que ela se teria generalizado para nomear não só os incas senão todos os estrangeiros.

discussão acadêmica, a questão indígena no Chile é demarcada por duas grandes correntes: uma que essencialmente defende a unidade nacional, via a elaboração de um projeto de sociedade único, basicamente originário dos centros de decisão do país e outra que enfatiza a necessidade de reconhecer ampla e extensivamente a existência de culturas múltiplas (Montero 2000).

A história chilena confirma a presença dessas duas posições: por um lado, argumenta-se a favor da constituição de um estado nacional unificado, acerca de todos aqueles traços relevantes de uma cultura como língua, costumes, cosmovisão, entre outros. Essa atitude, em muitas ocasiões, tem-se manifestado, no limite, com opiniões abertamente racistas, determinando uma forma de relacionamento discriminatória com os grupos minoritários, marcada pela negação das características culturais distintivas dos grupos indígenas em sua condição de 'cidadãos nacionais' que, portanto, têm sido tratados indiferentemente, regidos e julgados sob os ditados gerais e sentidos da nação. A segunda postura coloca que seria necessário reconhecer a diferença e as características do contato das culturas existentes no país, reconhecendo-se a diversidade étnica e cultural como uma manifestação de riqueza da nação (Montero 2000). Por esses motivos, Pinto (2000) afirma:

A imagem que temos do Chile nem sempre corresponde à realidade. O projeto unitário elaborado pelos intelectuais e a classe política que tomou conta do país depois da Independência, tão solidamente arraigado na nossa sociedade, terminou por apagar a imagem do país real. Entre nós parece não existir a diversidade. De Arica até Magalhães e de mar a cordilheira, Chile não é um só. A unidade, pensamos, faz-nos fortes e em prol dessa unidade temos esquecido nossas diferenças regionais, culturais e étnicas. Quer dizer, temos esmagado-as desde um estado e uma nação que se empenharam em arrasá-las para atingir o progresso que tanto anelou a nossa classe dirigente do século XIX. Hoje, sabemos que os resultados não foram tão sucedidos. O país não logrou avançar nos termos esperados e também não se conseguiu eliminar a diversidade. As permanentes demandas regionais dão conta de problemas que não puderam resolver-se e os conflitos étnicos que têm-se manifestado durante toda a nossa história republicana, demonstram que os povos indígenas seguem vivos num país que muitas vezes acredita tê-los eliminado (: 7).

Na ótica de Batalla (1979), não há uma só civilização, como tem pretendido o pensamento ocidental. Na América há uma civilização própria, a indígena, que cinco séculos de dominação não conseguiram aniquilar, que sobrevive imersa na sua memória e opõe-se à lógica dominante na civilização ocidental. Assim, na perspectiva de Pinto, como expressa no seu livro, "De la inclusión a la exclusión: la formación del estado, la nación y el pueblo

mapuche”:

Refletir hoje, nos albores do século XXI, com relação ao que aconteceu no Chile com o estado, a nação e o povo mapuche no século XIX, significa, voltar sobre um tema muito complicado que deixou feridas profundas e ainda não cicatrizadas. Os mapuche sentem ter sido objeto primeiro de um processo de inclusão e mais tarde de um processo de agressão e expropriação das suas terras, por parte do estado e da cultura nacional e isso ainda se expressa numa luta, as vezes silenciosa, em outras declarada abertamente. Cada certo tempo, as autoridades e a opinião pública tomam conhecimento desta luta, reagindo, na maior parte dos casos, com a mesma cegueira e intolerância do século passado¹⁵ (Pinto 2000: 7).

O antropólogo Bengoa, falando da situação indígena, afirma que o Chile "(...) é uma sociedade que acredita ser branca e europeia, embora saiba que verdadeiramente não o é (...)" (1999: 23). Ele acresce:

A população não ri dos índios nesta sociedade. Podem ser desprezados, discriminados, pode abusar-se deles, explorá-los, insultá-los... Mas, não há elaborações culturais anti-indígenas. Os contrários à causa indígena calam. Encaminham medidas contra os índios, cheios de palavras favoráveis à raça primigênia da nossa pátria, o “sangue araucano”¹⁶ que tinge de vermelho a nossa bandeira” e que todos levamos dentro e que nos faz tão valentes, como se diz frequentemente nas bravatas patrióticas, continua sendo um teto ideológico que esconde a discriminação e o racismo (: 23).

Nesse contexto nacional, é possível asseverar que os mapuche são o grupo indígena mais numeroso entre as minorias étnicas no Chile. Aliás, segundo o Censo do ano 2002, a população mapuche representa 87,3% do total da população indígena nesse país (INE 2002). Esse grupo humano encontra-se assentado na área centro sul do território chileno, que compreende: a VIII Região do Bío Bío, IX Região da Araucania e X Região, chamada também das Lagoas. Diga-se à propósito, a população mapuche encontra-se também na área da pré-cordilheira e Cordilheira dos Andes no território argentino.

¹⁵ Refere-se ao século XIX.

¹⁶ Anteriormente os mapuche foram conhecidos sob diferentes denominações: os incas do altiplano chamaram-lhes *aukas* (rebeldes), e os espanhóis referiam-se a esse povo como *araucanos* (Arauco é uma área geográfica do Chile cujo nome provavelmente originou-se de *ragko*; *rag*= argila, *ko*= água), designação exógena utilizada até hoje, *promaucaes* (cuja origem seria *pürümaukafe*; *pürüm*= rápido, *aukafe*= guerreiro) ou *moluches* (cuja origem seria *nguluche*; *ngulu*= oeste, *che*= pessoa), termos esses que assinalavam localização geográfica ou designação exonímica. É interessante destacar que a palavra araucano, segundo Moesbach, teria sido (...) inventada por Ercilla* ao falar dos habitantes do Aillarehue Arauco e dos setores vizinhos” (Moesbach 1976: 23). Palavra que deu origem à denominação exógena com a qual os mapuche iriam ser identificados pelos espanhóis e logo pelos chilenos, até os anos 80 do século passado.

*Alonso de Ercilla y Zuñiga (1533-1594), membro do exército espanhol e poeta, que no século XVI escreveu o grande poema épico “La Araucana”.

O nome *mapuche* (*mapu*= terra, *che*= pessoa), que significa 'gente ou pessoas da terra' é a denominação geralmente aceita, sendo o autônimo usado como termo genérico nas diferentes áreas de localização dos grupos. Assim sendo, a denominação genérica própria é a de *mapuche*, ainda quando se consideram também outras denominações que têm a ver com as diferentes áreas geográficas onde os indígenas mapuche se localizam e das quais se derivam as denominações dadas aos seus habitantes¹⁷.

Ainda que a diversidade geográfica implique em uma série de diferenças entre esses distintos territórios mapuche, como, por exemplo: clima, solo, costumes advindos dessas diferenças geográficas etc., faz-se necessário salientar que todos esses grupos identificam-se como mapuche, como pertencentes a um só povo. Todas essas diferenças regionais não são tão relevantes, levando em conta que dentro de cada região diversas situações são encontradas; a título de exemplo, existem famílias que não falam mais a língua mapuche, enquanto outras da mesma região, mantêm com vigor, a língua e muitas das tradições desse povo. Nesse sentido, apesar dos distintos processos de assimilação vivenciados em cada uma das regiões, os mapuche unem-se em torno da convicção de pertencer a uma formação social específica, resistindo a todas as tentativas de destruí-los e negá-los enquanto povo.

Existem várias teorias quanto à origem desse povo. Uma das mais discutidas nos círculos acadêmicos especializados é a que supõe uma origem exógena aos territórios atualmente ocupados por eles, propondo que os mapuche são uma tribo aparentada com o povo Tupi-Guarani, procedente da bacia do Pampa do Chaco no norte da Argentina e do Paraguai e que em sucessivas migrações desceu pelos pampas argentinos, cruzou a cordilheira dos Andes para se inserir na região ocupada até hoje. Segundo Bengoa:

A persistência dos costumes pampianos e de alguns nomes pessoais e geográficos, sobrenomes e denominações totêmicas [...] induzem a supor que os araucanos moraram certo tempo nos pampas argentinos como caçadores nômades (1987: 12-14).

¹⁷ - *pikummapu*: (*pikum*= norte, *mapu*= terra) território do norte. Daí deriva o gentílico *pikumche*, que quer dizer 'pessoa do norte'.

- *willimapu*: (*willi*=sul, *mapu*= terra) território do sul. Seus habitantes são chamados *williche*, que quer dizer 'pessoa do sul'.

- *puelmapu*: (*puel*= este, *mapu*= terra) território do leste. Daí deriva o gentílico *puelche*, que quer dizer 'pessoa do leste'. Esses habitantes da pré-cordilheira tanto chilena quanto argentina também são chamados *pewenche* (*pewen*= araucária, *che*=pessoa) ou seja, 'pessoas da araucária'.

- *lafkenmapu*: (*lafken*= mar, *mapu*= terra) território costeiro. Seus habitantes são conhecidos como *lafkenche* ou 'pessoas do mar' (Bengoa 1987).

No tempo presente, a questão mapuche no Chile é colocada politicamente nos seguintes termos: a sociedade chilena tem no seu interior uma sociedade minoritária, etnicamente distinta e com direitos históricos e culturais que lhe são próprios. Nesse contexto, todas as políticas aplicadas têm-se orientado pelo critério de integrar o mapuche à vida nacional, integração subordinada e parcial que implica no abandono dos seus direitos como povo. Como afirmam Bengoa & Valenzuela:

[...] a história das relações entre a sociedade chilena e a sociedade mapuche pode ser resumida na tentativa permanente do Estado e da sociedade dominante de impedir a existência real de uma sociedade culturalmente diferente no interior do país, e, por outro lado, pela resistência dos indígenas em desaparecer (1984: 19).

Ou seja, os mapuche são um povo com um outro projeto civilizatório, até agora reprimido, donos de uma outra cultura e que, de fato, através da história, têm resistido à idéia de ocidentalizar-se. Trata-se de uma “civilização negada”, tal como afirma Batalla (1987), para o caso do México.

Um traço marcante da identidade do povo mapuche do Chile é sua resistência aos processos de dominação conduzidos por outros povos (incas e espanhóis), bem como, a não resignação aos propósitos do Estado chileno de promover sua assimilação e sua negação enquanto povo. Nessa perspectiva, apesar de suas diferenças internas, hoje, os mapuche ainda mostram-se unidos na luta pela defesa do seu território e da sua existência como povo.

Na atualidade, o governo chileno se defronta com a insurreição dos mapuche na defesa das suas terras, da sua cultura e por seu direito a procurar seus próprios caminhos, seus próprios processos de mudança social. Por tudo isso, é possível pensar nessa luta como possibilidade de mudança gerada pelos indígenas. Acredita-se que nessa perspectiva, nos será possível refletir sobre os fatores que levaram os mapuche a sempre resistir à submissão e, ademais, nos permitirá contribuir apontando caminhos novos, próprios da ótica desse povo, possibilitando assim fundamentar projetos mapuche de mudança social, alternativos ao modelo dominante. Para tanto, faz-se necessário situar, mesmo que rapidamente, a história do povo mapuche.

Bengoa & Valenzuela (1984) entendem que a trajetória histórica do povo mapuche, pode ser resumida em alguns marcos fundamentais. O primeiro momento é o período pré-hispânico, do qual existe pouca informação bibliográfica, e do qual só são resgatáveis versões

da história falada nas comunidades, cada dia mais difícil de obter nas pesquisas etnográficas. Nesses relatos encontramos referências à resistência oferecida pelos mapuche à tentativa de domínio dos incas.

O segundo momento é o período do confronto e guerra por mais de um século e meio, iniciado com a chegada do espanhol, prolongando-se até a época do tratado de paz de Quilín, “(...) as famosas e efêmeras pazes de Quilín, em janeiro de 1641 (...)” (Anadón 1977: 80), em que se estabeleceu a fronteira no rio Bío-Bío e houve reconhecimento da independência do território mapuche. Na história do Chile, esse e outros acordos posteriores, obtidos em reuniões de negociação, são conhecidos como parlamentos. Nas palavras do padre Albert Noggler:

Desde seus primeiros encontros bélicos com os índios, os espanhóis tinham percebido que não se defrontavam com um trolé de selvagens. Por isso, depois de perder todo o sul do país com seus grandes recursos econômicos, viram-se obrigados a negociar com os caciques (Noggler 1982: 65).

O mesmo autor acrescenta que teria sido o Pe. Luis de Valdivia quem, no ano de 1605, “teria conseguido convocar aos principais caciques de Concepción para um ‘parlamento de paz’” (ibidem), ao que se seguiram múltiplas reuniões do mesmo estilo entre os *lonkos* ou representantes mapuche e os espanhóis, com a intenção de pactuar, procurando estabelecer e manter a paz entre os dois povos. Existe consenso entre antropólogos e historiadores para assinalar que a coroa espanhola, nesse período, através dos parlamentos, teria buscado um certo *modus vivendi* com o povo mapuche. Segundo o Pe. Noggler:

A mesma coroa espanhola, de repente teria percebido a gravidade da situação. Na insegurança política do Chile e nas cada vez mais frequentes incursões de piratas viu um verdadeiro perigo [...]. Em vista de todo isso, prevaleceu o critério de assegurar o que possuía, em vez de entrar novamente numa custosa guerra ao sul do Bío-Bío [...]” (1982: 65).

Mas, “As pazes de Quilín não solucionaram nada: as hostilidades prosseguiram e as tensões acumularam-se (...) Os ataques e represálias de ambos os bandos nunca cessaram (...)” (Anadón 1977: 81). Francisco Nuñez de Pineda y Bascuñan, militar que conheceu profundamente os mapuche pelo fato de ter sido cativo deles, no seu livro “Cautiverio Feliz”, quando reflete sobre as relações entre o povo mapuche e os espanhóis, diz o seguinte: “(...) a nossa doutrina e ensinamentos têm sido o que lhes tem dado muito que pensar e que entender [aos mapuche], por terem sido as obras [dos espanhóis] muito diferentes do que prometeram

as [suas] palavras” (Pineda y Bascuñan 1992: 75).

Logo, nesse clima de agressividade e desconfiança, vem o terceiro momento, um longo período de colonização - de mais um século e meio -, em que se sucederam assaltos ao território mapuche e conseqüentes levantes indígenas, com novos parlamentos ou acordos de paz no meio (Bengoa & Valenzuela 1984).

O quarto momento ocorre com a independência do Estado do Chile e as guerras que a acompanharam. É importante frisar que para os mapuche esse foi um momento de grande confusão, por um lado estavam as idéias de emancipação dos patriotas e por outro os compromissos de lealdade dos mapuche para com os espanhóis, selados em numerosos parlamentos realizados durante a colônia o qual, como expõe Pinto (2000) significou um apoio significativo de agrupamentos setoriais mapuche aos realistas. Segundo o mesmo autor, ainda com esse pano de fundo:

Uma vez iniciada a Independência, as novas autoridades que estavam assumindo o controle do país miraram para a Fronteira tratando de associar a sua luta com a resistência do povo mapuche ao conquistador espanhol [...], em geral a admiração que despertava a luta dos araucanos contra o espanhol fez presumir a [...] vários homens da época, que invocar o passado indígena era bom para a causa da Independência. Surgiu, assim, um sentimento de respeito e de admiração para com os mapuche. Camilo Henriquez os recordava como os altivos lutadores pela liberdade e não deixa de ser eloqüente que à festa do primeiro aniversário do 18 de setembro [dia da Independência, no Chile], as damas assistissem ao baile de gala celebrado no palácio de governo vestidas de índias. Alcazar, um oficial de Freire, definia-os em 1820 como os melhores americanos e ainda que não os eximiu do castigo que mereciam pela sua oposição ao exército patriota, lamentava-se de ter que fazê-lo (: 46).

Aparentemente, nos primeiros anos da existência da nova nação, o Chile, houve uma valorização positiva dos mapuche por parte do governo e tentou-se inclui-los no novo projeto de nação que se estava fundando. No parlamento de Yumbel (dezembro de 1823), estabeleceu-se que na nova república, os mapuche seriam tratados como cidadãos chilenos no gozo dos direitos e privilégios correspondentes e com as obrigações respectivas, com o intuito explícito de formar uma grande irmandade entre os mapuche e os chilenos (Pinto 2000). Na visão desse autor:

[...] até mediados do século XIX predominou a idéia que a Araucania [o território mapuche] formava parte do território nacional e que os mapuche, apesar de ser uma nação diferente, deviam formar parte da grande irmandade nacional. Ainda mais, essa nação diferente que sobrevivia em território chileno, foi associada a traços e valores que se traspassaram ao chileno por provir este daquela [nação] [...]

a própria Independência associou-se a esses valores, sobretudo ao amor do araucano pela liberdade e sua decisão de defendê-la “pela razão ou pela força”. Ainda não se esquecia que seu exemplo tinha inspirado a Independência e que com eles poderia se construir “a casa grande”, o Chile que brotaria das ruínas coloniais. Ao mapuche se lhe mirava com respeito, com um pouco de admiração e reconhecendo nele aos nossos ancestrais. A nação [chilena] não podia prescindir deles; com insistência procurou incorporá-los à chilenidade (Pinto 2000: 65).

De início houve um curto período de calma relativa, que se estendeu até o ano de 1859, em que as transgressões e o avanço espontâneo dos colonos, além do rio Bío-Bío, levaram a um grande levante mapuche, no qual atacaram-se e incendiaram-se sete cidades da área do rio Malleco (Bengoa & Valenzuela 1984).

A partir de 1859 o governo chileno conduziu uma guerra violenta contra os mapuche, denominada “Pacificação da Araucania”, o quinto período que se prolongou até o ano de 1881, com contínuos confrontos, em colaboração com o governo argentino quando este começou sua “Guerra do Deserto” ou de extermínio dos grupos indígenas dos pampas (idem).

Nesses anos, os cinquenta e sessenta do século passado¹⁸, o Chile estendia-se até Chillán e Concepción. Nessa área o território chileno experimentava um salto violento até Valdivia. Sarmiento, argentino, sábio, famoso, diz em seus livros: “é necessário entender que no meio do território do Chile mora um povo que não reconhece as leis do país, que tem outros costumes, que fala outro idioma”. Sarmiento surpreendeu-se com esta realidade. Chillán e Concepción nesses anos eram dois pequenos povoados. Nesse setor havia fazendas e outros estabelecimentos rurais e muitos camponeses de origem espanhola crioula, chilenos. A partir do rio Bío-Bío começava o mundo mapuche. Aos poucos alguns chilenos iam entrando no território araucano. Muitos fugitivos da justiça buscavam refugio nessas terras, entre os araucanos. Mas, daí até o rio Cruces na província de Valdivia, nos anos sessenta do século passado não existia administração do Estado chileno (Bengoa 1999: 42-43).

No ano de 1866 o coronel Cornelio Saavedra logrou aprovar um plano de guerra contra os mapuche. O exército chileno avançou sobre o território mapuche levando a linha da fronteira do rio Bío-Bío até o rio Malleco, duzentos quilômetros dentro da fronteira tradicional (Bengoa & Valenzuela 1984). Assim, nesse ano ditaram-se as primeiras leis de ocupação do território mapuche.

[...] As terras foram declaradas fiscais para evitar que os aventureiros e especuladores apropriarem-se de todos os recursos e não deixassem espaço para a

¹⁸ Refere-se ao século XIX.

imigração estrangeira, verdadeiro objetivo e palanque de desenvolvimento. Mas, ainda que entre o ano sessenta e seis e oitenta houve avanços e retrocessos, em grande medida os mapuche lograram manter seu território. Foram quinze anos de guerras, destruição de casas, roubo de gado, queimas de sementeiras, por parte do Exército do Chile. Foram quinze maus anos para os mapuche [...] (Bengoa 1999: 45).

No Chile, decretou-se a derrota militar do povo mapuche somente no ano de 1881. A política governamental logo depois promoveu a fundação de cidades nos territórios pertencentes aos mapuche e abriu-se um processo de radicação das comunidades indígenas nas reduções¹⁹, o que corresponderia ao sexto período histórico do contato entre mapuche e *winka* ou não-mapuche. Assim, a maior parte do território mapuche foi declarada propriedade do Estado (Mariman 1997).

À respeito do mesmo assunto, Bengoa fala de alguns efeitos que a independência do Chile trouxe para os mapuche:

[...] Egaña ditou as primeiras leis acerca dos indígenas na nova República do Chile, no ano treze do século dezenove. Sem sombra de dúvidas, imbuído das melhores intenções [...] Principalmente tratava-se de outorgar aos indígenas liberdade de comércio e constituí-los em cidadãos da nova República. Na prática, colocava-se no mercado, as terras dos “povos de índios”, que na zona central do país eram muitas. Durante a Colônia, os indígenas estiveram sujeitos a certas proibições, entre elas a de vender as terras comunais em que habitavam. Os liberais, considerando errado esse regime de protetorado e suas leis, derogaram-nas em quase toda América Latina e em particular no Chile. A consequência foi simples: todos os povos indígenas da zona central desapareceram. Não sobrou nenhum indígena ou povo indígena até o rio Bío-Bío: todas as terras que lhes pertenciam foram compradas, ou tão só apropriadas, pelos estabelecimentos rurais ou fazendas que lhes rodeavam. Os indígenas que não desapareceram ficaram reduzidos a morar e trabalhar em pequenos sítios. A população indígena transformou-se simplesmente em camponesa, misturando-se com a população não indígena, surgindo a mestiçagem [...] (Bengoa 1999: 29).

O mesmo autor assinala que no centro do país, formou-se uma idéia falsa, mas apropriada para ocupar a Araucania e submeter os indígenas do sul ao regime reducional. Esse fato é evidente lendo o informe de 1886 de Cornelio Saavedra sobre as campanhas que levava a cabo no sul, a saber: 'Senhor Presidente, esta campanha tem custado ao erário nacional, muito mosto, muita música e pouca pólvora'. Dando a entender o estereótipo que todos aceitavam, de que os mapuche eram poucos e estavam acabados. Essas e outras idéias

¹⁹ Pequenas unidades territoriais além dos férteis vales centrais.

que circularam e circulam ainda hoje no Vale Central do Chile sobre o desconhecido sul do país, foram adubando o solo para a ocupação do território e a redução dos indígenas (Bengoa 1999).

O processo de radicação, redução e entrega de “Títulos de Mercê”²⁰ aconteceu entre os anos 1884 e 1929, ou seja, durante 45 anos (idem). Ainda, segundo Bengoa, de 10 milhões de hectares aproximados que correspondem às regiões do sul que os mapuche habitavam, o Estado Chileno entregou-lhes 500 mil. Na ótica desse autor, a essa situação somaram-se a permanente usurpação das terras que têm diminuído ainda mais a terra mapuche e o aumento dessa população indígena agricultora, situação que explicaria a origem do minifúndio, da pobreza e outros males que afetam a sociedade mapuche contemporânea. O padre Noggler dá detalhes dos mecanismos utilizados pelo governo do Chile, por chilenos e por estrangeiros, para apropriar-se da terra dos mapuche no início do século XX:

O Estado, que se considerava proprietário de todos os solos não cultivados imediatamente pelos mapuche, adjudicava terreno aos colonos. Mas, eles não se davam por satisfeitos com os estabelecimentos rurais relativamente pequenos e agrestes e assim, iam aumentando-os pela sua conta, ocupando terra limpa dos araucanos. Juizes venais, leguleios e uma polícia naquele tempo totalmente corrupta, ajudavam-lhes em tão duvidosos manejos. Nada os parava quando se tratava de obter seu objetivo, nem queimas, nem assassinatos, nem chantagens, para não falar dos terrenos que se apropriavam por puro engano, abusando da ignorância dos nativos que não sabiam ler nem escrever. Citaremos alguns casos, pondo só a letra inicial dos nomes, que na crônica de Panguipulli figuram inteiros. Durante a noite do 21 de abril de 1904 chegaram a missão os primeiros indígenas, que J.M. (nome chileno) a raiz de uma sentença judicial, aquele mesmo dia os havia expulso da sua terra; eram um total de 28 pessoas, entre eles catorze crianças. A expulsão se tinha efetuado com a ajuda da polícia e do juiz regional de Purulón.

No dia seguinte o Pe. Sigifredo foi a cavalo ao lugar indicado e descreve assim sua impressão: “O aspecto da desolação me doía a alma, as rucas [casas mapuche]

²⁰ No processo de “Pacificação da Araucania” surge a idéia de ‘redução’ do território indígena. “A Lei de 1866 e outras posteriores estabelecem que aos indígenas dar-se-lhes-ia títulos gratuitos das terras que possuíam. Do seu caráter gratuito e de ter sido dados como uma mercê por parte do Estado vem seu nome “título de mercê”. Mas, até que não se chegou a ‘medir’ fisicamente a Araucania, não se percebeu que essas ‘propriedades’ indígenas eram muito grandes e em muitas áreas elas ocupavam o território de forma plena. Se consultava a um cacique sobre os ‘deslindes’ da sua propriedade e ele os definia com clareza, do mesmo modo que se faz na atualidade em qualquer propriedade, nomeando os vizinhos e os acidentes do terreno que a separam deles. Uma vez recebida a notícia em Santiago de que não havia espaços vazios no sul do país, encomendou-se à Comissão [Comissão Radicadora de Indígenas] que ‘reduzisse’ as terras dos indígenas. Há um documento antigo, dos anos noventa [do século XIX], em que se chega a estabelecer quantos hectares devem ser outorgados ao chefe de família, à mulher indígena e aos filhos, isto é, estabelecendo um critério diferente ao da terra que ocupam. O princípio ali estabelecido não se aplicou literalmente, mas com isso se impôs a idéia de reduzir a terra indígena” (Bengoa 1999: 50-51).

todas derrubadas, víveres, móveis e utensílios domésticos, jogados no caminho; sacos, pelegos, banquetas, panelas, os pobres utensílios de uma ruca mapuche jogados num montão e destroçados, trigo e batatas dispersos por todas partes. As aves tinham sido roubadas na mesma noite [...]”. E considere-se que já se aproximava o inverno e os nativos careciam de todo recurso.

O pretexto jurídico para a expulsão tinha sido um empréstimo de trezentos escudos, mas o mapuche já tinha cancelado pois tinha o recibo em seu poder. E como o homem em questão não tinha condições de pagar novamente a soma injustamente exigida, o juiz deu a ordem de expulsá-lo da sua terra [...] Animado pela resolução judicial M. continuou expulsando mapuches das suas propriedades. No dia 10 de abril, com ocasião de uma “evacuação”, jogou fora a uma criança doente em forma tão brutal, da ruca ao caminho, que morreu instantaneamente. Ninguém o demandou judicialmente por esse feito tão bárbaro. Ainda que M. tinha muito má fama de “usurpador, incendiário e assassino”, não obstante, eram muitos os que seguiam seu exemplo, cometendo as mesmas maldades. Entre eles haveria que mencionar a Guillermo e Wilfredo (sobrenome alemão), que igualmente saqueavam e expulsavam aos mapuche. Assim mesmo, um tal St. e um Sp. (sobrenomes alemães) procediam sem escrúpulos e brutalmente, mas também C. e uma sociedade francesa e a sociedade San M.. Essa última, organizou um modesto serviço de vapores e botes no Lago Panguipulli. Certo dia, como falavam que um indígena lhes havia roubado um animal, destruíram todos os botes dos nativos ou os ocuparam eles mesmos. Ao encontrar um mapuche, por eles expulso, que andava em seu próprio bote, assassinaram-lhe a ele e a seu filho, deixando logo o bote num juncal, numa paragem solitária [...] Um juiz que foi chamado, não pôde encontrar nenhum culpado. O juizado de Valdivia também não ajudou a esclarecer o crime. Os nomes dos suspeitos são L.R. (alemães) e M. (chileno).

Os atos de rapina eram feitos a maioria das vezes desta maneira: um branco comprava um terreno em forma legal e logo o ensanchava sem nenhuma consideração [...] (Noggler 1982: 156).

Nas primeiras décadas do século XX, foram tantos os escândalos que ocorreram no sul do Chile, do quais se teve conhecimento no centro do país, que formou-se uma comissão parlamentar, conhecida como Comissão Risopatrón, com o intuito de acalmar a situação que acontecia nessa região do país. Não obstante:

Em resumo, a comissão chegou à conclusão de que a “lei da selva” era o único marco legal nas terras sulinas. O governador da província de Valdivia testemunha dizendo que todas as propriedades sulinas se haviam constituído por meio da usurpação das terras dos indígenas. Acrescenta que os cartórios e escritórios de registro de Bens funcionam até sábados e domingos. Haviam-se transformado em verdadeiras fábricas de papéis (Bengoa 1999: 67-68).

Mariman (1997) afirma que, com a derrubada tanto das estruturas sócio-políticas do povo mapuche quanto das suas estruturas econômicas, os mapuche encontraram-se num novo cenário histórico, cujo fundo constituirá a luta pela sobrevivência, em que a base de sustentação da sua cultura, de agora em diante, estará na economia da precariedade, fundada

na família ampla e complexa, o que poderia ser considerado um sétimo período na vida dos mapuche, a partir do contato com os espanhóis.

Desse modo, a sociedade mapuche entrou num processo de reordenação interna dentro dos limites que lhe impõe a sociedade dominante, a sociedade chilena, no qual evidentemente também são novas as condições para os processos tanto sócio-econômicos quanto culturais. Assim, apesar do isolamento e de seu território ter sido reduzido e desmembrado, ou mesmo das mudanças e das transformações que se experimentam como o resultado do contato, existem os fatores culturais de unidade e de sobrevivência, como o uso da sua língua e de outros traços culturais, a organização própria na comunidade que mantém a sociedade mapuche das reduções, ainda que à custa do retardamento econômico, da marginalidade social e do êxodo rural (Mariman 1997). Com referência ao mesmo assunto, Bengoa acresce o seguinte:

Um sétimo período na vida deste povo abriu-se com a sua incorporação marginal e subordinada à vida nacional. A partir da década de trinta, abriram-se escolas no campo e [os mapuche] começaram a aprender espanhol, iniciaram-se as migrações para Temuco e, sobretudo, a Santiago; os mapuche iniciaram-se na política e vários candidatos mapuche foram eleitos deputados. De uma ou outra maneira o indígena vinculou-se aos diversos aspectos e estratos da sociedade chilena. Poder-se-ia assinalar que na década de sessenta abriu-se a possibilidade de participar na Reforma Agrária e, como consequência do triunfo eleitoral do Governo Popular²¹, ocorreram numerosas modificações, quicá as maiores de tudo o período reducional: os mapuche novamente reivindicaram com força as suas terras. Durante os últimos dez anos a situação tem se caracterizado pela nova tentativa do Estado de dividir as comunidades e acabar com o caráter autônomo desta minoria. Por outra parte, isto tem acrescentado a resistência cultural mapuche, provocando um renascer do indigenismo e a preocupação de numerosos setores pela sorte da cultura aborígine do Chile (Bengoa & Valenzuela 1984: 16-18).

Batalla assinala que, perante as novas táticas de organização da população indígena e face às expressões de seu pensamento político, a sociedade dominante tem reagido usando a violência, o silêncio ou a incompreensão. Ele estima que a atuação dos governos latino-americanos face às tentativas de organização política dos indígenas, têm variado segundo o próprio caráter dos governos, das condições internas de cada país e da conjuntura do momento. Segundo esse autor, no caso do Chile, o governo de Allende ou da Unidade Popular demorou demais em reconhecer as demandas específicas dos mapuche, apesar do

²¹ Governo Popular alude ao governo de Salvador Allende, 1970-1973.

apoio recebido das suas organizações. Por último, para Batalla, o golpe de estado de 1973 trouxe para o povo mapuche e seus dirigentes a mais sanguinária repressão (Batalla 1979).

As políticas impostas pelas classes dominantes sempre foram orientadas a acabar com a etnia mapuche, desde o aniquilamento físico no período das guerras da Conquista (século XVI), passando pelo despojo legalizado das suas terras (desde o advento da República em 1810), a posterior delimitação do seu espaço físico às reduções indígenas (Lei de 1866 e posterior culminação do processo por volta dos anos 30 do século XX), até as últimas políticas governamentais (Lei de 1979), que permitem a divisão das terras comunais a pedido de um dos membros da comunidade, fato que facilita a absorção definitiva pela sociedade maior através da colocação no mercado das pequenas propriedades (Molledo apud Centro Itata 1992: 104).

Nas últimas décadas do século XX, a luta do povo mapuche agudizou-se, uma luta que permanece até os dias de hoje e da qual os meios de comunicação tem dado cada vez mais cobertura, evidenciando a presença do povo mapuche no país. Como relata Pinto (2000), as demandas mapuche por conseguir espaços para expressar a sua cultura, recuperar suas terras e a sua dignidade iniciaram um ciclo expansivo por volta do ano de 1980, aprofundado na década de 90, ao amparo, primeiro do clima gerado em torno do Quinto Centenário da primeira viagem de Colombo e mais tarde à consolidação de movimentos indígenas que retomam as bandeiras reivindicatórias, sobretudo quando voltam as tentativas para modernizar a economia chilena e as poucas terras que algumas comunidades ainda conservam são ameaçadas.

‘As terras roubadas serão recuperadas’, assinalavam os dirigentes mapuche que encabeçaram as tomas de terras em Lumaco no final do ano de 1997 e que continuaram no ano 98, segundo uma crônica aparecida no corpo Reportagens de *El Mercurio* de Santiago, no domingo 26 de outubro desse ano, sob o título ‘A rebelião mapuche. Ventos de guerra sopram na Araucania’ [...] [...] As mobilizações iniciadas em 1997 se prolongaram durante 1998, 1999 e o que vai corrido do ano 2000. Tomas de fazendas, de estradas, viagens a Santiago de grupos mapuche para entrevistar-se com as mais altas autoridades do país e esforços dessas últimas por obter algumas bases de acordo, têm sido as expressões mais evidentes de um conflito que tem estado a ponto de ver fechadas as portas do diálogo. A imprensa nacional [do Chile], pela primeira vez em muitos anos, tem devido dar particular atenção a um problema que se arrasta, na verdade, há mais de um século. É a história obstinada que nem sempre os chilenos têm querido ver (Pinto 2000: 7-8).

Essa situação de ‘conflito’ continua piorando, mas, apesar disso não se observam sinais que pudessem anunciar o término da luta mapuche. Nesse sentido, é necessário salientar que desde a década de 80 não são poucos os mapuche que têm sofrido ataques do

estado e têm sido considerados ‘pessoas que atentam contra a segurança nacional’, devido ao fato de estarem participando em algum dos movimentos de reivindicação da terra e dos direitos desse povo. A saber, as próprias organizações mapuche são vistas com receio pelo estado chileno. Assim sendo, na imprensa chilena são muitas as notícias relacionadas com essa realidade. Um exemplo é o jornal “El Gong” de Temuco, datado no dia 17 de janeiro de 2003, no qual aparece o cabeçalho “Apoia manifestações por detentos mapuches. Coordenadora Arauco-Malleco Levanta a Voz desde algum ponto da Araucania”. O texto assinala o seguinte:

Através de um comunicado, a Coordenadora de Comunidades Arauco-Malleco, investigada na atualidade por Associação Ilícita Terrorista, entrega um pronunciamento acerca das atividades que se desenvolverão durante a jornada em cárceres, nos quais há detentos no marco dessa investigação [...]

Comunicado público:

A Coordenadora de Comunidades Mapuche em Conflito Arauco Malleco, denuncia mais uma vez, o injusto encarceramento ao que foram submetidos dignos lutadores da causa mapuche, condição gerada pelo estado chileno só com o propósito de dar tranquilidade aos empresários nacionais e transnacionais que pretendem expandir suas inversões no nosso território ancestral.

Neste contexto, os Prisioneiros Políticos Mapuche reclusos no cárcere de Temuco realizarão uma cerimônia religiosa mapuche ao interior do cárcere na sexta-feira 17 de janeiro, para nguillatucan [fazer nguillatun²²] e fortalecer-se, reafirmando seu compromisso pela reconstrução de aspectos culturais, religiosos, éticos e políticos mapuche.

Esta cerimônia é respaldada e apoiada pelas comunidades mapuche que com decisão têm mantido sua luta pela recuperação de seus direitos políticos e territoriais, manifestando que nem a repressão, nem a morte, nem o cárcere poderão frear este histórico processo que temos iniciado tanto em Arauco, Malleco quanto em Cautín [...] (Diario El Gong 170103)²³.

Após essa sinopse da história e da situação atual do povo mapuche, é possível assinalar que em decorrência de todos esses processos históricos resultam as distintas formas de conceituar o problema do povo indígena mapuche do Chile, sendo a lógica do Estado nacional unificado, a postura mais forte. Há aqueles que vêm na questão indígena, exclusivamente, uma falta de integração do grupo étnico mapuche à sociedade chilena, e portanto, a solução consistiria na busca de vias ou caminhos para lograr a participação

²² Cerimônia religiosa mapuche de grande complexidade já que, entre outras coisas, envolve variados eventos e pode durar vários dias. O bojo do Nguillatun é rezar a *Ngünechen* ou Deus, buscando o contato com o Criador e o fortalecimento espiritual. Essa cerimônia tem finalidades diversas como louvar a Deus, agradecer as bênçãos, solicitar ajuda etc., como é feito nas variadas religiões. Fazendo um paralelo com a religião dos cristãos católicos, seria equivalente à missa.

²³ http://www.diarioelgong.cl/news/one_esp?IDNews=8771

substantiva desse povo na sociedade maior, inclusive, nisso encontra-se fundamentada a política educacional. Diante dessa perspectiva de integração, há por parte do povo mapuche uma resistência à perda da sua identidade, bem como a defesa da sua alteridade. Em termos políticos, desconhece-se todavia, uma tentativa integradora, pois o Estado implementa com leis que dividem, reduzem e destroem a estrutura interna dos mapuche, desconhecendo seu direito à autodeterminação.

Sempre na lógica de unidade do estado nacional, outro enfoque do problema indígena se enquadra na perspectiva economicista, na qual se descreve a situação do povo mapuche como um caso de minifundismo inviável ou como de extrema pobreza. Sem sombra de dúvida, essa situação é um dos grandes e principais problemas que afligem a sociedade mapuche. Não obstante, o problema econômico-social é consequência da negação que a sociedade majoritária do Chile faz à sociedade mapuche, orientando-a à miséria. A persistência dessa negação tem sido reproduzida e piorada com o minifúndio e, também, tem-se impedido a geração e a busca de políticas que aceitem devolver ou acrescentar terras ao território das comunidades, o que as tem encerrado no marco da extrema pobreza.

Na atualidade, o povo mapuche passa por um momento político muito complicado, dada a sua forte luta pelo território. Mas, esse fato também tem propiciado o surgimento de novas posturas, muitas das quais defendem o futuro do povo mapuche, na ótica do reconhecimento das diferentes culturas.

Considerando as questões acima colocadas, é possível reconhecer a pobreza e a exploração econômica que sofre o povo mapuche como consequência do processo histórico por ele vivido, acentuado socialmente pela discriminação étnica. Além disso, estima-se ser necessário reconhecer que se está falando de um povo com direito a sua autodeterminação. Nas palavras de Bengoa & Valenzuela,

[...] neste momento, o desenvolvimento capitalista agrário pareceria não ter a força - nem o interesse - em proletarizar a esta massa da população camponesa [...] não existem condições para aniquilar física ou militarmente um grupo étnico como o mapuche, não fica dúvida de que a sociedade chilena deverá conviver durante um longo período com o problema indígena e portanto, será necessário procurar caminhos de solução alternativos (1984: 21).

Em síntese, a sociedade mapuche contemporânea surge da derrota militar de fins do século XIX. É uma sociedade arrincoada, encurralada em reservas e que por si mesma

encerra-se no marco da sua comunidade - produto da radicação - nas quais se reorganiza a economia e a sociedade desse povo. Decreta-se a derrota militar dos mapuche e com ela supõe-se a extinção da sociedade mapuche, agora parte da sociedade chilena. Mas, como é mostrado nestas páginas, o povo mapuche não desapareceu, persiste em comunidades, vilarejos distribuídos especialmente na área centro-sul do país e também em setores urbanos e nas grandes cidades, não obstante a negação de que é vítima haja tentado torná-lo invisível perante o Estado-Nação. Reconhecer esse povo é um desafio, posto que a sociedade nacional e a civilização indígena constituem hoje "(...) níveis diferentes porém inseparáveis de uma mesma realidade" (Batalla 1987).

Os mapuche contemporâneos ainda mantêm seu idioma e muitos dos seus costumes e na ação de muitos grupos, nos últimos vinte anos, tem ressurgido a identidade indígena com força. O mundo mapuche não se acabou e hoje também não se pode falar da integração que se propunha há 40 anos. Ao contrário, na resistência percebe-se a procura de um equilíbrio que faça possível sobreviver; buscam-se as capacidades para resistir à destruição cultural ao mesmo tempo em que se procura potencializar a reafirmação pessoal, o que exige reconhecer a necessidade de discutir os caminhos do pluralismo.

É necessário salientar que a sociedade mapuche encontra-se entre os grupos mais pobres do país; situação em que se lhes impôs desenvolver a sua identidade cultural e formas autônomas de cultura. O povo mapuche se reproduz no limite da subsistência: não é uma economia que esteja crescendo, que acumule riqueza, senão que permanece no limite das necessidades básicas, fundamentais, elementares. Seu objetivo é não desaparecer e para alcançá-lo procura se apoiar nas suas capacidades internas e nos seus sistemas de solidariedade. Nesse contexto, a comunidade é o elemento decisório e deliberativo que permite sua sobrevivência material e cultural, uma subsistência ainda que pobre, suficiente. Parecem ser os valores e nexos de sua cosmovisão os eixos que garantem ao povo mapuche uma grande capacidade de resistência cultural face aos processos destrutivos originados na sociedade circundante, daí a necessidade de apreendê-la em seus termos para então compreender como opera na realidade concreta e como constrói possibilidades de mudança social.

Para encerrar esta sinopse sobre a história e a situação atual do povo mapuche, é interessante apresentar os dados dos dois últimos censos de população no Chile que,

hipoteticamente, dariam elementos para equacionar o problema mapuche nesse país. Ao iniciar esta tese, no ano 1999, considerou-se os dados do Censo de 1992, o qual afirmava que o povo mapuche era constituído por 928.060 pessoas (dados estatísticos que consideravam só os indivíduos com mais de 14 anos que reconheceram sua filiação étnica), o que nesse momento representava 9,6 % da população total do país (INE 1992). É importante acrescentar que segundo o Censo de 1992, existiam 32.000 famílias morando em comunidades rurais, em que a maior parte delas usufrui individualmente da terra, situação, em grande parte, originada pela divisão das reduções imposta pelo governo ditatorial de Pinochet.

Paradoxalmente, os dados do último censo de população do Chile, feito no ano 2002 são surpreendentes, apresentam uma realidade totalmente distinta, já que só foram consideradas indígenas 692.192 pessoas (INE 2002). Ou seja, em termos absolutos, em dez anos a população indígena teria 235.868 pessoas a menos e em termos relativos, considerando que, como era esperado, a população total aumentou, neste momento os indígenas representariam só 4,6% da população total do país, menos da metade do valor apresentado no censo anterior, segundo o qual representavam 9,6% da população do Chile.

A partir dessa informação surgem as mais variadas perguntas: Quais os motivos que teriam provocado essa diminuição violenta da população indígena? Será que os indígenas que anteriormente assumiam sua identidade, hoje, não querem ou não podem fazê-lo? Serão os critérios utilizados no último censo o que haveria provocado essa queda de população indígena tão abrupta? Com relação à primeira pergunta, na nossa percepção não existem elementos para justificar tão alta taxa de mortalidade da população indígena. A respeito da segunda pergunta, como já foi aqui exposto, nas últimas décadas, no Chile, a população indígena tem participado em movimentos significativos em defesa dos seus direitos e na luta pela terra, o que tem aumentado muito a visibilidade dessas populações, devido a isso é difícil pensar que seja a vergonha ou o medo o que provocou essa diminuição de pessoas que se declaram indígenas. Por último, caberia questionar os critérios utilizados no censo de 2002 para considerar indígenas ou não as pessoas recenseadas. Segundo a informação entregue pelo Instituto Nacional de Estatísticas do Chile (INE), no censo de 1992 ter-se-ia perguntado sobre a identificação das pessoas com alguma das culturas indígenas presentes no Chile. Já no censo de 2002 ter-se-ia perguntado sobre a pertença a um dos oito grupos étnicos

presentes nesse país²⁴. Entre os indígenas, esse assunto tem provocado muita polêmica, tanto com respeito à forma em que essa ‘pertença’ teria sido reconhecida pelos recenseadores quanto pela desconfiança com relação a esses dados, num momento em que para o governo do Chile, essa diminuição da população indígena seria um elemento propício para deter a força dos movimentos de reivindicação dos direitos indígenas nesse país.

1.1. A Cosmvisão Mapuche

Os estudos acadêmicos que falam das características e dos componentes que estruturam a identidade na cultura mapuche, entendendo-a como coletiva, na sua grande maioria relacionam-se com o simbolismo contido na sua religiosidade. Observa-se que na identidade desses indígenas, seu ser cultural está essencialmente ligado à vida e à natureza, incorporando-se no imaginário indígena até quase se confundir com as categorias do sagrado (Dillehay 1990).

A religiosidade indígena manifesta-se em grande medida, em diferentes formas de simbolizações, tanto objetivas quanto subjetivas. Concorde-se com Geertz quando ele expõe o seguinte paradigma conceitual:

[...] os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo - o tom, o caráter e sua qualidade de vida, seu estilo e disposições morais e estéticas - e sua visão de mundo [...] (1989: 104).

Dessa maneira, segundo o mesmo autor, o mecanismo social de construir uma visão de mundo própria e singular, permite perceber a importância da noção de religião que ajusta as ações humanas a um quadro de percepções, no qual se constrói uma ordem cósmica imaginada, projetando essa imagem já construída, a partir dessa ordem cósmica ao patamar da experiência humana (*idem*).

Pode-se dizer que a percepção da religiosidade com suas diferentes categorias para definir e perceber a realidade circundante conflui para os padrões culturais que fornecem informação para a constituição do ente social, no que Geertz denomina de perspectiva religiosa, uma concepção que se movimenta além das realidades da vida cotidiana, em

²⁴ Segundo a informação do Censo de População de 2002, os oito grupos indígenas presentes no Chile são: Mapuche, Aimara, Atacameño, Quechua, Rapa Nui, Colla, Alacalufe e Yámana (www.ine.cl/cd2002/etnia.pdf).

direção de outras realidades mais amplas, e nisso difere da perspectiva do senso comum que leva em conta as realidades contingentes, imediatas.

[...] 'a perspectiva religiosa' [...] é um modo de ver, no sentido mais amplo de ver como significando discernir, apreender, compreender, entender. É uma forma particular de olhar a vida, uma maneira particular de construir o mundo [...] (Geertz 1989: 126).

Assim, a cosmovisão é uma percepção da realidade, permeada pelas formas culturais de cada povo catalisadas por sua perspectiva religiosa, fazendo da cosmovisão o expoente e a confirmação da singularidade inerente aos grupos humanos. As crenças dos povos são tão diversas quanto eles mesmos, já que os grupos humanos têm desenvolvido sua especificidade em diversos contextos. Nessa singularidade de crenças, valores, formas de olhar a vida, cada povo imprime sua visão, tanto naquilo que preza como no que nega. Nessa perspectiva, a cosmovisão de um povo é o panorama tanto psicológico-afetivo, como filosófico-ético dele próprio, resumindo-se nesse olhar tanto a ontologia, a cosmogonia, quanto o panteão de cada povo. Todas estas criações coletivas são simbolizadas na religião e expressas por sua vez nas concepções de vida e nas práticas sociais.

Considerando as questões acima colocadas, é necessário assinalar que os estudos referentes à cosmovisão indígena mapuche aludem à religiosidade mapuche como um fenômeno social que unifica e congrega o povo a partir de uma cosmovisão eminentemente religiosa. Assim:

[...] ainda hoje existe uma cadeia de unidades congregacionais [linhagens presentes nas reduções] superpostas nas suas periferias, que congrega à sociedade mapuche total em uma só expressão de moralidade religiosa (Faron apud Dillehay 1980: 80).

Os levantamentos etnográficos com respeito aos mapuche de Chile e a sua cosmovisão, maioritariamente referem a sua religiosidade e coincidem em mostrar que esse aspecto da cultura contém uma estrutura "verticalmente espaçada", definindo, na religiosidade, algumas categorias do mundo etéreo dos mapuche e descrevendo seu "cosmos" em termos de uma "hierarquia espacial" ou planos verticais ordenados, onde se localizam forças positivas e negativas. Na cúspide e contendo *o todo* está *Ngünechen*, a fonte e a origem de todas as coisas (possuidor da vontade das pessoas), localizando o ser humano no centro dessa estrutura (Cerdeña 1990, Dillehay 1990, Salas 1990, Alcamán & Araya 1993, Foerster 1995, Faron 1997). Concordando com Alcamán e Araya, pode-se dizer que o povo

mapuche compreende a sua realidade em três grandes dimensões:

Wenumapu: refere-se à terra superior. É o mundo etéreo superior, o mundo espiritual, intangível, em total equilíbrio. Fonte e origem de todo bem e felicidade.

Naümapu: refere-se à terra ou o mundo natural. É o mundo do ser, o centro e o ponto do equilíbrio cósmico. É também o cenário onde se defrontam as forças cósmicas do bem e do mal.

Münchemapu: refere-se ao interior da terra. É o mundo etéreo inferior. O lugar de tudo aquilo que ameaça a estabilidade do ser humano. Fonte e origem de todo mal (Alcamán & Araya 1993).

Essa topografia celestial é considerada circular. Dessa maneira, quando o ser humano abandona este plano de existência, sua alma transita até a periferia desse círculo, iniciando um percurso até o alto. Primeiro, as almas vão para o oeste - "além do mar" -, a um território em que se encontram os mortos, como uma primeira etapa transitória, para depois atingir diferentes níveis superiores, na procura da proximidade do Ser Supremo. Assim, o ser mapuche fundamenta sua existência na harmonia da vida, conceituando o assunto em dois planos principais:

- O primeiro plano contempla a relação das pessoas com o divino e o sobrenatural, relação de caráter fundacional que se estrutura em torno da noção de reciprocidade. Isso significa que tudo aquilo que se recebe da divindade e da família ancestral, como a fala, o *admapu* (direito consuetudinário), doação reitora de tudo o que existe no universo, significa necessariamente que o ser humano deve devolver essa doação originária de maneira cíclica e continuamente, com o objetivo de manter o equilíbrio entre o Criador e o criado. Em termos normativos isso significa o respeito das obrigações rituais e religiosas estabelecidas pela cultura.
- O segundo plano fundamental na cosmologia mapuche é a categorização do mundo em termos de unidades conformadas por pólos opostos e complementares. A natureza e o ser humano existem na dualidade e ao mesmo tempo a contêm. A pessoa mapuche, como sujeito que estrutura a sua identidade no plano do transcendente, está determinada por esses pólos, a saber: dualidades como bem/mal (*wenumapu/münchemapu*),

espírito/matéria (*püllü/kalül*).

Como já foi exposto, quando se discute a cosmovisão indígena mapuche, em geral, fala-se de religiosidade. Poder-se-ia acrescentar, inclusive, que a antropologia tem feito grandes esforços para esclarecer esse aspecto, reconhecendo-o como fundamental na cultura deste povo. Por outro lado, a descrição feita nas páginas anteriores dá uma idéia básica da percepção religiosa mapuche, existindo muitas coisas ainda não esclarecidas e outras questionáveis, que desfiguram a percepção religiosa deste povo. Por esses motivos é importante pontuar algumas questões. A saber:

A partir do momento mesmo da Conquista, o conhecimento da dimensão religiosa dos mapuches foi uma preocupação constante das autoridades civis e religiosas. Esse interesse se explica, em grande medida, pois conhecer essa religiosidade permitiria elaborar uma sorte de diagnóstico sobre as dificuldades, frutos e perspectivas do processo de *conversão* do mundo indígena ao cristianismo. A construção desse conhecimento não se regulava pelas mesmas regras com que no presente o fazem as ciências humanas. Geralmente estava preso por imagens preconcebidas, ou no máximo, interpretava-se a religião mapuche em função dos limites que se outorgava à razão natural. Isso não significa que missionários ou autoridades não colheram um cúmulo de antecedentes (crenças, mitos etc.) sobre a religiosidade mapuche. O problema desses *materiais* era o como se interpretavam e o sistema que os transformava em significativos (Foerster 1995: 15).

Em função desse texto é possível dizer que, entre outras coisas, os padres que acompanharam aos espanhóis, incumbidos da função evangelizadora, limitados pelo seu imaginário, tinham uma visão que os levou a interpretações etnocêntricas dessa outra cultura, tratando de impor ao mapuche sua visão de mundo. Hoje se reconhece que negar a condição de ser humano aos indígenas, serviu para justificar muitos atos etnocidas. Nessa lógica, como mostra Silverblatt, é fácil compreender que os espanhóis e padres qualificassem o povo mapuche como povo sem Deus, adepto de satanás (Silverblatt apud Foerster 1995). Com relação a esse tema, estima-se produtivo tomar a afirmação do padre Ernesto Wilhelm de Moesbach:

Enquanto a maior parte dos cronistas nega aos antigos mapuches toda CRENÇA RELIGIOSA, o investigador mais sério nesta matéria, o senhor Ricardo E. Latcham, vê-se obrigado a confessar “que a vida dos araucanos (do século XVI) é somente a projeção da sua vida religiosa” (Moesbach 1976: 165).

Como afirma Foerster, até hoje, a temática da religiosidade indígena e as suas mudanças anteriores ao século XX não foram resolvidas (1995: 54). Com esse pano de

fundo, é possível perceber que, ainda na atualidade, estudos etnológicos sobre os mapuche continuam baseando-se em entendimentos que, no mínimo, provocam polêmica entre os mapuche. Desse modo, em geral não se coloca a possibilidade de que esse povo, quando da chegada dos espanhóis, pudesse já ter noção de Deus. Como expõe Foerster, ainda hoje se teoriza justificando o conceito de *Ngünechen* no sincretismo religioso, por exemplo, a partir da adoração aos vulcões e da influência do cristianismo, que haveria transformado essa adoração, aproximando-a da 'verdadeira religião'.

Assim, entre os múltiplos aspectos não compreendidos pelos investigadores está a percepção que o mapuche teve e tem de Deus. Para o mapuche há um Deus, *Ngünechen*, esse Deus também é denominado como *Elchen* ou 'aquele que coloca as pessoas no mundo', que ademais possui outras denominações derivadas de outros atributos. Em síntese, as diversas designações de Deus entre os mapuche variam segundo os atributos que se reconhecem Nele.

Na visão mapuche, Deus ou *Ngünechen*²⁵ não é masculino, como acontece na civilização ocidental patriarcal. Como assinala o Pe. capuchinho Albert Noggler no seu livro "Cuatrocientos años de misión en la Araucanía", *Ngünechen* é homem e mulher ao mesmo tempo (Noggler 1982), pelo qual é chamado(a) Pai/*Chaw* e Mãe/*Ñuke*, Ancião/*Fücha* e Anciã/*Kuze* etc., que também se pode descrever através de seus múltiplos atributos, da mesma forma que o fizeram e o fazem as diversas religiões não indígenas quando se referem a Deus, dizendo: O Criador, O Soberano, O Misericordioso, O Bondoso, O Compreensivo, O Justo etc. Só que no caso mapuche, a menção desses atributos (que expressa a forte vinculação deste povo à natureza) e sua cosmovisão (em que os distintos aspectos da vida estão integrados) têm servido para que, em geral, os antropólogos definam os mapuche como politeístas. Ainda que, como esclarece Curivil, o mapuche não seja politeísta, tendo a sua disposição:

²⁵ Na língua mapuche, as palavras não têm marcador de gênero, como consequência, a classe gramatical nome é epicena. Desse modo, para definir o gênero de um substantivo utilizam-se modificadores antepostos ao nome. No caso de *Ngünechen* não se utilizam esses marcadores, o que reafirma a asseveração de que na cultura mapuche Deus não tem sexo masculino ou feminino. Nas cerimônias mapuche usam-se os vocativos *Ngünechen-Fücha* ou *Ngünechen-Kuze*, onde as palavras ancião e anciã estão colocadas após o nome. Pode-se inferir que, linguisticamente, marca-se o gênero quando o modificador é anteposto ao nome, o que neste caso não acontece. Portanto, o modificador posposto não determina o gênero da palavra e o nome *Ngünechen* poderia ser feminino e masculino como atributo, não como essência (Contribuição recebida do linguista mapuche Necul Painemal).

[...] um sistema religioso ligado à natureza, já que nas religiões indígenas tanto a terra, quanto a lagoa, o mar, os vulcões, os cumes das montanhas, a lua, o sol, as nuvens são considerados como vivos, mas não pela idéia do animismo e o panteísmo, senão enquanto há neles ações e efeitos de vida [...] (Curivil 1995: 35).

Em outras palavras, esses elementos da natureza para os mapuche não são deuses. Não obstante, o mesmo autor acrescenta que a forma da religiosidade mapuche:

[...] tem dado pé para interpretações e apreciações muito diversas e muito deturpadas feitas por antropólogos de reconhecida trajetória, os quais à sua vez, têm inspirado e orientado a muitos pesquisadores do sistema religioso mapuche [...] (ibidem).

A partir dessa ótica, têm-se elaborado classificações em que aparecem deuses os mais variados: da lua, do sol, guerreiros, deuses antigos, deuses de poder máximo e outros, (cf.: Grebe *et al* apud Foerster 1995), encontrando-se variados textos antropológicos nos quais se alude aos deuses mapuche, chegando-se a definir famílias de deuses (por exemplo: Dillehay 1990, Foerster 1995, Faron 1997).

Cabe destacar que Foerster (1995) questiona essa teoria e apresenta a hipótese de que os mapuche sejam monoteístas. Cerda (1990), por sua vez, coloca que na cultura mapuche atual existiria a noção de um Deus Supremo, mas põe em xeque a origem desse legado. Em outras palavras, esse autor manifesta que na atualidade não existiriam condições para responder se esse monoteísmo tem origem na própria cultura mapuche ou no contato com o cristianismo.

Além disso, é interessante salientar as palavras do teólogo mapuche Ramón Curivil, na síntese da análise que faz sobre trabalhos de Guevara [1913], Latcham [1922] e Faron [1964], nos quais esses autores falam da religiosidade mapuche:

[...] ainda que a visão desses autores reflete uma interpretação evolucionista da religião com um marcado corte etnocentrista, não obstante, dão margem para afirmar a existência de um complexo sistema religioso entre os mapuche, na perspectiva das ciências sociais; em oposição à perspectiva de alguns insígnies missionários, para os quais nos mapuche não existia uma dimensão religiosa, o que existia eram superstições (1995: 37).

Nesse texto, Curivil resgata como fato positivo, o reconhecimento por parte dos antropólogos da existência de uma dimensão religiosa mapuche, o que seria um avanço com respeito à compreensão dos missionários em épocas passadas.

O mesmo autor também afirma que, na sociedade mapuche, seja do setor rural ou

urbano, “(...) a religiosidade é a coluna vertebral da cultura” (Curivil 1995: 37). Assim, pode-se dizer que na sua experiência de vida, o ser mapuche sente a presença de *Ngünechen*, O Ser Supremo, permanentemente. Esse princípio fundamental de fé, concebe O Criador como o único reitor da natureza. A Deus deve-se a existência do mundo, das realidades materiais e espirituais, da vida do ser humano. Para o mapuche, a vontade criadora espelha-se na perfeição da ordem natural, no coração reto que acata os conselhos e experiências dos ancestrais, considerados estes como tradição sagrada e se espelha também em alguns mecanismos de comunicação com o mundo transcendente, tanto através do sonho (*peuma*) quanto por visões (*perimontu*) de pessoas privilegiadas. As crenças referentes ao Ser Supremo e aos espíritos preocupam sobremaneira ao mapuche. Desse modo, à medida que sua vida transcorre, deve manter-se relacionado com a ordem pré-estabelecida e sua dependência desta ordem se faz cada vez mais consciente, o que se sustenta na realização de orações e rituais (Alcamán & Araya 1993).

A passagem das estações do ano é um forte indicador para a distribuição de atos rituais e orações (*idem*). Ao longo do ano são distribuídos os atos rituais que não se devem deixar passar, pois o fato de não realizá-los implicará para o mapuche, na perda da proteção do Criador. Algumas dessas ocasiões são: o ano novo mapuche ou *we tripantu* (24 de junho), que é considerado tempo de reposição de forças por parte da natureza; a primavera que é a época para solicitar boas colheitas e o último período do verão, que é utilizado para agradecê-las.

O dia é também um indicador das atividades religiosas mapuche. Por exemplo, o *epewun* (um pouco antes do amanhecer) é o melhor momento para solicitar as bênçãos e para agradecer pelo novo dia e pela criação. É um bom momento para iniciar um casamento (*kureyewün*) ou realizar um batizado (*lakutun*). O entardecer (*naüantü*) é momento propício para iniciar um *nguillatun*, a principal cerimônia mapuche de oração comunitária. Por último, o horário em que está escurecendo (*zumzum*), é o momento mais adequado para realizar os rituais de sanção ou *machitun* (Alcamán & Araya 1993).

A necessidade de compreender a espiritualidade e a religiosidade dos povos indígenas, hoje, como parte das relações de alteridade e de tentar conhecer o outro, de tentar ver como esse outro vê, exige resgatar a memória dos esquecidos. Para atingir esse fim, é imprescindível aprofundar conceitos e definir suas relações, tanto no imaginário religioso

mapuche, como na sua expressão prática nos cerimoniais. É necessário definir o alcance dos conceitos de religião, religiosidade e espiritualidade em relação ao conceito de cosmovisão. Pode-se afirmar que a cosmovisão mapuche é uma categoria que ultrapassa a própria religiosidade, pois ela consiste em uma singular percepção da realidade, saturada de noções espirituais que se constituem em normas de conduta e em leis que normatizam as relações com todo o criado. Tais noções se expressam na cultura, compondo a peculiaridade que espanta todos aqueles que buscam, através do olhar estrangeiro, a lógica dos povos indígenas em seu relacionamento com a natureza e em seu conceito de desenvolvimento humano.

Por outro lado, a bibliografia em torno da cosmovisão mapuche, baseada na sua religiosidade, indica variadas categorias que ainda não foram totalmente esclarecidas, como as seguintes: *ngen* = ser, *neyen* = hálito espiritual, *püllü* = espírito, *am* = alma, *newen* = força, *kimün* = conhecimento. Além do mais, existem outras categorias, não citadas neste texto, que ainda precisam de uma melhor definição, já que muitos termos nomeiam entes ou formas espirituais que intervêm na compreensão do mundo não material, no mundo subjetivo dos mapuche e requerem uma investigação mais aprofundada. Dessas categorias derivam outras percepções que têm a ver com o direito consuetudinário ou *admapu*, tendo no interior dessas categorias, as bases de uma estética e uma moral própria dos mapuche.

1.2. A Espiritualidade, o Direito Consuetudinário e os Processos Sociais

Nas culturas indígenas em geral e na mapuche em particular, a percepção do ser humano é marcada pela espiritualidade, visão na qual é necessário um equilíbrio entre os aspectos material e espiritual do indivíduo, ou seja na harmonia entre esses dois pólos complementares. Por outro lado, a vida dos mapuche é orientada pelo interesse coletivo, numa lógica que também diferencia o indígena dos indivíduos imersos na sociedade globalizada, sociedade com marcada tendência ao materialismo, regida por uma ótica individualista, competitiva e excludente. Assim sendo, muitos projetos e programas chamados de desenvolvimento rural, que chegam às comunidades mapuche no Chile, não obtêm sucesso, em razão de serem exógenos e acarretarem a resistência dos mapuche à perda da sua identidade. Por sua vez, esses programas e projetos, muitas vezes estão baseados em enfoques filosóficos totalmente contrários à visão de mundo e ao pensamento do povo

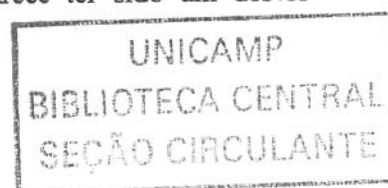
mapuche. Desse modo, é possível pensar que esses fracassos expressariam a defesa da cosmovisão mapuche e a resistência do povo mapuche a propostas exógenas demarcadas por fundamentos filosóficos e comportamentos sociais que lhes são alheios.

Na visão ocidental, ainda hoje existe uma grande dificuldade para compreender os indígenas da América Latina. É difícil entender muitas características fundamentais das culturas indígenas, se não se consideram suas dimensões mais profundas, sua relação com a natureza e o reconhecimento da condição do ser humano como parte da ordem cósmica, tendo em vista sua integração permanente e sua necessária harmonia com os outros elementos da natureza, sendo esse relacionamento com a natureza, buscado em todos os níveis da realidade, para além do que seja a experiência concreta material (Batalla 1987).

Na cosmovisão do povo mapuche, o ser humano considera-se integrado à dinâmica natural, é parte integrante dessa realidade. A natureza e o mundo são sagrados, portanto, o ser humano só pode usufruir dele, respeitosamente. O mundo e tudo o que ele contém são dádivas divinas do Criador, frente ao que, o ser humano é submisso e agradece, contribuindo para a harmonia do cosmos. Para os mapuche existe a convicção de que quem não respeita essa ordem natural, perde a proteção divina e expõe-se ao mal em quaisquer das suas formas. Nessa perspectiva, as pessoas mapuche só podem tomar da natureza o que necessitam dela, cuidando que isso não implique sua destruição, e seu trabalho tampouco deve gerar uma dinâmica destrutiva desse meio, já que isso seria se opor à vontade de *Ngünechen*.

Na visão de mundo mapuche, o ser humano vive em função do seu desenvolvimento espiritual, portanto, a satisfação das necessidades materiais não é uma meta, senão um meio que dá as condições para procurar o crescimento espiritual ou, em outras palavras, é parte do caminho, na medida que o limita, oferecendo dádivas e provações espirituais. Decorrente disso, para o mapuche, a própria satisfação das necessidades materiais é condicionada pela espiritualidade da pessoa, sendo essa satisfação parte de um processo que também contribuirá para determinar o tipo de processo espiritual de cada ser humano. De qualquer maneira, o bem-estar material não é o objetivo final na vida do mapuche. Provavelmente seja benéfico - para quem deseja compreender o povo mapuche e sua percepção espiritual - guiar-se pelas palavras do padre mapuche Severiano Alcamán e de Araya, as quais explicitam a rejeição dos mapuche pelo conceito de lucro na perspectiva capitalista.

[...] o lucro, no mais puro pensamento mapuche, parece ter sido um desvio



conceitual, uma desordem e um atentado que prejudicam a convivência humana, pois produzem desnivelamentos sociais que conduzem à inveja e à vingança ou *fillad kawün*²⁶ (Alcamán e Araya 1993: 48).

No mesmo sentido, considera-se que as leis do *admapu* ou direito consuetudinário, entre outras coisas, servem para manter um trato fraterno e harmonioso com a natureza, já que segundo a cosmovisão mapuche, a ‘gente da terra’ está em relação de igualdade com os demais seres vivos, o que lhe permite ter um tratamento respeitoso. Assim, o mapuche não está numa relação de domínio com relação à natureza como acontece na sociedade ocidental (Curivil 1995: 40).

No *admapu*, a terra é uma questão fundamental, sendo entendida como uma doação de *Ngünechen* para o bem-estar da comunidade. Como explica Parker, “(...) o indígena é o depositário de uma tradição, de uma herança coletiva, que deve proteger, cuidar e desenvolver, para logo passá-la aos seus descendentes, sem considerar a possibilidade de ser proprietário dessas terras” (Parker 1995: 110). Assim sendo, no mundo indígena entende-se que a terra é para o uso comum do coletivo (família e comunidade) e a posse é momentânea (enquanto se é vivo). Então, o problema da terra em questão está mais referido à posse e usufruto da terra do que ao desejo da obtenção da sua propriedade individual (: 109), sem desconsiderar seu valor espiritual, sua relação com o sagrado, como valor central na cultura mapuche.

Outra questão que caracteriza a cultura mapuche é o estilo de relações humanas no interior das comunidades. Essas relações estão mediadas pela linguagem, o que permite um tratamento fraterno e solidário que se expressa através das palavras *peñi - lamgen*, irmão e irmã, o que gera uma forma de comportamento comunitário e um estilo de moral comunitária. Quer dizer, esse tipo de relações humanas permite inferir a não existência de classes sociais, pois, como assevera Curivil, entre os mapuche “(...) a regra de ouro é ‘todos somos iguais, todos somos irmãos, todos temos os mesmos direitos com relação à mãe natureza’. Nesse sentido, quem ostenta algum tipo de autoridade, chame-se *lonko*²⁷, chame-se

²⁶ Uma tradução mais adequada ao contexto, da palavra *fillazkawün* (*fillad kawün*), seria miséria.

²⁷ Em língua mapuche ou *mapudungun*, a palavra *lonko* significa cabeça da comunidade, traduz-se como chefe. Esse é um lugar de grande reconhecimento e poder na comunidade, quem é *lonko* de uma comunidade nunca deixa de exercer essa função. Assim, nos lugares em que ainda se mantêm os costumes antigos essa palavra não é usada para denominar lideranças escolhidas nas organizações, para representar à comunidade por um tempo

*machi*²⁸ ou *ngenpin*²⁹, não gera relações de submissão com os membros da comunidade, devido a que o exercício da autoridade está relacionado estreitamente com o serviço” (Curivil 1995: 40).

Mas, como afirma Marileo, na atualidade, é possível afirmar que a situação das comunidades mapuche, em geral, “(...) é crítica, isso principalmente como consequência da assimilação e imposição de elementos forâneos à cultura” (Marileo 1995: 15).

Tudo aquilo começou com a implantação de um estilo de vida distinto, um comportamento distinto e uma concepção de mundo distinta; primeiro por parte do estado chileno, logo pelas igrejas e seitas religiosas. No caso da igreja cristã, com a criação de escolas formais introduziu-se uma crença distinta, mudando não só a forma de conceber ao Grande Espírito, à mãe natureza e ao próprio mapuche, senão que mudando também a forma de entender, de compartilhar e de viver o mundo mapuche. Implanta-se uma super-estrutura organizacional ocidental e com isso, os conceitos de autoridade e de ordenamento social ocidental (: 15-16).

Desse modo, segundo o mesmo autor, “as igrejas, as seitas religiosas, as escolas formais ou sistemáticas e o sistema de ordenamento e organização social que promove o Estado chileno são, hoje, os grandes elementos que tendem a destruir o mundo mapuche” (Marileo 1995: 17).

A atual situação indígena mapuche e a da América Latina, provêm de longos processos históricos de muito conflito, em que as culturas indígenas têm tentado resistir, mas, o que tem predominado é a dominação e, em muitos casos, até o etnocídio. Portanto, trata-se de culturas que há muito tempo estão oprimidas e marginalizadas de formas diversas e que sob distintas

limitado. Não obstante, na atualidade, em Ranquihue e outras comunidades mapuche é possível observar que a palavra *lonko* também é usada para referir-se a dirigentes.

²⁸ Na cultura mapuche, a *machi* tem a função espiritual e de cura, semelhante aos *pajé* ou *xamã*. Entre os mapuche, em geral quem desempenha essa função são as mulheres. No livro “Testimonio de un cacique mapuche”, baseado na memória do mapuche Pascual Coña, fica claro que esse lugar de *machi* seria um dom espiritual. Vejamos parte da oração de uma *machi*: “Pai Deus, que estás no céu, vigia sobre mim, Tu me designaste *machi*, já na minha infância me ensinaste as orações para este trabalho, por isso tenho tão eficazes súplicas (...) Tenho vistosas bandeiras, um lindo cavalo e um touro formoso que se me aparecem na visão e habilitam-me para minha profissão” (Coña 1984: 355). Já Citarella *et alli* falam-nos sobre o que seriam as condições éticas necessárias para que o trabalho da *machi* seja sucedido. Eles afirmam: “(...) o sucesso da *machi* tem direta relação com a manutenção das normas e deveres que correspondem a sua função: orar ao amanhecer mirando para o Leste, cuidar o segredo dos seus conhecimentos, resguardar os espaços rituais, proteger seus instrumentos musicais ou objetos de uso pessoal, realizar cada certo período de tempo *ngeykurewen* ou cerimônias de renovação, officiar *machilüwün* ou rituais de circulação de poderes, realizar frequentemente *machitun* ou cerimônias curativas e officiar *ngillatun* ou rogativas comunitárias no espaço onde vive ou em outras comunidades em que se lhe solicite” (Citarella *et alli* 2000: 205).

²⁹ *Ngenpin* (*Ngen*= dono, *pi*= dizer, *n*= nominalizador), refere à aquele que tem o direito da palavra, quem exerce a função de falar pela ou para a comunidade.

modalidades lutam para sobreviver e manter suas tradições, patrimônios e valores (Parker 1995: 103-104).

Ainda que o assunto seja extremamente complicado e de grande complexidade, torna-se necessário procurar entendê-lo nos elementos que o compõem e nas relações entre esses elementos. Desse modo:

Caberia perguntar-se, então, se a integração de novos elementos e as transformações que afetam a sociedade e a cultura mapuche contemporânea, afetam também o *ethos* religioso ou se ele se mantém de certo modo inalterado em seus elementos essenciais. Esse *ethos* religioso se expressa na rica linguagem religiosa dos mapuches e, sem sombra de dúvidas, muitas vezes tem sido e continua sendo, como se observa em certos conflitos recentes, o pilar simbólico desde o qual constituem-se uma variedade de propostas culturais das comunidades e o eixo político-ideológico das organizações indígenas (Salas 1995: 145).

Como expõe Parker (1995), não é fácil predizer o que acontecerá no futuro das relações entre os mapuche e a sociedade chilena. Mas, é claro que há uma luta dos mapuche por sobreviver como povo e que nessa luta os mapuche e as suas diferenças ganharam visibilidade, abrindo-se a possibilidade para inaugurar novos caminhos.

Por tudo isso, no contato de povos e culturas diferentes, evidencia-se a necessidade de pôr em prática o conceito de alteridade. Neste caso, pensando nos processos sociais mapuche, se reconhecemos que se trata de um grupo humano com um outro imaginário, percebemos que existe a necessidade de considerar programas e/ou projetos que façam sentido para esse povo e dessa forma possibilitem as mudanças sociais que, há muito tempo, os próprios mapuche estão procurando.

II. ANTROPOLOGIA E ANÁLISE DE DISCURSO: **PROCURANDO SIGNIFICADOS**

O mundo hodierno transita entre o paradigma da ciência clássica e novos modelos de cientificidade, e apesar de encontrar-se ainda sob a hegemonia do modelo clássico, mecanicista, como nos mostram Carvalho (1992) e Morin (1996), a sociedade atual e seu estilo de pensamento vivenciam múltiplas mudanças. Surgem novos modelos, novos olhares, que tentam entender o mundo na sua complexidade e na sua imprevisibilidade, em que a desordem, o caos e o imprevisível aparecem para desafiar o pensamento determinista, as regularidades eternas e universais e validar as incertezas.

Todas essas mudanças no mundo científico e acadêmico também estão influenciando a maneira em que as sociedades se defrontam com a sua realidade e a forma em que procuram soluções concretas perante os seus problemas. Decorrente disso, na atualidade, na sociedade globalizada, no mundo como um todo, as soluções determinísticas são rediscutidas e aceita-se o novo.

Nesse pano de fundo, o presente capítulo propõe-se explicitar as bases teóricas desta tese, que objetiva refletir sobre os chamados programas e projetos de desenvolvimento rural implantados no Chile pelo Estado, pelas ONGs e pelas empresas consultoras, cujo alvo são os camponeses, os mapuche e outros indígenas que moram nas áreas rurais. Na ótica do presente estudo, esses programas e projetos são discutidos como propostas de mudança social - experiências vivenciadas pelos indígenas mapuche do Chile -, pensando-as como processos de transformação social, caracterizadas pela mudança e a resistência, questão que será aprofundada neste capítulo.

Para possibilitar essa discussão, em primeiro lugar buscamos superar a discussão reducionista, disciplinar, que limita as áreas de conhecimento, propondo uma interlocução entre a Antropologia e a Análise de Discurso, mostrando como essa interlocução é produtiva

e como pode contribuir na compreensão dos processos vividos pelos grupos indígenas organizados, neste caso, os mapuche agricultores da comunidade Ranquihue e da “Área de Desenvolvimento Indígena da Lagoa Lleu-Lleu”, envolvidos em tentativas de mudança social. Em segundo lugar, este capítulo examina o conceito “etnodesenvolvimento”, como ponto de partida na discussão dos processos sociais que acontecem em comunidades indígenas mapuche do Chile.

2.1. A Antropologia e a Análise de Discurso: uma interlocução

É conveniente lembrar que, como afirmam os mais diversos autores, desde a chegada dos europeus, a situação dos indígenas da América tem sido um processo trágico de invasão, conquista, subordinação que tem levado ao apagamento e extinção de alguns grupos indígenas pelos mecanismos mais brutais, impiedosos e destrutivos. Essa história de contato nos mostra como a relação entre diversas culturas é difícil e como ela tem sido marcada pelas condições de cada momento histórico e tem sido permeada pelas lógicas das sociedades em confronto, pelos seus interesses.

Ou seja, no pano de fundo da história, os processos culturais revelam-se arbitrários, quando objetivam não somente a produção e a reprodução da sociedade em que se está e se vive, mas objetivam, também, interesses e metas que, indo além da própria sociedade, envolvem outras sociedades, outros grupos sociais e/ou outras culturas, tal como aconteceu com a expansão colonial na América. Conseqüência disso foram as relações conflituosas entre os europeus e as antigas sociedades indígenas e, também, os conflitos atuais vividos pelas nações latino-americanas, quando nos defrontamos com a realidade indígena atual. Tudo isso, evidenciando a questão do poder presente nas relações entre distintos povos.

Se pensamos na Antropologia, nesse contexto, não é estranho que na sua origem ela estivesse dominada pelo pensamento etnocentrista e que apesar das mudanças acontecidas no processo de construção dessa ciência, inclusive na atualidade, encontremos estudos antropológicos que deturpam totalmente a realidade dos grupos em estudo - como ainda sucede no caso dos mapuche do Chile, especialmente no que tange à cosmovisão deste

povo³⁰ -, o que deixa clara a dificuldade de ultrapassar velhos olhares. Mas, em contrapartida a esses resíduos, Laplantine afirma:

Hoje, todos os etnólogos estão convencidos de que as sociedades diferentes da nossa, que os homens e as mulheres que nelas vivem são adultos que se comportam diferentemente de nós, e não “primitivos”, autômatos atrasados (em todos os sentidos do termo) que pararam em uma época distante e vivem presos a tradições estúpidas. Mas, nos anos 20 isso era propriamente revolucionário (Laplantine 1995: 81).

Neste momento, os antropólogos somam esforços para superar os preconceitos e a falta de rigor acadêmico e se orientam na busca de recursos para uma interpretação antropológica mais acurada, apesar de que esses erros ainda prevaleçam nos trabalhos de alguns representantes dessa área de conhecimento, como discute Wright (1990), no seu artigo “Conquistados mas não vencidos”. Assim, hoje, compreende-se que:

[...] o mundo da cultura e seu movimento, como parte da história de um povo, de uma tradição e herança, ao ser confrontado com outros universos, pressupõe interesses diversos postos numa relação de alteridade (o eu e o outro em relação) mais que de diversidade (o eu e o outro). Resultam, daí, processos de manipulação da realidade, segundo diferentes formas de percepção e conhecimento. A experiência de contato entre povos diferentes e culturas diversas coloca em questão um espaço de encontro e de conflito, marcado pelo diverso, pelo diferente [...] (Gusmão 1997: 14).

Na atualidade, a Antropologia não tem um objeto específico. O cerne da Antropologia hoje é o estudo das diferenças e das relações de alteridade que daí emanam.

Para enriquecer essa discussão, a respeito das questões que nos preocupam, é interessante incluir a reflexão de Luis Cardoso de Oliveira (1993), no seu artigo “A vocação crítica da Antropologia”, no qual o autor se debruça sobre o *status* teórico da Antropologia nos últimos trinta anos. O autor faz aflorar o debate britânico sobre a racionalidade e a Antropologia Interpretativa nos E.U.A., trazendo-os como exemplos paradigmáticos, e propõe uma continuidade para essa discussão, tomando a seguinte questão: se a assunção de uma consciência hermenêutica, o reconhecimento de um caráter local e contextualizado do conhecimento produzido pelos antropólogos é constitutivo do empreendimento antropológico, como equacionar isso com a preocupação, igualmente constitutiva da disciplina, com questões de validade? Segundo o autor, a radicalidade do enfrentamento

³⁰ Assunto que mostramos no primeiro capítulo desta tese.

dessas questões na elaboração da interpretação antropológica faz com que a constituição da disciplina esteja marcada pela relação dialética entre ciência e filosofia, empiria e metafísica ou dado e significado e seria essa dialética radical o que faz pensar em uma “Vocação Crítica da Antropologia”.

Assim, declara o mesmo autor, é possível perceber que ainda na era moderna da Antropologia, essa dialética apareceu como constitutiva dessa área de conhecimento, manifestando-se na percepção de que o empreendimento etnográfico, no processo de pesquisa, precisava de uma crítica do antropólogo com relação às suas categorias nativas de entendimento (Cardoso de Oliveira 1993).

Outra questão fundamental na Antropologia, é que as características dos fatos etnográficos fazem com que nessa área de conhecimento não exista dado sem significado ou descrição sem interpretação (idem). É interessante pensar que na Análise de Discurso a situação é semelhante, já que a análise dos fatos discursivos também envolve necessariamente descrição e interpretação, fases que, como indica Pecheux (1990), nas práticas da Análise de Discurso, não são sucessivas senão de alternância e batimento.

Por outro lado, na Antropologia, do ponto de vista epistemológico, há autores como Laplantine (1995), que qualificam essa disciplina de pluridisciplinar. Na visão de Peirano, a Antropologia é herdeira de um “pluralismo saudável”, de uma tradição orientada ao encontro interdisciplinar (1991: 49). Roberto Cardoso de Oliveira (2000) expõe a necessidade de estimular as reflexões de caráter interdisciplinar, o que, segundo esse autor, tornaria qualquer experiência antropológica objeto de interesses que transcendem a disciplina. Já Luis Cardoso de Oliveira afirma que, no momento atual, a proposta seria:

[...] que os pesquisadores focalizassem problemáticas específicas onde o estudo de domínios particulares da experiência e/ou o diálogo com disciplinas (campos de conhecimentos) afins, tivesse revelado um potencial especialmente interessante, no que diz respeito a erupção de novos fatos etnográficos. Fatos estes, cuja revelação possibilitaria não só um melhor equacionamento daquelas problemáticas, mas também uma (re)avaliação crítica da teoria e da perspectiva antropológicas (1993: 79).

Diante disso, a Análise de Discurso (AD) aparece relacionando de uma maneira complexa o campo da lingüística e o campo da sociedade. Aliás, o discursivo aparece materializando o contato entre o ideológico e o lingüístico. Orlandi (1990: 26) afirma que a

Análise de Discurso desempenha um papel crítico e acrescenta: “a AD mostra que o sujeito e a significação não são transparentes (...)” e aponta para uma relação problemática, na medida em que as pesquisas sociais suponham essa transparência na linguagem. Nessa ótica:

[...] as tentativas de explicar o funcionamento da linguagem somente ao nível da lingüística imanente, ou seja, condicionar os fatores de uso aos fatores internos ao sistema lingüístico, se mostram parciais e não satisfazem um olhar mais abrangente e mais explicativo sobre a linguagem (Orlandi 1987: 97).

Pode-se dizer que os discursos estabelecem uma história. E a história, na perspectiva discursiva, não se define pela cronologia, nem por seus acidentes, nem é tampouco evolução, mas produção de sentidos. Não há história sem discurso. É, aliás, pelo discurso que a história não é só evolução, mas sentido, ou melhor, é pelo discurso que não se está só na evolução mas na história (Orlandi 1990).

Ademais, não há discurso sem sujeito e não há sujeito sem ideologia. Na Análise de Discurso não se parte da ideologia para o sentido, mas procura-se compreender os efeitos de sentido a partir do fato de que é no discurso que se configura a relação da língua com a ideologia. A saber, um dos efeitos ideológicos elementares constitutivos do discurso é o efeito de unicidade do sujeito e da linguagem, na sua relação mútua (idem).

Assim, nesta época de re-visões epistemológicas e metodológicas e de re-orientações acadêmicas para buscar alianças entre as disciplinas ou áreas de produção de conhecimento, estima-se produtivo provocar a interlocução entre a Antropologia e a Análise de discurso, com o intuito de achar os significados dos fatos etnográficos/discursivos a serem analisados nesta tese.

Com relação aos desafios interpretativos com que o antropólogo se defronta, Luis Cardoso de Oliveira explicita que:

[...] para conseguir dar sentido aos respectivos acontecimentos, e a sua própria experiência, o pesquisador se vê obrigado a questionar [...] seu entendimento imediato da situação e a colocar em xeque suas categorias nativas; não para negá-las [...], mas para renovar o poder explicativo das mesmas (1993: 70).

Na ótica da Análise de Discurso de linha francesa, fica clara a importância do pesquisador em deslocar os sentidos já estabilizados, colocar em suspenso o que já está estabilizado na compreensão de um determinado objeto. No caso das análises de entrevistas feitas em comunidades indígenas, procurar-se-á compreender os funcionamentos discursivos

na fala desses entrevistados. No mesmo sentido, na Antropologia também é destacado que o fato de não atentar para o 'ponto de vista nativo', na procura de entender o fenômeno em estudo, impossibilita compreendê-lo (Cardoso de Oliveira 1993). Por outro lado:

[...] como a interpretação do antropólogo é produto de um diálogo [interlocução, na perspectiva da AD], os conteúdos sócio-culturais que ele consegue trazer para a área de interseção estarão sempre marcados pelo olhar estrangeiro. Isto é, a entrada do material etnográfico na área de interseção está condicionada ao seu potencial de interação efetivo com o universo sócio-cultural de origem do antropólogo. Pois, é só despertando algum sentido no contexto deste universo que os conteúdos sócio-culturais nativos podem ser percebidos e transformados em dados pelo antropólogo" (: 75).

Essa constatação é muito importante. No olhar discursivo, há necessidade de que os sentidos sejam buscados em suas condições de produção, o que significa considerar as diferentes formações discursivas dos 'nativos' [tomando o conceito de Luis Cardoso de Oliveira, no texto *ut supra*] no conjunto da memória discursiva, para que seja possível formular as perguntas que de fato busquem compreensões ainda não visíveis.

Outra questão interessante é a reflexão que Luis Cardoso de Oliveira faz com relação à condição de participante que o antropólogo tem nas suas pesquisas. Ele fala que isso teria dois sentidos: o existencial ou a experiência pessoal do antropólogo no campo e o sentido epistemológico, "(...) que enfatiza a necessidade do antropólogo de colocar suas pré-concepções em risco, expondo-se a idéias estranhas e a interpretações alternativas" (1993: 77). Na perspectiva discursiva, novamente, estar-se-ia falando da necessidade do antropólogo de desestabilizar, de problematizar sentidos pré-construídos.

Além disso, na construção deste quadro teórico, estima-se de primeira importância considerar que a Antropologia partiu do postulado de que as realidades são construções intersubjetivas (valorizando o método qualitativo), e entre seus modelos explicativos e as suas tendências, desenvolveu a tendência interpretativa vinculada ao lado ativo ou subjetivo da vida humana. Uma Antropologia crítica, que pensa o ser humano como constituído de significações diversas e também constituindo o tecido de significações que são seus meios, suas condições e seus fins (Lovisoló 1984). Uma visão antropológica que teria um papel

relevante para discutir os sentidos já estabilizados na sociedade globalizada, na tentativa de compreender outros povos, outras culturas³¹, outras visões de mundo. Assim,

[...] a aceitação da antropologia pela sociedade complexa [sociedade que revaloriza o lado ativo da vida humana] convive com a emergência da representação de sua diversidade. Direi que à imagem de uma sociedade formada apenas por indivíduos interagindo em função de padrões de racionalidade e à imagem de uma sociedade apenas formada por classes sociais antagônicas - ambas imagens básicas na constituição da representação da sociedade ocidental - começa a se opor/aliar uma imagem de uma sociedade formada por grupos ou identidades coletivas (étnicos, religiosos, culturais, etc.) interagindo de formas diversas (1984: 59).

Ou seja, na sociedade hodierna a questão das diferenças ganha força dia-a-dia; o ideal de unidade na diversidade apresenta-se já, não como uma utopia, senão como uma meta a atingir. Conceitos como democracia deixam de ter significados racionais simples, baseados em classes sociais, para procurar uma significação mais complexa, agora fundamentada nas múltiplas diferenças que envolvem o ser humano e as relações sociais, o que implicaria aceitar a existência de sistemas sociais inspirados no conceito de democracia, em cujo cerne estivessem a alteridade e a participação.

De alguma forma, a representação da sociedade ocidental como formada a partir de identidades coletivas diferenciadas, portadoras de valores e padrões singulares e encarregadas de fornecer aos indivíduos seus diferenciais, ganhou força. Esta imagem da sociedade não se deixa reduzir, nem seduzir, pelo individualismo metodológico ou pela representação classista. É evidente que, na constituição dessa imagem, a antropologia desempenhou um papel relevante. Por um lado, porque seu objeto de estudo nunca foi o homem universal; pelo contrário, é um homem embebido e portador de sua cultura, orientado pelos seus significados e, geralmente, respeitoso de uma tradição e de sua identidade. Por outro lado, porque as sociedades com as quais trabalhou tampouco foram sociedades universais ou com tendência a se universalizar [...] (Lovisolo 1984: 59).

Concordo com a afirmação de Lovisolo de que o âmago da Antropologia é a diversidade, são as diferenças entre as sociedades, suas singularidades e as formas de construção dessas identidades. Assim sendo, a Antropologia pode ser um bom aliado para forjar a imagem de uma sociedade caracterizada pela sua formação a partir de suas diferenças. É claro que hoje, apesar de que o mundo se globaliza, existem muitos fatores

³¹ Aceita-se o conceito de cultura proposto por Clifford Geertz, que ele descreve da seguinte maneira: “o conceito de cultura que eu defendo (...) é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado (...)” (Geertz 1989: 15).

interatuantes que abrem espaço para a Antropologia desenvolver os conceitos de diversidade e alteridade numa sociedade complexa, já que através da sua caminhada, ela tem desenvolvido as bases teóricas em que podemos nos apoiar na tentativa de compreender e pôr em prática esses conceitos.

Segundo o mesmo autor, aceitar a Antropologia significa, entre outras coisas, universalizar a sociedade complexa, ao pensá-la como uma sociedade que tolera a diversidade, ao pensá-la como plural, sendo o universal, por 'natureza', pluralidade. Se aceitarmos essa lógica, a função da Antropologia, ou seja, o que se espera dela, é:

[...] a descrição dessas diversidades na etnografia e, na etnologia, a explicação dos costumes exóticos: a demonstração de que eles são humanos, racionais e sociais. Deste modo, a sociedade complexa, diversificada e pluralista, pode elaborar de cada grupo identificado o reconhecimento de sua legitimidade social. Na medida que todos os grupos são humanos e apenas diferentes, na medida que se reconhece a necessidade da coexistência na diferença, na medida que se assume a diferença como possibilidade, cada grupo resguarda-se no reconhecimento do outro e na demarcação das fronteiras que os separam (Lovisolo 1984: 60-61).

A função da Antropologia na sociedade complexa parece ser a de colaborar na elaboração da representação da diversidade, no reconhecimento das diferenças e na argumentação da legitimidade de sua existência. Na ótica de Lovisolo, ela estaria tentando apresentar o quadro de como as realidades são produzidas, onde a intersubjetividade e as diferenças seriam, definitivamente, lados da mesma moeda. Desse modo, a Antropologia seria uma das áreas de conhecimento que poderia ajudar a construir uma imagem de sociedade constituída por diferentes identidades coletivas, fundamentando a crença na democracia pluralista.

É importante frisar que na ótica da Análise de Discurso, o instrumento da prática política é o discurso, ou seja, "(...) a prática política tem como função, pelo discurso, transformar as relações sociais reformulando a demanda social" (Pecheux apud Orlandi 1990: 28), sendo que:

A materialidade sobre a qual se debruça a Análise do Discurso vem perpassada pelo simbólico, constituída na relação do sujeito com a linguagem, e o papel do analista é o de tentar dar visibilidade aos funcionamentos discursivos, trabalhando a materialidade da língua para compreender a determinação material do social (Lagazzi 1998: 51).

Por outro lado, na visão crítica da Análise de Discurso com a lingüística, ela inclui o sujeito "ao mesmo tempo que o des-centra" (Orlandi 1990), isto é:

As palavras não são só nossas. Elas significam pela história e pela língua. O que é dito em outro lugar também significa nas "nossas" palavras. O sujeito diz, pensa que sabe o que diz, mas não tem acesso ou controle sobre o modo pelo qual os sentidos se constituem nele...Disso se deduz que há uma relação entre o já dito e o que se está dizendo que é a que existe entre o interdiscurso e o intradiscurso ou, em outras palavras, entre a constituição do sentido e a sua formulação (Orlandi 1999a: 32).

Ou seja, como afirma Orlandi (1990), o sujeito não é a origem do dizer, nem a fonte, nem o responsável do sentido que produz, embora seja parte desse processo de produção de sentidos. Nas palavras de Lagazzi:

[...] ao falar '*esquecemos*': em primeiro lugar, que a formação discursiva que nos domina não é única e, portanto, nenhum sentido pode ser estanque, já que estes constituem-se no interior de cada formação discursiva; em segundo lugar, que sendo dominados por determinada formação discursiva, não somos a origem de nosso discurso e este constitui-se na relação que estabelecemos com essa formação discursiva e, através dela, com as demais; e em terceiro lugar, que a palavra que utilizamos no nosso dizer é apenas uma dentre muitas, onde cada qual é diferente, estando nossa escolha comprometida com a nossa história (Lagazzi 1988: 26).

Nessa perspectiva, o analista do discurso vai trabalhar com os movimentos ou gestos de interpretação do sujeito (sua posição), na determinação da história, tomando o discurso como efeito de sentidos entre locutores. Sendo, como também já foi explicado, duas as ordens que lhe interessam: a da língua e a da história, em sua relação, já que elas em seu conjunto e funcionamento, constituem a ordem do discurso, em sua materialidade (Orlandi 1996).

Diante disso, perguntamo-nos, neste caso, de que forma o discurso marca as relações entre os grupos indígenas e a sociedade global. Estima-se que a Análise de Discurso contribuirá grandemente para entender essas relações e para clarear situações como, neste caso, as tentativas de mudança social de indígenas mapuche do Chile.

Em síntese, como já expressamos anteriormente, num artigo sobre a Antropologia e a educação nos processos sociais indígenas, pensamos que, hoje, quando não só o pensamento científico senão também o pensamento do ser humano não cientista se orienta à complexidade, relacionar os diferentes olhares oriundos das diversas ciências e das disciplinas acadêmicas que nelas se apoiam, viabilizará, facilitará a procura de soluções

concretas perante problemas não resolvidos, que demandam soluções novas, únicas, para realidades também únicas e não repetíveis, como é o caso dos povos indígenas e as suas tentativas de mudança social (Soto 2002).

2.2. Etnodesenvolvimento ou Mudança Social?

Na América Latina, os povos indígenas começaram a perder a sua invisibilidade perante a sociedade civil e perante o Estado. Aos poucos e especialmente depois do quinto centenário da chegada dos europeus em 1992, cresce a consciência entre os não-indígenas e os indígenas, dos problemas de exclusão e pobreza que padecem estes povos originários do continente (Durstun & Muñoz 1995).

A partir da constatação da existência de mais ou menos trinta a quarenta milhões de indivíduos agrupados em torno de etnias originárias da América Latina³², parte importante da sociedade civil e vários dos governos têm começado a reconhecer que sua sobrevivência como etnias e como culturas é um dos direitos humanos essenciais e que a identidade própria dos integrantes dos povos originários constitui também uma necessidade humana básica (idem).

Estamos iniciando a nossa passagem pelo século XXI e nesta ocasião também entramos num novo milênio. Há muitos olhares face aos grandes processos que o planeta vivencia, as suas crises e as possíveis mudanças. O mundo está mergulhado na globalização, mas também na busca e na defesa das suas diferenças, questão central nesta tese.

Nesse contexto, o processo denominado desenvolvimento cobra um sentido especial: os povos indígenas demandam apoio, mas não às custas da destruição de suas culturas e da sua própria identidade. Neste momento fica claro que a assimilação não é possível nem desejável, em sociedades que todavia são marcadas pelo etnocentrismo e o desprezo ao *outro*, o diferente. Ainda mais, as experiências de culturas destruídas (a título de exemplo pelo alcoolismo e o suicídio), são claras para recordar-nos a necessidade de todo ser humano de

³² Segundo os dados apresentados por Stavenhagen, no seu artigo "La diversidad Cultural en el Desarrollo de las Américas", datado em 29 de outubro de 2002, apesar dos critérios duvidosos utilizados para arrecadar os dados para os censos dos distintos países, estima-se que na atualidade existem mais de quarenta milhões de habitantes indígenas na América Latina, que incluem desde as pequenas tribos selváticas de Amazonas, numericamente insignificantes e quase extintas, até as sociedades camponesas dos Andes, que somam vários milhões de habitantes (<http://www.mapuexpress.net/biblioteca/internacional/Stavenhagen.htm>).

formar parte de uma cultura e de ter um sentimento de identidade que lhe outorgue uma auto-imagem positiva (Durstun & Muñoz 1995).

Os chamados tempos pós-modernos, nos levam a repensar os esquemas de compreensão e atuação sobre a realidade concreta e colocam desafios importantes para os cientistas sociais, que estão procurando novos caminhos para os velhos problemas sociais. Se esses desafios vêm colocando em xeque modelos e metodologias gestadas nos países do hemisfério norte, também as movimentações contemporâneas de populações minoritárias em busca de melhores condições de vida trazem a questão da diferença, como o contraponto mais agudo dos processos de globalização ou mundialização. Além disso, para nossas populações, geradas do encontro de povos e culturas díspares, essa questão é intrínseca e fundamental.

Ou seja, na discussão hodierna sobre problemas sociais ainda existe grande aceitação a respeito de propostas homogeneizadoras, mas também há uma ampla resistência a esse tipo de soluções. Ademais existem propostas novas, e, obviamente, como em todo período de crise, a procura de mudança emerge num clima de confusão e incerteza.

Para muitos, hoje, fica evidente que quando pensamos na mudança social é necessário ultrapassar os velhos conceitos estanques como o próprio conceito 'desenvolvimento', centrado no aspecto econômico e na idéia de que ele é um processo que sempre implica melhoria, avanço, crescimento, sentidos estabilizados na sociedade globalizada que dificultam ou mesmo impedem pensar o desenvolvimento como um conceito mais amplo, apesar das constantes redefinições e reconceitualizações feitas, especialmente quando se reconhecem as crises do planeta e se tenta criar soluções para superar as mazelas do modelo capitalista.

Como expõe Perez de Cuéllar (1996), nos últimos tempos, tem-se compreendido a necessidade de ampliar o próprio conceito de desenvolvimento, na medida que se percebeu que só os critérios econômicos não eram suficientes como fundamento ao se pensar em programas em prol da dignidade e do bem-estar humanos. Segundo o mesmo autor, a busca desses outros critérios foi o que levou o PNUD a formular a noção "desenvolvimento humano", "um processo encaminhado a aumentar as opções das pessoas", onde a cultura, ainda que não de forma explícita, estava presente. Desse modo, na sua visão, o próximo passo na reconceitualização de desenvolvimento deveria incluir a incorporação das

perspectivas culturais nas estratégias de mudança social, até agora entendidas como desenvolvimento.

O mesmo autor afirma que a cultura modela nosso pensamento, nossa imaginação e nosso comportamento como uma fonte dinâmica de transformação, criatividade e liberdade, que abre possibilidades para a inovação. A cultura, tanto para os grupos quanto para as sociedades, é energia, inspiração e empoderamento, ao mesmo tempo, é conhecimento e reconhecimento das diferenças (idem). Não obstante, no informe da “Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo” (1996: 20): “(...) já é reconhecido que muitos insucessos e desastres no desenvolvimento acontecem devido a um deficiente reconhecimento das complexidades culturais e étnicas”, outro assunto central na discussão levantada nesta tese.

Além disso, quando pensamos nos processos sociais dos indígenas e nas suas relações com a sociedade globalizada, não podemos deixar de aflorar um tema estreitamente relacionado a esses assuntos, como é a Educação Formal. A esse respeito, Carvalho observa o seguinte:

[...] o sistema educacional reproduziria as relações sociais, a própria estrutura de classes e a cultura através de um processo educativo coercivo e de uma ação pedagógica centrada em violência e força. [...] O aparelho ideológico do Estado, a Escola e o sistema educacional teriam como função primordial a legitimação, a justificação e o encobrimento dos conflitos e contradições sociais e culturais [...] (Carvalho 1989: 22).

Assim, alguns dos efeitos que a Educação Formal tem tido sobre os grupos indígenas - neste caso, pensando nos indígenas organizados e engajados em tentativas do chamado desenvolvimento e/ou mudança social -, podem ser descritos da seguinte forma:

- A educação formal - homogeneizadora - tem sido um dos mecanismos de controle social, negador de diferença, que apaga o indígena como alteridade, negando-lhe a possibilidade de construir seus próprios processos sociais. Portanto, a polêmica indígena também passa pela reivindicação de uma escola apropriada a sua diversidade;
- de uma certa forma, os agentes externos envolvidos nos processos de mudança social indígena, exercendo o papel de educadores, têm tido o mesmo papel coercivo, verticalista e autoritário dos educadores formais que objetivam a manutenção do *status quo*. No pensamento de Paulo Freire (1992): eles mantêm uma relação de caráter antidialógica com os indígenas e/ou camponeses, invadindo seu espaço histórico-cultural, reduzindo as

pessoas a meros objetos da sua ação, através de relações autoritárias. Acrescenta que essa invasão cultural pressupõe a conquista, a manipulação e o messianismo de quem invade, relação na qual os indivíduos são domesticados, negando-se de maneira absoluta a possibilidade de que eles possam provocar mudanças.

É importante frisar que a reflexão anterior nos permite definir conseqüências importantes do discurso hegemônico aí referido, como são seus efeitos de sentidos que, como vimos nos parágrafos anteriores, estabilizam os pré-construídos através dos quais se nega a existência de *outro* e portanto, a possibilidade da alteridade acontecer, junto com assegurar o controle social através de práticas verticalistas que legitimam as visões classistas.

Por tudo isso, na atualidade, tentar repensar a questão das diferenças é uma grande necessidade quando se trata do 'problema indígena', concomitante à busca de múltiplos e variados caminhos de mudança numa sociedade que se globaliza. Nessa dinâmica, entre múltiplos conflitos, as propostas de unidade a partir do reconhecimento das diferenças e de democracia pluralista se tornam objetivos discutidos nos espaços, estruturas, instituições e níveis os mais dissímeis.

Assim sendo, na América Latina, o assunto das diferenças está presente quando se quer tocar na questão indígena e no próprio discurso dos distintos povos indígenas, quando eles expõem suas reivindicações, quando se auto-definem e quando falam das suas lutas. Por outro lado, a América Latina, nos últimos decênios, tem sido marcada pela luta de distintos grupos indígenas na defesa dos seus territórios e os seus direitos e pela repressão ou a violência dos governos para manter o controle sobre os distintos grupos indígenas.

No caso do povo mapuche, como foi comentado anteriormente, sua situação é marcada pela luta e o conflito. Assim, a defesa da sua identidade e a luta pela recuperação do território usurpado pelos *winka* ou não-indígenas, são temas inevitáveis quando se discute a questão mapuche. Contudo, surgem variados projetos e programas denominados 'de desenvolvimento', cujo alvo são as comunidades mapuche. Assim sendo, tendo como eixo a diversidade cultural e a busca de mudança social e sendo o objetivo desta tese discutir a visão e avaliação *dos* mapuche *sobre* esses programas e projetos que lhes são propostos ou impostos pelo Estado e/ou pelas ONGs, torna-se inevitável refletir sobre um conceito que na América Latina é considerado fundamental nessa discussão: a saber, o etnodesenvolvimento.

Com relação à sua origem, o conceito etnodesenvolvimento foi formulado pelo antropólogo mexicano Rodolfo Stavenhagen, depois da “Reunión de Expertos sobre Etnodesarrollo y Etnocidio en América Latina” promovida pela Unesco e pela Flacso, em San José de Costa Rica, em dezembro de 1981 (Cardoso de Oliveira 2000).

O etnodesenvolvimento teria surgido com base em um debate que se inicia, pela recusa de alguns setores da Antropologia pelos diferentes enfoques paternalistas do indigenismo tradicional na América Latina, da corrente integracionista ou da tutelar tradicionalista. Logo, os próprios indígenas assumiriam um forte protagonismo nessa discussão (Muñoz 1996). Nas palavras de Stavenhagen:

O etnodesenvolvimento é concebido como um processo dinâmico e criativo que, mais do que limitá-las, pode liberar energias coletivas para o seu desenvolvimento [...] afinal de contas a corrente cultural principal não passa de uma confluência de múltiplas correntes separadas. E se estas correntes separadas não puderem crescer, a corrente principal acabará por secar (Stavenhagen 1985: 43).

Ou seja, um dos princípios do etnodesenvolvimento, é que se trata de não isolar os grupos étnicos das correntes culturais principais para protegê-los ou segregá-los; nessa visão procura-se estabelecer relações respeitando as diferenças. Idealmente, procura-se a unidade na diversidade, com o intuito de que isso possa beneficiar e fortalecer tanto os grupos étnicos inseridos em sociedades mais amplas quanto os sistemas sociais como um todo.

Basicamente, quando Stavenhagen aborda o etnodesenvolvimento como um desenvolvimento alternativo, no seu artigo “Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista”, manifesta que existe uma necessidade urgente de reduzir a síndrome da dependência dos países do Terceiro Mundo com relação aos denominados modelos desenvolvimentistas, centrados no desenvolvimento econômico e impostos do exterior, propondo o seguinte:

- são necessárias estratégias que levem a atender as necessidades básicas, concentrando os recursos e os esforços na produção de bens essenciais, orientados a elevação dos padrões de vida dos mais pobres,
- esta abordagem procura uma visão interna ou endógena e não uma visão externa e orientada para as exportações e importações, sendo focalizada, portanto, nas necessidades do país e não no sistema internacional,
- a abordagem procura usar e aproveitar as tradições culturais existentes e não rejeitá-las a

priori como obstáculos às mudanças sociais,

- ademais, se propõe a respeitar e não destruir o meio-ambiente, ou seja, nos parâmetros etnodesenvolvimentistas, ela seria válida do ponto de vista ecológico,
- esta abordagem, estaria baseada, sempre que possível, no uso dos recursos locais que sejam naturais, técnicos ou humanos, quer dizer, ela estaria orientada para a auto-sustentação do Terceiro Mundo a respeito de suas capacidades e seus recursos e
- a abordagem pretende ser mais participante do que tecnocrática, sendo orientada à participação das populações envolvidas em todas as etapas do processo: da formulação das necessidades às etapas de planejamento, execução e avaliação (Stavenhagen 1985: 18-19).

Na visão de Roberto Cardoso de Oliveira, um dos pontos mais sólidos nessa proposta de Stavenhagen estaria relacionada à questão ética. Ele explicita:

[...] a eticidade implícita no conceito etnodesenvolvimento reporta-se especificamente ao sexto *considerandum* [neste texto, o último ponto da proposta apresentada acima], que enfatiza o caráter participante das populações alvo de programas de desenvolvimento. Isso porque entendo essa participação como condição mínima para a manifestação de uma “comunidade de comunicação e argumentação”, criada no processo de “planejamento, execução e avaliação” destacado por Stavenhagen. Tal comunidade asseguraria a possibilidade das relações interétnicas serem efetivadas em termos simétricos, ao menos no que diz respeito aos processos decisórios de planejamento, execução e avaliação, e no nível das lideranças locais, portanto étnicas, em diálogo com técnicos e administradores alienígenas. Essas relações simétricas, e por isso mais democráticas, redundariam na substituição gradativa do “informante nativo” pela figura do *interlocutor*, igualmente nativo. Se bem que uma tal comunidade de argumentação não seja de tão fácil realização concreta [...], só o fato de tê-la como alvo já imprimiria a indispensável moralidade aos programas de etnodesenvolvimento, sempre que envolvessem qualquer ação externa em sua promoção (2000: 48-49).

A partir daí elaboram-se diversas propostas, cuja essência radica em que os povos originários da América não só são capazes de orientar e gerir seus próprios processos sociais, senão que a identidade étnica e a cultura própria encerram soluções insubstituíveis aos problemas dos povos originários (Muñoz 1996). Então, uma primeira contribuição do processo de construção do conceito etnodesenvolvimento seria o deslize de alguns dos sentidos enraizados nessa discussão (*e.g.* paternalismo *winka*, incapacidade dos indígenas) e a presença indígena que estaria dando visibilidade à necessidade de se escutar outras vozes.

Fazendo uma reflexão sobre a criação desse conceito, Roberto Cardoso de Oliveira assinala o seguinte:

[...] esse conceito não era apenas um desdobramento do conceito de desenvolvimento, corrente na literatura econômica e política produzida na Europa e nas Américas, mas quase um contra-conceito, uma vez que implicava uma crítica substantiva às teorias desenvolvimentistas, bastante em voga nos países de nosso hemisfério. Com esse conceito, propunha-se uma natureza de desenvolvimento “alternativo”, que respeitasse os interesses dos povos ou das populações étnicas, alvo dos chamados “programas de desenvolvimento” [...] (2000: 47).

Sem sombra de dúvida, essa re-valorização da diferença e essa demonstração do desejo de escutar a voz do *outro* são grandes avanços nos processos de mudança social dos povos originários deste continente; porém, é preciso assinalar que depois de várias décadas dessa discussão, ainda as propostas chamadas desenvolvimentistas ou até etnodesenvolvimentistas, dos diversos governos da América Latina, orientadas aos indígenas, continuam sendo geradas e administradas por entidades exógenas e não pelos próprios povos a quem essas tentativas são dirigidas.

Pensando nos povos indígenas, outra questão importante como parte desse debate diz respeito às relações de produção. Não há dúvida de que um problema fundamental está nas relações sociais de produção e há que se lutar pela substituição das relações de exploração capitalista (Graziano Neto 1985), vistas como a manifestação da ideologia imperante sob o modelo capitalista, contrário ao pensamento coletivo, à lógica de cooperação dessas populações. Com efeito, o etnodesenvolvimento não se define como pensado a partir da ótica reducionista, que percebe o desenvolvimento social apenas como uma questão econômica, favorecendo e promovendo interesses individuais.

Contudo, depois de uma longa discussão sobre a abrangência desse conceito e após variadas tentativas de levá-lo à prática, percebe-se que na realidade concreta, ainda nos projetos que afirmam se basear na ótica etnodesenvolvimentista, existiria a necessidade de ultrapassar os objetivos de desenvolvimento social do modelo capitalista hegemônico, que poderia ser entendido como um conceito estanque, cujos sentidos são estruturados em torno da idéia de progresso econômico individual, impostos pela maioria dos programas e projetos elaborados por especialistas.

Cabe lembrar, como afirma Muñoz (1996), que foram as denúncias indígenas e a luta dos indígenas pelos seus direitos negados pelas sociedades dominantes, os elementos mais

mencionados nos textos de etnodesenvolvimento nas últimas décadas do século passado; porém, essas colocações continuam vigentes nas reivindicações atuais.

Também é necessário relembrar que na elaboração do conceito etnodesenvolvimento uma questão primordial têm sido os direitos territoriais, através da criação do conceito 'territórios étnicos'. Outras questões de primeira importância no conceito etnodesenvolvimento que vale a pena ressaltar, referem-se aos direitos políticos, entendidos através do reconhecimento dos indígenas como povos e não como indivíduos; direitos constitucionais, através da promulgação de leis indígenas; direitos lingüísticos, entendidos como direito a educação bilingüe e ao reconhecimento oficial das suas línguas; direitos educativos, através do direito de aceder a uma educação pertinente; direitos culturais, fundamentais no que se refere à identidade étnica; direitos econômicos, orientados a projetos produtivos, a projetos para o etnodesenvolvimento nas suas diversas áreas e a capacitação dos indígenas, que lhes permita participar nas economias nacionais e internacionais e, por último; direitos sociais, entendidos como aqueles que permitam desenvolver a sua organização social, tudo o qual busca que o indígena atinja a condição de sujeito das políticas sociais (Muñoz 1996).

Na nossa perspectiva, apesar do avanço que reconhecemos nessa discussão, que poderia ser exposto como o reconhecimento explícito da existência desse *outro* ou desses *outros* diferente(s), o conceito de etnodesenvolvimento continua sendo baseado no discurso do mundo ocidental, na procura de soluções para os problemas indígenas. Acreditamos na necessidade de que a própria perspectiva etnodesenvolvimentista reconheça que essa idéia de mudança social indígena teria que ser trabalhada em mão dupla e não só de uma direção para outra, neste caso dos estados nacionais para os povos indígenas. Ela, entre as questões fundamentais, precisaria se perguntar: quais seriam os lugares possíveis de identificação dos indígenas com essa proposta de mudança social? Como essa proposta poderia fazer sentido para os povos indígenas e dessa forma viabilizar a sua participação nos projetos e programas orientados a esses povos? Nesse entendimento, concordamos com as palavras de Roberto Cardoso de Oliveira, quando ele afirma:

É claro que essa via [o etnodesenvolvimento] passa pela compreensão recíproca das partes envolvidas. Quanto a isso, não parece haver dúvidas! As dúvidas que temos de examinar [...] prendem-se à própria estrutura desse diálogo que, a rigor, ocorre entre indivíduos situados em campos semânticos distintos. A superação

desse *semantical gap* é que parece se constituir no grande desafio, mesmo entre pessoas de “boa fé” e preocupadas em chegar a um consenso (Cardoso de Oliveira 2000: 193).

Dessa maneira, construir um conceito de mudança social indígena passa pelo chamado diálogo interétnico ou interlocução interétnica, “(...) sem o qual (...) torna-se irrealizável qualquer negociação (...)” (: 192-193). Isso implicaria uma intercompreensão, na qual o conceito elaborado fizesse sentido para ambas as partes envolvidas. Segundo Roberto Cardoso de Oliveira, isso seria possível através de negociação:

[...] Uma negociação que envolva relações dialógicas simétricas, em que a questão do poder, ainda que irremovível, possa de certo modo ser neutralizado por posturas democráticas assumidas convictamente [...] (: 193).

Pensamos que apesar dos limites acima apresentados, a elaboração do conceito etnodesenvolvimento está sendo parte de processos de luta e de mudança social dos próprios povos indígenas, pelo fato de dar voz a antigas reivindicações fundamentais para esses povos. Nessa perspectiva, é possível prever que ele continuará ocupando os espaços discursivos, até o momento em que outras vozes, ainda caladas ou ainda não escutadas dêem lugar à diferença, à interlocução, à alteridade.

Assim sendo, depois de trabalhar com o velho conceito desenvolvimento e refletir acerca das possibilidades de redefini-lo ou reconceitualizá-lo (a título de exemplo, os conceitos desenvolvimento humano e etnodesenvolvimento, elaborados por entidades do mundo sócio-político e por cientistas sociais), percebe-se que essas tentativas não conseguem ultrapassar os sentidos fortemente estabilizados na memória discursiva do mundo globalizado e que sendo esses significados os que dão o sustento às tentativas de reconceitualização, conseqüentemente, não conseguem se despir das velhas significações, como são as idéias de progresso centrado no aspecto econômico e outros afins.

Por tudo isso, nesta tese escolhemos a expressão ‘mudança social’ e não mais ‘desenvolvimento’ ou ‘etnodesenvolvimento’, já que interessa pensar nos processos de mudança social dos indígenas e nesse contexto busca-se encontrar os sentidos e significados desses processos, nos quais, ninguém pode assegurar, o desenvolvimento social do estilo capitalista ou o etnodesenvolvimento possam ser mudanças que os indígenas estejam procurando. Dessa forma, trabalha-se com as idéias de processo social e mudança social,

sendo que o processo possa implicar movimento em algum sentido, inclusive quando se trata de resistência à mudança.

Além do mais, um elemento que contribui nesta reflexão é a síntese das conclusões elaboradas no Seminário que foi realizado em dezembro de 1993, na Universidad Católica, na cidade de Temuco, IX Região do Chile, centrado na pergunta: que futuro oferecem ao povo mapuche as atuais propostas de desenvolvimento?. A saber, os grupos de trabalho responderam destacando as seguintes necessidades: fortalecer um tipo de 'desenvolvimento' que assegure a identidade cultural das comunidades, recolher os desafios concretos da Lei Indígena especialmente nas questões relacionadas às terras indígenas, consolidar o diálogo cultural e religioso aceitando a diversidade e a mescla de culturas e assumir os desafios de uma educação intercultural que espelhe a diversidade que convive nesses territórios, entre outros desafios (Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea 1996).

Nessas conclusões percebe-se a grande necessidade, tanto dos chilenos quanto dos indígenas mapuche, de elaborar novos critérios para entender e tentar responder às demandas mapuche, com o intuito de viabilizar *seus* processos sociais. De maneira concomitante, é necessário mergulhar na complexidade de elementos em interlocução, buscando definir um estilo de mudança social que responda às necessidades indígenas. Em síntese, como afirmam os antropólogos Stavenhagen (1985), Cardoso de Oliveira (2000), da Matta (1987) e outros, fica evidente a incapacidade do conceito de desenvolvimento hegemônico para adequar-se às necessidades dos processos sociais indígenas, neste caso mapuche, e às mudanças sociais que esses povos estão procurando.

Mas, dado que o etnodesenvolvimento também não responde, fica evidente que existe a necessidade de novas lógicas, outros mecanismos e estratégias, por parte de organizações governamentais e não governamentais, que permitam ou no mínimo não impeçam aos mapuche viabilizar seus processos de mudança social.

Como assinala a "Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo" (1996), é necessário desenvolver lógicas novas, quando se pensa nas tentativas de mudança social dos povos indígenas. Para que as comunidades do mundo melhorem as suas opções sociais e humanas, é necessário primeiro empoderar-se para definir seus futuros em termos do que têm sido, do que são na atualidade e do que desejam atingir como coletivo. Pois, toda comunidade tem as suas raízes, suas ancoragens físicas e espirituais que se remontam simbolicamente às suas

origens, que é preciso respeitar. É crucial que os povos desenvolvam uma compreensão cabal de seus valores, crenças e outras pautas culturais, já que essas pautas desempenham um papel insubstituível ao definir a identidade individual e grupal e oferecer uma "linguagem" compartilhada, que permite que os membros de uma sociedade se comuniquem para debater as questões existenciais que escapam à cotidianidade. Mas, tampouco é conveniente esquecer que na medida em que cada pessoa se interna cada vez mais profundamente no território da sua singularidade, ela descobrirá as pegadas de uma humanidade comum.

Em síntese, hoje, nos mais variados espaços, procura-se a unidade em torno das diferenças, a unidade na diversidade. Referido à mudança social, entendemos que no caso dos indígenas se está falando da busca de novas trilhas, para o qual é necessário escutar suas vozes. Assim sendo, é nosso propósito compreender o funcionamento dos discursos dos mapuche da Lagoa Lleu-Lleu, recolhidos no inverno de 2002.

III. OS MAPUCHE DA LAGOA LLEU-LLEU

A LEGISLAÇÃO CHILENA

E OS PROJETOS DO ESTADO

3. 1. Os Mapuche de Bío-Bío

A VIII Região do Bío-Bío³³, região onde se localizam as comunidades que fazem parte deste estudo, situa-se no território do Chile continental, na zona centro-sul do país, entre os paralelos 36° 00' e 38° 20' de latitude sul e desde 71° 00' de longitude oeste até o Oceano Pacífico, compreendendo uma superfície de 36.929,3 Km². Com relação aos solos, cerca de um milhão de hectares têm capacidade de uso agropecuário, dos quais cerca de 30% são potencialmente irrigáveis. Quase dois milhões têm destino florestal, de conservação e uso silvo-pastoril, sendo os solos de uso florestal cerca de 42% da superfície regional (Centro Itata 1992).

A população regional é de 1.859.546 habitantes (Censo 2002), sendo que 13,4% dessa população são habitantes rurais. É interessante salientar que segundo o Censo anterior, de 1992, a porcentagem de população rural era de 21,3%.

Com relação à presença mapuche nessa região, aí vivem núcleos importantes desse povo, localizados principalmente na Província de Arauco, setor da Cordilheira de Nahuelbuta e no setor de Alto Bío-Bío (Ralco, Malla-Malla e Trapa-Trapa), na Província de Bío-Bío³⁴ (Centro Itata 1992), onde a denominação mais utilizada para nomear esses mapuche é a de

³³ A organização político administrativa do Chile divide o país em doze regiões e a Área Metropolitana. Essas regiões são compostas por várias províncias e estas últimas se conformam de vários municípios, no Chile denominados comunas.

³⁴ A Cordilheira de Nahuelbuta corresponde à cordilheira do setor costeiro, próxima do Oceano Pacífico, por esse motivo, os mapuche que moram nesse setor, também são conhecidos como *lafkenche*. O Alto Bío-Bío, corresponde à Cordilheira dos Andes, setor do *pewen* ou araucária, por esse motivo seus habitantes mapuche também são denominados *pewenche*.

pewenche, denominação que como foi assinalado no primeiro capítulo desta tese, responde a uma classificação dos mapuche segundo os setores que eles habitam. Ainda assim, é importante registrar que em muitos textos acadêmicos e jornalísticos, os *pewenche* aparecem caracterizados como sendo um outro povo indígena, distinto dos mapuche, o que não ocorre no Censo de 2002, no qual os *pewenche* não aparecem entre os oito grupos indígenas presentes no Chile (cf. p. 37).

É conveniente informar que existem organizações locais, representando comunidades ou um conjunto de comunidades mapuche, sob diferentes denominações, que não contam com apoio externo ou pelo contrário, que recebem apoio de entidades não governamentais chilenas ou estrangeiras. No mesmo sentido, é importante destacar que, na atualidade, a organização regional mapuche de maior destaque é a “Coordinadora Arauco - Malleco”, criada no ano de 1997, que também envolve os mapuche das províncias de Malleco e Cautín, IX Região.

A respeito da população, é necessário registrar que segundo o Censo de 1992, o total da população da Região do Bío-Bío era de 1.241.856 pessoas e a população mapuche era de 125.180, quer dizer 10,08% dos habitantes dessa região eram mapuche (Censo 1992; Castro 2000). Mas, já no Censo de 2002, a população mapuche ficou reduzida a 54.078 pessoas, ou seja, menos da metade dos mapuche de dez anos antes, representando agora só 2,91% da população regional, dada a aparente diminuição dos indígenas e o aumento de habitantes na região (cf. p. 69).

Essas mudanças drásticas da população fazem duvidar da confiabilidade do último censo - como já foi exposto no primeiro capítulo desta tese, falando da situação atual dos mapuche no Chile e do contexto nacional que os cerca - e são passíveis de serem explicadas como uma necessidade do Estado nacional de apagar a presença mapuche. Essa necessidade de ocultar, de distorcer a realidade mapuche, seria motivada pela tensão política vivida durante os últimos governos, devida aos fortes movimentos de reivindicação dos mapuche, especialmente orientados à recuperação das suas terras.

Segundo as informações entregues pelo Centro Itata (1992), no seu livro “El Desarrollo Regional desde el Mundo Social”, na década de 90, a VIII Região apresentava altas porcentagens de população em condições de pobreza, aparecendo como a segunda região mais pobre do Chile, com uma distribuição territorial e étnica distintiva: municípios

rurais e concentração de população camponesa e mapuche formando verdadeiros espaços de miséria, situação verificada por diversos estudos de organismos nacionais e internacionais, bem como por instituições regionais. Não obstante, segundo os dados estatísticos apresentados no último censo de população, como mencionamos anteriormente, a região teria perdido as características étnica e de ruralidade, representando só 2,9% e 13,4% do total da população, respectivamente. Assim sendo, podemos prever fortes mudanças nas políticas sociais na VIII Região do Chile, em geral e em particular a respeito das políticas orientadas aos mapuche, apoiadas nas teóricas mudanças sofridas pela população regional.

Contudo, os mapuche desta região têm muita visibilidade perante a opinião pública, na costa - os *lafkenche* - e na cordilheira - os *pewenche* -, ambos setores envolvidos em movimentos de luta orientados à defesa dos direitos dos indígenas, à recuperação da terra e ao direito de autodeterminação, questões relacionadas ao conceito de nação indígena. Como foi mostrado no primeiro capítulo desta tese, esses movimentos têm bastante visibilidade na imprensa nacional. Mas, muitas vezes essa notoriedade está associada à violência, especialmente nos atos em prol da recuperação da terra, pela repressão que esses atos impõem, vinda tanto dos empresários particulares quanto do Estado chileno. A repressão policial tem significado morte de pessoas mapuche e encarceramento de lideranças mapuche.

A saber, durante a minha permanência no Chile, no inverno de 2001, o momento em que fiz a minha primeira viagem de pesquisa, com o objetivo de entrar em contato com comunidades mapuche, o espectro político relacionado a esses indígenas era muito complicado, fortemente marcado pela violência. Assim sendo, tive a possibilidade de informar-me de vários acontecimentos relacionados à problemática mapuche, que conseguiram atrair a atenção nacional. Quase sem exceção, essas informações eram danosas para o povo mapuche.

A título de exemplo, no jornal "El Diario Austral de la Araucanía", na edição do dia 09 de junho de 2001, é possível ler uma notícia intitulada "Batalla campal!", referida ao confronto entre policiais e mapuche, na fazenda "El Ulmo", ocupada pelos mapuche em uma tentativa para recuperar esse território. O jornal opina que esses fatos de violência recrudescem o conflito mapuche. Esse meio informativo descreve a situação dizendo: "(...) a centena de policia chegou até o lugar em dois ônibus blindados, dois jipes lança-gases e 15

carros policiais provenientes de diferentes destacamentos (...)” (Diario Austral 09/06/01)³⁵.

No jornal “El Mostrador”, na edição do dia 10 de junho de 2001, pode-se ler o seguinte título: “Vi homens, sem fardas, apontando com as armas às pessoas”, esse artigo relata a visão do Padre Pablo Castro, da Ordem Jesuíta, sobre um fato violento acontecido na cidade de Tirúa, envolvendo policiais e mapuche. Algumas das palavras do religioso: “(...) todas as balas entraram-lhes pelas costas (...)”, referem-se às lesões que sofreram os quatro mapuche feridos, no incidente acontecido em Tirúa na terça-feira 13 de maio. Segundo o jornal, o fato estaria no marco de um operativo da Polícia de Investigações, para deter José Marihuen, buscado por infração à Lei de Segurança Nacional, pela sua provável participação num ataque incendiário contra a fazenda Lleu-Lleu, em janeiro do ano 2001 (El Mostrador 10/06/01)³⁶.

Outra questão que focalizou a atenção dos chilenos nesse mês, foi um escândalo que afetou a CONADI³⁷. Conseqüentemente, durante vários dias apareceram notícias sobre o assunto, até que o problema foi abafado. Com respeito a esse tema, o jornal “El Sur”, na edição do dia 03 de junho de 2001, diz o seguinte: “Há polêmica por denúncias de irregularidades na CONADI”, e comenta, a venda de terras a preços muito acima do valor real, tem posto em xeque a administração da Corporação Nacional de Desenvolvimento Indígena (El Sur 03/06/01: 22). Sobre o mesmo assunto, “La Tercera”, na edição do dia 11 de junho, publica: “Escândalo na CONADI” e destaca, que o re-estabelecimento da confiança e do respeito cidadão pela Corporação Nacional de Desenvolvimento Indígena, órgão de tanta transcendência para a estabilidade social no sul, não deve considerar-se um assunto de segunda ordem (La Tercera 11/06/01: 6).

Essa situação de violência e irregularidades, com relação às demandas mapuche permanece. Assim, durante a minha pesquisa de campo, realizada no ano 2002, pude vivenciar e informar-me de fatos graves e dolorosos, até de morte, que envolveram o povo mapuche e a sua luta pela reivindicação dos seus direitos. No momento atual, continuam acontecendo fatos que mostram a gravidade nas relações entre o povo mapuche e o Estado

³⁵ <http://www.australtemuco.cl/news02/austral010609>.

³⁶ <http://www.soc.uu.se/mapuche/news02/most010610b.html>.

³⁷ Como já foi explicitado, a CONADI é a Corporação Nacional de Desenvolvimento Indígena, no Chile. Aqui interessa ressaltar que esse órgão do Estado, poderia ser considerado equivalente à FUNAI no Brasil.

chileno e a falta de soluções para as reivindicações desse povo.

Algumas informações expostas a seguir, permitem ter uma visão mais ampla da situação mapuche atual e da polêmica que ela provoca no Chile. O jornal, “El Diario Austral de la Araucania”, datado em 09 de setembro de 2001, apresenta uma notícia intitulada: “Mapuches perderam sua terra e sua liberdade”, baseada nas deliberações feitas pelos bispos de várias regiões do Chile, em uma reunião realizada para tratar o tema mapuche, sobre a qual o jornal comenta o seguinte:

Os conflitos que protagoniza o povo mapuche [...] dificilmente terão uma solução adequada senão se assume - como país - os antecedentes históricos que os têm originado, expressaram bispos residentes entre Concepción e Aysén, depois de reunir-se em Temuco, para analisar o tema da dignificação do povo mapuche.

Nessa sessão participaram onze religiosos de Concepción, Los Angeles, Temuco, Osorno, Valdivia, Ancud e Aysén³⁸, que uma vez terminado o encontro elaboraram uma carta na que deram a conhecer a visão da Igreja [Católica] a respeito da atual situação dos povos originários.

PACIFICAÇÃO

Para o bispo diocesano, monsenhor Sergio Contreras, o principal acontecimento histórico que é necessário reconhecer é a Pacificação da Araucania, onde segundo ele, os mapuches foram muito reduzidos. “Não só perderam as suas terras senão também a sua liberdade”.

Assegurou que é “como uma grande dívida histórica” [...]

Acrescentou que é um tema complexo e difícil “e nesse sentido é muito importante o que possa fazer a Comissão Verdade Histórica a respeito de até onde é possível restaurar parte do que tem significado o condicionamento que hoje têm os mapuches” (...)

SERIEDADE

“Nós não temos soluções concretas para propor”, disse, junto com assegurar que o tema não se resolverá através da violência, senão que requererá uma mudança de mentalidade dos chilenos. “Há que repensar e encontrar soluções dentro das possibilidades reais”.

Monsenhor reconheceu que o Estado tem dado passos importantes e que há ações, como a Lei Indígena e a criação da CONADI, que têm sido objetivamente progressos, “mas não há havido a coerente correspondência no campo legal”.

EMPRESÁRIOS

A respeito da participação dos empresários no tema, Contreras disse que “se bem as empresas têm sua própria dinâmica (especialmente no âmbito territorial), estas não podem desconhecer que estão situadas num território que foi mapuche e que pelo mesmo motivo, o modo de estar também exige uma atitude diferente”. Finalmente expressou que o Chile está muito atrasado, especialmente, porque não tem incorporado à legislação os convênios sobre esta matéria. “Se poderia ter uma legislação mais adequada para que essa presença das empresas fosse também mais

³⁸ Concepción e Los Angeles são cidades da VIII Região, Temuco pertence à IX Região, Osorno, Valdivia e Ancud são parte da X Região e Aysén forma parte da XI Região do Chile. Área centro-sul desse país, na qual se concentra grande parte do povo mapuche e onde estariam localizados seus antigos territórios.

adequada” [...] (El Diario Austral de la Araucania 09/09/01)³⁹.

Ou seja, os bispos do Chile estão assumindo a sua responsabilidade histórica num tema que na atualidade, no Chile, chama a atenção de todos os cidadãos desse país e, no mínimo, estão apontando aspectos desse assunto que não podem ser desconsiderados nessa discussão, como são a responsabilidade histórica que o Estado deveria assumir perante as antigas demandas mapuche e a necessidade de se pensar em mudanças legais pertinentes na busca de soluções que tragam paz e harmonia para os mapuche e os chilenos.

Um fato marcante, que vale a pena incorporar, para a melhor compreensão da situação atual do povo mapuche, é a morte do jovem de 17 anos, Alex Lemun - da comunidade Requiem Lemun - acontecida no dia 12 de novembro de 2002, por uma bala recebida durante a ocupação de uma fazenda, numa tentativa para recuperar território. Sobre esse acontecimento, o jornal “El Gong” entrega a visão dos mapuche, numa nota intitulada, “Coordenadora Arauco Malleco: irracionalidade e brutalidade do Estado para defender aos empresários”, o jornal detalha o seguinte:

A través de um comunicado público, a Coordenadora Arauco Malleco, informou sobre a morte do comunero mapuche Edmundo Lemun, ferido a bala na quinta-feira passada num confuso incidente com policiais.

A seguir, transcrevemos **textualmente** esse comunicado, mostrando dessa forma o ponto de vista das organizações indígenas perante este caso:

MORREU MAPUCHE BALEADO POR POLICIAIS

[...] produto de uma bala disparada diretamente à cabeça [...]

Hoje constatamos a covardia e o desespero com que a policia tenta negar a sua responsabilidade [...] Hoje comprovamos que os órgãos do Estado chileno chegam à irracionalidade e brutalidade para proteger as inversões que empresários nacionais e transnacionais têm no nosso território ancestral, reafirmando com isso o poderio de um sistema econômico capitalista. [...]

Declaramos [...] que longe de frear o silenciar o nosso processo, começamos a enfrentar a guerra de extermínio que nos declarou o Estado chileno. [...]

Chamamos a todos os irmãos mapuche a converter este momento de dor em força e energia para seguir lutando, para continuar com o processo de recuperação de terras, para fortalecer o controle territorial, seguir resistindo e avançando para a Liberação Nacional Mapuche (El Gong 12/11/02)⁴⁰.

Por último, é apropriado aflorar uma discussão presente no Chile, que inquieta às comunidades mapuche e ao Estado, qual é a re-definição dos indígenas e das suas

³⁹ <http://www.australtemuco.cl/site/edic/2001090906401/pags/20010909080657.html>.

⁴⁰ <http://www.diarioelgong.cl>.

reivindicações. A saber, o governo de Patricio Aylwin (1990-1994) criou a “Comissão Verdade Histórica e Novo Trato aos Povos Indígenas”, para estudar essa questão e orientar soluções. A seguir entregamos uma informação publicada com data 01 de novembro de 2003, a respeito de um informe elaborado por essa comissão, com o intuito de mostrar a polêmica que suscita esse assunto e a dificuldade no andamento dessa discussão. O texto se intitula, “Informe de Comissão Novo Trato: historiadores temem a autonomia” e nele se expõe:

Algumas pessoas asseguram que outorgar territórios especiais às etnias significaria criar “um Estado dentro de outro” e sugerem que mais do que criar leis se reestudem as atuais.

Ontem, diversos historiadores se mostraram preocupados pelas propostas entregue pela Comissão Verdade Histórica e Novo Trato dos Povos Indígenas, que manifestam maior autonomia para estas etnias em aspectos relativos aos direitos coletivos territoriais.

Para o historiador Sergio Villalobos falar de leis especiais que afetem territórios indígenas como uma espécie de zonas semi-autônomas resulta muito perigoso, por quanto se romperia o conceito jurídico de que Chile é uma nação única, onde a lei rege em toda a sua extensão e não de maneiras especiais. “Se isso ocorre teríamos uma parte do país onde não se exerceria a soberania plenamente”, advertiu. Os recentes atos de violência na Bolívia, segundo Villalobos, lembram que estes ocorrem por demagogias indigenistas de velha data “nos quais o nosso país nunca deveria cair”.

O historiador e antropólogo Mario Orellana se opõe a que por meios legais se crie um território diferente ao chileno, pois, no seu entendimento, seria claramente um Estado dentro de outro. “A cultura chilena e o conhecimento histórico e antropológico chileno vão impedir que se produza essa situação que me parece bastante complexa e não favorável para a nossa nacionalidade”, enfatizou o professor Orellana. Segundo o que ele manifestou, deve-se admitir que a lei que rege para todo o país não sempre tem levado em conta a estas etnias e é onde se gera o problema.

“As vezes a lei é feita só para a cultura cristã e ocidental chilena e não para a cultura mapuche, pascuense ou aimara, gerando discrepâncias que de certa maneira têm razão”, acresceu. Para Orellana, o tema vai pelo reestudo de uma série de tratados dentro da sociedade. Assegurou que a nível da discussão jurídica os tribunais por muitos anos não têm tratado em igualdade aos aborígenes, [...]

Não obstante, ao historiador Alfredo Jocelyn-Holt parece-lhe anacrônico continuar mantendo uma concepção do Estado nação conforme aos parâmetros do século XIX. Apesar de que falar de autonomia pode ser arriscado, não lhe parece danoso esse debate. “Parece-me um objeto de discussão. Há razões históricas para ter um trato com o povo mapuche, que passe pela concessão de uma autonomia política”, assinala. Jocelyn-Holt lembra que as relações entre a coroa espanhola e a República de Chile foram mais positivas quando existiu esse reconhecimento de autonomia.

Discrepâncias na Comissão

O historiador Sergio Villalobos assinalou que no informe já não se alude à verdade histórica, porque seria fácil provar que tem sido falsificada e, segundo ele afirma, indica-se unicamente a verdade e novo trato de acordo ao informe entregue. Para

ele, haveria uma suposta pluralidade ideológica entre os membros da comissão, acrescentando que alguns deles não subscreveram o informe final e que nas subcomissões não houve pluralidade nenhuma, pois todos tinham tendência à “verdade ideológica” do governo. Disse que paradoxalmente a redação final não foi revisada por essas subcomissões, gerando incômodo em alguns dos seus integrantes, cujos nomes não revelou (Kolectivo Lientur 01/11/03)⁴¹.

Essa notícia nos mostra o nível acirrado que a discussão mapuche tem alcançado no Chile. Como podemos ler, existem divergências significativas entre as posturas dos intelectuais desse país, neste caso os historiadores, com relação à problemática mapuche e as suas possíveis soluções, pois as discussões sobre as reivindicações desse povo não estão restritas as suas demandas pela recuperação do território senão que também colocam em questão a necessidade do reconhecimento do povo mapuche como nação indígena e seu direito a autonomia. Temas complicadíssimos, especialmente se pensarmos que isso tudo atinge espaços de poder aparentemente estanques, fixos, devido a entendimentos que no Chile permaneceram estabilizados por mais de um século.

Em síntese, como evidenciam esses recortes de jornais do Chile, no tempo presente, a situação mapuche é atravessada por variados conflitos e tensões, o qual implica numa forte instabilidade social para os mapuche, que parece crescer dia após dia.

3.2. A Lei Indígena nº 19.253

Para falar da Lei Indígena, é conveniente relembrar que na atualidade, no sul do Chile observam-se agudos conflitos entre empresas madeireiras e comunidades indígenas mapuche sobre a propriedade da terra, já que o efeito desses conflitos e a deterioração crescente nas relações entre o Estado e as comunidades que sofrem esses conflitos, tem sido um dos elementos de pressão que conduziram o Estado a ditar essa lei.

Da mesma maneira, a ocorrência desses conflitos tem gerado uma grande presença pública do tema mapuche e um debate sobre o caráter das presentes e futuras relações inter-étnicas existentes no país. Além do mais, esses conflitos têm deixado ver o nível de pobreza que apresentam as comunidades indígenas mapuche, produto das poucas terras que possuem e sua falta de capacidade produtiva a partir da baixa qualidade dos solos e da falta de políticas adequadas para um tratamento integral do problema (Muñoz 1999). No final, essa

⁴¹ http://www.nodo50.org/kolectivolientur/autonomia_fear.htm.

presença mapuche tem sido um dos fatores fundamentais na promulgação da Lei nº 19.253, no dia 05 de outubro de 1993, hoje conhecida como a Lei Indígena.

A saber, essa Lei, no parágrafo primeiro, dos princípios gerais, estabelece:

É dever da sociedade em geral e do Estado em particular, através das suas instituições respeitar, proteger e promover o desenvolvimento dos indígenas⁴², suas culturas, famílias e comunidades, adotando as medidas adequadas para tais fins e proteger as terras indígenas, velar pela sua adequada exploração, pelo seu equilíbrio ecológico e propender a sua ampliação” (Gobierno de Chile 1993)⁴³.

Ou seja, na teoria, a Lei 19.253 estaria orientada a proteger os indígenas e a colaborar no processo denominado desenvolvimento indígena. Embora, pelas constatações feitas na “Área de Desenvolvimento Indígena da Lagoa Lleu-Lleu”, essa lei seja criticada pelos indígenas mapuche por vários motivos.

Segundo as lideranças entrevistadas, a proposta que lhes foi feita pelo Estado chileno, no momento da elaboração dessa lei, foi que seriam os indígenas quem definiria seus termos. Assim sendo, foram muitas as reuniões entre os mapuche e também, dos outros povos indígenas do Chile, para fazer a sua proposta de lei. No caso dos mapuche, segundo o relato dos entrevistados, depois de todo o esforço dispensado em reuniões para debater sobre a lei e definir suas bases, o ponto que eles consideram fundamental, como é o reconhecimento de sua condição de povo ou nação indígena, simplesmente foi esquecido, não aparece na Lei 19.253. Com relação ao problema das terras, tampouco a lei respeitou a compreensão que os indígenas têm sobre esse assunto. Em síntese, é possível assinalar, que os mapuche consultados sobre a lei opinaram que a proposta indígena, em muitos de seus pontos foi deturpada e que, no final, a lei indígena não responde aos seus anseios. Eles desconfiam que a proposta que lhes foi feita, para que a lei fosse discutida entre os indígenas, tenha tido o objetivo de validar essa lei perante a nação chilena e ante os próprios indígenas.

Para melhor situar a percepção desse assunto, recolhemos duas das questões mais destacadas pelas lideranças mapuche das comunidades Choque, Miquihue e Ranquihue,

⁴² Durante a realização das entrevistas junto aos mapuche da Lagoa Lleu-Lleu, pude perceber que eles não têm costume de responder a pergunta: o que seria ‘desenvolvimento’ na ótica dos mapuche? No seu contato com as instituições *winka*, isso não lhes é perguntado. O contrário acontece quando se lhes pergunta sobre o conceito desenvolvimento utilizado permanentemente pelos representantes das instituições *winka* no seu contato com os mapuche e que, por esse motivo, os mapuche conhecem muito bem.

⁴³ <http://www.xs4all.nl/%7Erehue/ley/ley-1.html>. Ley Indígena 19.253. (Decreto Oficial del Gobierno de Chile, 05.10.1993).

quando foram entrevistadas. Em primeiro lugar, elas falaram que a Lei Indígena não os considera como povo senão como indivíduos ou populações, o qual desvirtua completamente a forma em que as suas reivindicações são encaminhadas. Em segundo lugar, as lideranças entrevistadas registraram que a questão da recuperação dos seus territórios é tratada superficialmente e dessa maneira não se viabiliza a solução desse problema, na ótica mapuche, uma questão fundamental. Por último, manifestaram-se descontentes pelo fato de existirem muitas omissões e falhas no tratamento de aspectos que eles consideram centrais, relacionados à cultura e ao desenvolvimento dos povos indígenas, entre os quais destacaram o assunto da educação nacional.

Com respeito à educação, a Lei 19.253 trata esse ponto de forma superficial e tangencialmente. A saber, no artigo nº 28, ela fala do “reconhecimento, respeito e proteção das culturas e idiomas indígenas” e acrescenta a necessidade de: “o estabelecimento no sistema educativo nacional de uma unidade programática que possibilite aos educandos aceder a um conhecimento adequado das culturas e idiomas indígenas e que os capacite para valorizá-las positivamente” (Gobierno de Chile 1993)⁴⁴.

No que refere à Educação Intercultural Bilingüe - EIB, no artigo nº 32, a Lei Indígena expõe o seguinte:

A Corporação [CONADI], nas áreas de alta densidade indígena e em coordenação com os serviços ou órgãos do Estado que correspondam, desenvolverá um sistema de educação intercultural bilingüe a fim de preparar os educandos indígenas para desenvolver-se de maneira adequada tanto na sua sociedade de origem quanto na sociedade global. Para tal efeito poderá financiar ou conveniar, com os governos regionais, municípios ou organismos particulares, programas permanentes ou experienciais (Gobierno de Chile 1993).

O anterior permite perceber que a Lei Indígena de 1993 daria um marco legal à Educação Intercultural Bilingüe, mas suas inespecificidades evidenciam a pouca relevância que a língua, a cultura e a educação tem na referida lei, não aparecendo como ingredientes fundamentais na elaboração dos conceitos do chamado desenvolvimento dos indígenas, aqui entendido como processos de mudança social. No nosso entendimento, tudo isso manifestaria a continuidade da tradição indigenista de tolerância e indiferença e nessa ótica, não existiria uma preocupação política por uma educação diferenciada. Apesar da sua inespecificidade,

⁴⁴ <http://www.xs4all.nl/%7Erehue/ley/ley-l.html>. Ley Indígena 19.253. (Decreto Oficial del Gobierno de Chile, 05.10.1993).

poderíamos assinalar como um ganho que o estabelecido nesta lei mais a constituição da CONADI em 1993, possibilitaram, a partir do ano 1995, implementar planos e programas de Educação Intercultural Bilingüe, também promovidos e apoiados pelo Ministério de Educação (Chiodi & Bahamondes 2002).

Na atualidade, a Lei Indígena é o marco para falar sobre os indígenas mapuche e seus processos sociais. Também, muitos têm sido os programas e projetos de ‘desenvolvimento’ dirigidos aos mapuche pelos últimos governos do Chile e pelas ONGs. Nesse contexto, uma grande pergunta seria: qual o futuro que oferecem ao povo mapuche essas propostas de ‘desenvolvimento’? Pergunta essa que motivou um seminário - já mencionado nesta tese -, realizado em 1993, na Universidad Católica de Temuco (Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea 1996). Uma pergunta que depois de dez anos continua pairando no ar. De fato, a questão mapuche em geral e as suas possibilidades de mudança social são cada vez mais discutidas.

Um ponto interessante a destacar é que no Chile, nos últimos tempos, tanto nas discussões institucionais quanto acadêmicas que versam sobre o tema indígena, procura-se ter a presença de representantes desses povos, como aconteceu no seminário referido anteriormente. Qual o motivo desse comportamento? Ao fim, neste momento existe a vontade de interlocução com esses povos? Ou seja, se busca a relação em condições de igualdade? Ou, procura-se legitimar as discussões e decisões das instituições *winka*, sobre o futuro dos povos indígenas?

A resposta a essa pergunta não é simples, pois envolve inúmeros elementos e visões sobre o assunto. Assim, hoje, no Chile, a resposta ao ‘problema indígena mapuche’ apresenta-se com todo tipo de nuances, relativizações, justificativas e boas intenções. É uma resposta que está se construindo dia pós dia e apesar dos empecilhos, sentidos estabilizados no entendimento da realidade mapuche estão dando lugar a novas compreensões desse assunto, das quais esperamos surjam novas respostas.

Sem sombra de dúvida, uma questão que tem influenciado o andamento na discussão mapuche é a Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho - OIT, votada com data 27 de junho de 1989 e elaborada com a colaboração da Organização das Nações Unidas para a Agricultura e a Alimentação, da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura e da Organização Mundial da Saúde, assim como também do Instituto

Indigenista Interamericano, aos níveis apropriados e nas suas esferas respectivas, com o propósito expresso de continuar essa colaboração a fim de promover e assegurar a aplicação dessas disposições (OIT 1989).

É sintomático que a própria promulgação da Lei 19.253, no Chile, tenha acontecido quatro anos depois da votação dessa convenção. Só para aflorar o teor da Convenção 169, também denominada “Convenção sobre povos indígenas e tribais de 1989”, a seguir, mostram-se algumas das disposições aí estabelecidas:

Parte I. Política Geral

Artigo 1 [...]

3. A utilização do termo povos nesta Convenção *não deverá interpretar-se no sentido de que tenha implicação alguma no que corresponde aos direitos que possa conferir-se a dito termo no direito internacional* [o grifo é nosso].

Artigo 2

1. Os governos deverão assumir a responsabilidade de desenvolver, com a participação dos povos interessados, uma ação coordenada e sistemática com miras a proteger os direitos desses povos e a garantir o respeito da sua integridade.

2. Esta ação deverá incluir medidas: [...]

b) que promovam a plena efetividade dos direitos sociais, econômicos e culturais desses povos, respeitando sua identidade social e cultural, seus costumes e tradições e suas instituições;

c) que ajudem os membros dos povos interessados a eliminar as diferenças sócio-econômicas que possam existir entre os membros indígenas e os demais membros da comunidade nacional, *de uma maneira compatível com suas aspirações e formas de vida* [o grifo é nosso].

Artigo 3 [...]

2. Não deverá utilizar-se nenhuma forma de força ou coerção que viole os direitos humanos e as liberdades fundamentais dos povos interessados, inclusos os direitos contidos na presente Convenção.

Artigo 4

1. Deverão adotar-se as medidas especiais que sejam necessárias para salvaguardar as pessoas, as instituições, os bens, o trabalho, as culturas e o meio ambiente dos povos interessados.

2. Tais medidas especiais não deverão ser contrárias aos desejos expressos livremente pelos povos interessados. [...]

Artigo 6.

1. Ao aplicar as disposições da presente Convenção, os governos deverão:

a) consultar aos povos interessados, mediante procedimentos apropriados e em particular através das suas instituições representativas, cada vez que se prevejam medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetar-lhes diretamente; [...]

Artigo 7

1. Os povos interessados deverão ter o direito de decidir as suas próprias prioridades no que corresponda ao processo de desenvolvimento, na medida em que este afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual e às terras que ocupam ou utilizam de alguma maneira, e de controlar, na medida do possível, seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Ademais, ditos povos

deverão participar na formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetar-lhes diretamente [...]

Parte II. Terras [...]

Artigo 13 [...]

2. Os governos deverão tomar as medidas que sejam necessárias para determinar as terras que os povos interessados ocupam tradicionalmente e garantir a proteção efetiva dos seus direitos de propriedade e posse.

3. Deverão instituir-se procedimentos adequados *no marco do sistema jurídico nacional* [o grifo é nosso] para solucionar as reivindicações das terras formuladas pelos povos interessados. [...]

Parte VII. Educação [...]

Artigo 27

1. Os programas e serviços de educação destinados aos povos interessados deverão desenvolver-se e aplicar-se em cooperação com estes a fim de responder as suas necessidades particulares e deverão considerar a sua história, seus conhecimentos e técnicas, seus sistemas de valores e todas suas outras aspirações sociais, econômicas, e culturais.

2. A autoridade competente deverá assegurar a formação de membros desses povos e a sua participação na formulação e execução de programas de educação, com miras a transferir progressivamente a ditos povos a responsabilidade da realização desses programas, quando exista lugar.

3. Ademais, os governos deverão reconhecer o direito desses povos a criar as suas próprias instituições e meios de educação, sempre que tais instituições satisfaçam as normas mínimas estabelecidas pela autoridade competente em consulta com esses povos. Deverão facilitar-se-lhes recursos apropriados para esse fim [...] (OIT 1989)⁴⁵.

Essa convenção internacional em prol dos indígenas, de especial interesse para aqueles países onde há presença indígena, foi elaborada pela Organização Internacional do Trabalho com a colaboração da ONU, com o intuito de ser ratificada pelos Estados dos países membros da OIT. No Chile essa convenção não foi ratificada, mas, apesar disso, ela tem influenciado na discussão da questão indígena nesse país. Até a própria promulgação da Lei Indígena, acreditamos, foi acelerada pela presença da Convenção 169, nos discursos dos indígenas nesse país.

Nas palavras de Roberto Cardoso de Oliveira, “(...) pode-se dizer que hoje os povos indígenas, apesar de todas as dificuldades que encontram a todo instante e em todo lugar, começam a viver num novo cenário político, resultante da globalização” e acresce: “Se tomarmos como ilustração a mudança sofrida na famosa Convenção 107, da Organização

⁴⁵ <http://www.mapuexpress.net/oit/oit.htm>.

Internacional do Trabalho - OIT, substituída pela Convenção 169 (...) podemos verificar o quanto progrediu a luta indígena em defesa dos seus direitos (2000: 186-187)⁴⁶.

Na nossa perspectiva, essa convenção não é a solução ao problema indígena; não obstante, contribui para trazer a tona um assunto que em alguns países da América Latina requer de soluções adequadas, urgentemente e, ademais, avança essa discussão.

É importante salientar, que uma contribuição significativa dessa convenção é seu próprio ponto de partida, ou seja, o fato de estar dirigida aos povos indígenas e não aos indivíduos ou populações indígenas, ainda que, como foi ressaltado no texto da convenção, o termo povo não seja rediscutido. Desse modo, nessa convenção existem entendimentos contraditórios ao pensamento indígena, atrelados ao pensamento da sociedade capitalista globalizada, aos conceitos jurídicos estabelecidos na sociedade ocidental, o que não surpreende já que na sua deliberação, ela não consultou os próprios povos ou nações indígenas. Embora todos esses limites, a Convenção 169 contribui significativamente no reconhecimento dos direitos dos povos indígenas e encaminha soluções aos seus problemas, no seu entendimento, aquelas viáveis e necessárias, não só para salvaguardar a existência desses povos, senão também para o reconhecimento das suas diferenças, não como características a serem superadas e sim como um ganho na cultura planetária.

Por tudo isso, concordamos com Roberto Cardoso de Oliveira (2000), quando ele fala que no tema indígena muito ainda há para se conquistar no plano internacional e, sobretudo, nos nacionais. Como diz esse autor, a assinatura dessa nova convenção por todos os governos implicaria numa grande conquista: a das populações indígenas serem, finalmente, reconhecidas como ‘povos’ e, como tais, legítimos pretendentes à singularidade étnica e à autonomia, ainda que no âmbito dos Estados nacionais.

⁴⁶ O mesmo autor, explica que isso é reconhecido pelo Instituto Indigenista Americano, no seu texto do Plano Quinquenal 1991-1995, que versa o seguinte: “esta nova convenção é uma versão modificada da convenção 107 que, desde 1957, havia sido a norma internacional mais importante em matéria de defesa dos povos índios, constituída em lei nacional de 27 estados membro da OIT, entre eles, 14 da América Latina. As modificações foram aprovadas depois de um extenso, minucioso e árduo debate em que, durante três anos consecutivos, participaram as principais instituições e organizações indígenas e pró-indígenas do mundo, junto com representantes dos governos, das organizações patronais e de trabalhadores, de virtualmente todos os países” e continua “O espírito que orientou estas modificações foi o rechaço explícito a referências, enfoques ou propostas integracionistas. Em seu lugar, a nova convenção tem medidas que, ainda com certas explicáveis salvaguardas, favorecem ou preservam a autonomia e a singularidade étnica dos povos índios. A diferença da convenção 107 que só denominava populações, a 169 os chama “povos” e lhes reconhece o direito de possuir territórios, além das “terras” que lhe reconhecia o 107” (Cardoso de Oliveira 2000: 187).

3.3. “Área de Desenvolvimento Indígena da Lagoa Lleu-Lleu”

A comunidade em que se centrou a pesquisa foi Ranquihue. Uma comunidade que faz parte de um setor, na atualidade denominado “Área de Desenvolvimento Indígena da Lagoa Lleu-Lleu”. A respeito, é produtivo registrar que essa denominação é recente e responde a uma determinação do Estado de levar projetos de mudança social a alguns setores indígenas, conseqüência posta em vigor pela Lei 19.253. Mas, neste caso, segundo os depoimentos dos nossos entrevistados, o fato que motivou que esse setor fosse declarado ‘área de desenvolvimento’, foi um grande movimento de defesa da Lagoa Lleu-Lleu, que surgiu nas comunidades desse setor, quando elas souberam que o governo de Pinochet tinha decidido entregar a Lagoa Lleu-Lleu a uma empresa multinacional, para que nessa lagoa, a empresa criasse salmão. A partir daí, as comunidades lutaram para que a lagoa lhes fosse entregue, o que posteriormente foi encaminhado através da Lei Indígena.

Vale a pena frisar os termos em que as ‘áreas de desenvolvimento’ são definidas, no artigo nº 26 dessa lei:

O Ministério de Planejamento e Cooperação [MIDEPLAN], a pedido da Corporação [CONADI], poderá estabelecer áreas de desenvolvimento indígena [ADI] que serão espaços territoriais nos quais os órgãos da administração do Estado focalizarão a sua ação em benefício do desenvolvimento harmônico dos indígenas e as suas comunidades (Gobierno de Chile 1993)⁴⁷.

O mesmo artigo especifica os seguintes critérios para o estabelecimento dessas áreas: que sejam espaços territoriais em que as etnias indígenas tenham vivido ancestralmente, que tenham alta densidade de população indígena, que existam terras de comunidades ou indivíduos indígenas, que exista homogeneidade ecológica e também, que exista dependência por parte dos indígenas, dos recursos naturais para o equilíbrio desses territórios, tais como manejo de bacias, rios, ribeiras, flora e fauna (idem).

Assim, a “Área de Desenvolvimento Indígena da Lagoa Lleu-Lleu” foi criada em função da Lei Indígena e responde aos requisitos anteriormente mencionados. Ela envolve 17 comunidades localizadas em três municípios, distribuídas da seguinte maneira: nove comunidades no município de Tirúa (San Ramón, Ranquihue, El Malo, Miquihue, Lorcura,

⁴⁷ <http://www.xs4all.nl/%7Erehue/ley/ley-1.html>. Ley Indígena 19.253. (Decreto Oficial del Gobierno de Chile, 05.10.1993).

Venancio Nehuei, Choque, Paillaco e Carralhue), cinco comunidades no município de Contulmo (Huallepen, Rucañanco, Tricauco, Huide e Licanquen) e três no município de Cañete (Lleu-Lleu Bajo, Pascual Coña e Caupolicán).

Com relação aos projetos de mudança social do Estado e à forma em que eles poderiam ser levados às comunidades indígenas, a Lei 19.253 define o seguinte:

A Corporação [CONADI], em benefício das áreas de desenvolvimento indígena, poderá estudar, planejar, coordenar e convir planos, projetos, trabalhos e obras com ministérios e órgãos públicos; governos regionais e prefeituras; universidades e outros estabelecimentos educacionais; corporações e organismos não governamentais; organismos de cooperação e assistência técnica internacional e empresas públicas ou privadas (Gobierno de Chile 1992)⁴⁸.

Nesse contexto, a “Área de Desenvolvimento Indígena da Lagoa Lleu-Lleu” foi criada para nela pôr em prática os critérios e orientações para o chamado desenvolvimento indígena, como estabelecido na Lei 19.253. Assim sendo, essa comunidade foi selecionada para ser partícipe de um programa de largo alcance, o “Programa de Desenvolvimento Indígena: Origens”, gerido pelo MIDEPLAN, que se financia com recursos do Estado mais um crédito outorgado pelo Banco Interamericano de Desenvolvimento - BID, programa esse que foi inaugurado oficialmente em maio de 2002, na comunidade Ranquihue, com presença de autoridades nacionais, vários prefeitos, representante do BID, profissionais da CONADI, CONAF⁴⁹, INDAP⁵⁰, universidades, escolas, outros funcionários públicos e representantes de várias ONGs e empresas consultoras, *lonkos* de várias comunidades envolvidas nesse programa e de outras comunidades mapuche, outros membros das comunidades e crianças mapuche de várias escolas.

O Programa Origens foi pensado em duas fases e a primeira fase em três etapas. A primeira etapa consistiu num estudo para a delimitação geográfica da ADI ou Área de Desenvolvimento Indígena Lleu-Lleu. A segunda etapa foi o estudo Linha de Base ADI Lleu-Lleu, o qual considerou os seguintes aspectos: sócio-demográfico, econômico, educação, saúde, moradia, serviços fundamentais e capital social. A terceira etapa está sendo

⁴⁸ <http://www.xs4all.nl/%7Erehue/ley/ley-1.html>. Ley Indígena 19.253. (Decreto Oficial del Gobierno de Chile, 05.10.1993).

⁴⁹ Corporação Nacional Florestal, órgão do Estado.

⁵⁰ Instituto de Desenvolvimento Agropecuário, órgão do Estado, que mantém variados programas de assistência técnica para os pequenos agricultores e os indígenas agricultores, os quais põe em prática através de ONGs e/ou empresas consultoras. Em Ranquihue conhecemos o trabalho executado pela empresa Relhue Ltda.

levada a cabo e consiste em implementar o Programa Origens nas comunidades selecionadas. A segunda fase desse programa consistirá na sua extensão a outras comunidades mapuche que tenham o perfil definido na Lei 19253.

Os componentes desse programa são: fortalecimento das comunidades indígenas, educação e cultura, saúde intercultural e produção. Nesse pano de fundo, os recursos financeiros serão destinados a projetos produtivos, de educação, saúde e fortalecimento das organizações, não havendo possibilidade de utilizá-los na compra de terra. Com essa base, a idéia do programa é implementar projetos comunitários, após a definição ou a seleção das iniciativas comunitárias e dos planos produtivos⁵¹, pela própria organização local.

Durante o tempo em que foi realizada a pesquisa de campo, o Programa Origens estava na etapa de avaliação dos possíveis projetos a serem desenvolvidos por esse programa, nas distintas comunidades envolvidas. Projetos que seriam concretizados com a participação de instituições estatais, ONGs e empresas consultoras, as últimas responsáveis pela execução desses projetos. Assim, na sede da comunidade Ranquilhue, pudemos presenciar múltiplas reuniões - praticamente uma reunião por semana -, entre comunidades que faziam parte do projeto, da própria comunidade Ranquilhue, das comunidades envolvidas com as diversas instituições que participavam no projeto, das lideranças com as ONGs que tinham ganho os projetos as serem desenvolvidos e até reuniões com presença do governador da província de Arauco e do Intendente da VIII Região. Em síntese, pudemos presenciar grande quantidade de debates e reuniões da mais diversa índole, que teriam o intuito de definir e orientar os esforços do Programa Origens. Podemos perceber que foi gasto muito tempo em reuniões, para definir esses projetos. Até nossa saída da comunidade, as iniciativas comunitárias que seriam implementadas em Ranquilhue não estavam totalmente definidas.

3.4. Comunidade Ranquilhue⁵²

A comunidade ocupa o setor denominado Ranquilhue e por esse motivo é mais conhecida com esse nome. A nomeação mais antiga desta comunidade é “Juan Lincopan” e

⁵¹ Para a melhor compreensão, é necessário registrar que para a seleção e execução dos planos produtivos, é exigido que a comunidade o faça com o apoio de uma empresa consultora. Cada comunidade tem direito de selecionar a empresa consultora livremente.

⁵² Na língua mapuche o significado da palavra *ranküllwe* (*ranküll*= ñocha e *we*= lugar) seria, lugar onde cresce a ñocha, uma planta (*Phragmites communis* ou *Arundo phragmitis*) cuja fibra é utilizada nos trabalhos de cestaria.

ela é uma das comunidades mais antigas da área. Segundo as lembranças dos membros da comunidade, as suas antigas famílias moravam neste lugar antes da chegada dos colonos e da constituição do Chile como nação, ocupando todo o território que lhes era necessário. Mas, com a chegada dos colonos ou chilenos eles foram reduzidos através da violência e do abuso. Assim, na nossa pesquisa de campo, quando as pessoas entrevistadas falavam da história de Ranquihue, especialmente nas falas das pessoas mapuche mais antigas era possível encontrar afirmações como as seguintes:

- (...) *sim, aqui (...) os winka têm agarrado a terra sem haver assunto, aí, apanharam eles os terrenos, sim, daí pra baixo eram dos mapuche (...) vieram roubar a terra, os winka de nós.*

- (...) *quando chegou os winka aqui, lhe queimaram sua casa [aos mapuche], puh!, pra poder sacá-lo...nesses tempos chamavam-lhes índios tão só, não lhes chamavam mapuche senão índios tão só, os [mapuche] que logravam fugir tinham que fugir pra cá, porque aqui era montanha (...)*

- (...) *os winka o fez assinar a um avô, tão só, (...) e ficou com toda a terra (...)*

Os mapuche entrevistados também foram explícitos para descrever o tratamento recebido por aqueles mapuche que nos tempos da invasão dos *winka* resistiram ter que sair das suas terras. Vejamos uma fala sobre esse fato:

- (...) *não falaram nada [os winka], nenhuma coisa, e os que tinha dentro (...) eles atearam-lhes fogo aos mapuche, para poder tirá-los daí, porque os mapuche também não queriam sair daí (...)*

O fato mais antigo possível de ser datado e que teria definido essa comunidade, seria o ano em que foi concedido o título de mercê que a constituiu. A saber, segundo consta num documento entregue a membros da comunidade, obtido no “Archivero General de Asuntos Indígenas” de Temuco, com data 31 de agosto de 1971, a entrega do título de mercê aconteceu no dia 03 de setembro de 1904, quando o Estado chileno outorgou o título de mercê nº 914, ao *lonko* Juan Lincopan junto a outras 103 pessoas da sua família, assinando-lhes 420 hectares de terra, num setor denominado Ranquihue, do lado da Lagoa nesse tempo chamada também Ranquihue (hoje Lagoa Lleu-Leu), que nessa época pertencia ao município de Contulmo (hoje parte do município de Tirúa).

Posteriormente, durante o governo de Salvador Allende (1970 -1973), a comunidade,

no ano 1972, por gestões do *lonko* José Lincopan, consegue acolher-se a Lei nº 17.729 - promulgada por esse governo - e consegue recuperar parte do seu território ancestral. Assim sendo, hoje possui um território de 540 hectares.

Outro fato marcante na história da comunidade aconteceu durante a ditadura militar de Pinochet (1973-1990). A saber, em 1980 as comunidades mapuche desse setor foram divididas, entregando-se títulos de domínio individuais aos membros das comunidades, com o qual, entre outras coisas, daí para frente seria possível vender essas terras. Segundo a história relatada pelos membros desta comunidade, isso também modificou totalmente o estilo de organização dentro da comunidade, substituindo-se o antigo *lonko*, pelos dirigentes temporais, uma vez que a comunidade também foi orientada por esse governo a criar uma organização local, com o mesmo perfil das existentes nas urbes, chamada “Junta de Vecinos”, que seria um tipo de associação de bairro que, neste caso, escolhe os seus representantes por um período de anos.

Hoje, com a promulgação da Lei Indígena de 1993, voltou-se a estabelecer o conceito de comunidade na sua organização. Mas, ela continua sendo moldada pela lógica ocidental. Assim, seus representantes são presidente, vice-presidente, secretário e conselheiro e são eleitos cada dois anos. Hoje a organização da comunidade responde ao nome de “Comunidade Indígena Juan Lincopan” e no momento em que foi realizada a nossa pesquisa de campo os representantes dessa organização eram: José Ñancuil (presidente), Segundo Lincopan (vice-presidente), José Lleubul (secretário) e José Mariñan (conselheiro). Pelas nossas observações na comunidade podemos perceber que o presidente também é chamado de *lonko*, como feito com as antigas lideranças.

A respeito da constituição dessa comunidade, segundo as informações recolhidas com as lideranças, ela constaria de 85 ou 87 famílias, que segundo as informações recebidas, em média estariam constituídas por quatro pessoas. Essa informação também permite perceber que a maioria das famílias possuem menos de 10 hectares de solo, o que dificulta muito a possibilidade de elas se manterem com o trabalho da sua terra, já que também lhes faltam os recursos econômicos para assumir os custos de produção que qualquer empresa produtiva requer. É importante destacar que todas as pessoas entrevistadas, quando consultadas sobre esse tema, concordaram em assinalar que a maioria das famílias conta com menos de dois ou três hectares de solo.

Assim, a principal atividade das famílias na sua propriedade é a caracterizada como agricultura tradicional de subsistência de estilo camponês, na qual se destacam o cultivo de batatas, trigo, ervilhas e feijão, e em menor escala a criação de gado, porcos, ovelhas e aves, produção maioritariamente consumida pela própria família. A grande maioria dos homens da comunidade trabalha fora de casa em diversas atividades, muitos de forma temporária em empresas florestais, inclusive há homens que se desempenham como pedreiros em trabalhos esporádicos de construção no campo e até nas cidades mais próximas. Além do seu trabalho como donos de casa, as mulheres também trabalham na produção familiar, especialmente na horta, na criação de porcos, de galinhas e na produção de ovos e em alguns casos como artesãs em produção de cestaria e de outros artigos elaborados a partir de fibras naturais, em raríssimas ocasiões é possível encontrar mulheres que se dediquem ao artesanato em tecelagem utilizando lã de ovelha.

Com relação às crianças, em Ranquihue existe uma escola municipal, a escola Chacuivi, com matrícula de 100 alunos de primeira a oitava série do primeiro grau, mas, nem todas as crianças da comunidade são matriculadas nesta escola, já que no setor vizinho de San Ramón existe uma outra escola municipal, maior e com mais prestígio, pelo qual um número significativo de crianças de Ranquihue é enviado a estudar na escola de San Ramón. A maior parte dos adolescentes da comunidade continuam estudando, portanto grande parte está cursando o segundo grau, alguns saem todos os dias para a cidade e outros estão internos e só viajam para casa alguns finais de semana. Entre os jovens da comunidade tem alguns que trabalham nos labores anteriormente descritos, outros que saíram para trabalhar e morar na cidade e ainda outros que estudam na universidade. Os jovens têm uma organização denominada “Organização Regional de Jovens Mapuche Mapulafken”, na qual também participam jovens de outras comunidades, o objetivo do grupo é trabalhar em prol do povo mapuche, esses jovens têm o apoio do prefeito de Tirúa.

A respeito da cultura, esta comunidade tem uma situação muito variada. De partida, têm famílias e pessoas muito ligadas à cultura e às tradições mapuche, enquanto outras estão buscando prosperar economicamente e não tem interesse em defender a sua cultura. Assim, tem famílias onde todos falam a língua mapuche, outras em que só os mais velhos e inclusive

há famílias de pessoas mais jovens nas quais ninguém fala *chedungun*⁵³. Acerca desse assunto, a maioria das pessoas responsabilizam a escola por essa perda e também a explicam como o resultado de séculos de discriminação negativa dos *winka* com relação aos mapuche. De qualquer maneira, as pessoas que não falam a língua têm um vocabulário mínimo em *chedungun* ou *mapudungun*. Desse modo, o próprio fato de ensinar ou não a língua mapuche na escola, é discutido dentro da comunidade. Apesar disso, a maior parte da comunidade é partidária de ter educação intercultural bilingüe e ainda que as experiências piloto em EIB nas escolas do setor não tenham tido sucesso, hoje, por solicitação da comunidade a creche de Ranquihue, que funciona na escola Chacuiwi, foi transformada em creche étnica.

A cultura mapuche também está presente na vestimenta, especialmente das mulheres mais velhas, mas também os homens e as pessoas mais jovens na sua roupa ou nos seus adornos mantêm elementos próprios dessa cultura, especialmente entre as mulheres, as jóias mapuche são especialmente valorizadas. Apesar da influencia *winka*, as comidas típicas mapuche ainda se mantêm com força nos hábitos dos membros das comunidades. É necessário ressaltar que nas regiões VIII, IX e X a presença da cultura mapuche é forte, notoriamente, nas roupas e na comida. Inclusive, os chilenos utilizam as mantas e outros tecidos mapuche, também a cestaria e as jóias mapuche são comercializadas nos mercados das cidades. A respeito da comida mapuche, os *winka* das regiões mencionadas consomem alimentos advindos da culinária mapuche, o que dá visibilidade a parte da influencia que o contato tem provocado nessas duas culturas.

Com relação à religiosidade vivida em Ranquihue, apesar de não ter *machi* na comunidade, a maioria dos seus membros continuam acreditando em *Ngünechen* (vide Capítulo I) como o centro na vida do mapuche e a comunidade continua realizando *nguillatun*⁵⁴, com o apoio da *machi* da comunidade vizinha, El Malo. Mas, a religiosidade é um tema difícil na comunidade. Em geral, as pessoas da comunidade são cristãs católicas ou

⁵³ Nome com que é conhecida a língua mapuche na VIII Região do Chile.

⁵⁴ É necessário fazer uma ênfase com respeito ao *nguillatun*, principal cerimonia religiosa mapuche, descrita no primeiro capítulo desta tese (Cf. p. 33), pois ela não só é valorizada no aspecto religioso, para o mapuche é uma festa. Para começar, na sua realização, ela exige organização e união da comunidade. Além disso, é um evento complexo, que tem diversas etapas, momentos para orar e outros de socialização, para comer e conversar e também para dançar. Ademais, é um espaço para reatar o contato com os ancestrais através de atos rituais pessoais. Vale a pena destacar que nesta cerimonia, os mapuche exibem suas melhores roupas, jóias e adornos mapuche. Ou seja, o *nguillatun* é um momento religioso-social que reúne os mapuche, no qual a riqueza da cultura mapuche é recriada em todo seu esplendor.

evangélicas, mas, não por isso deixam de viver em torno das idéias de Deus e da vida segundo o ensinamento dos mapuche antigos. A saber, nesse setor existem quatro pequenas igrejas evangélicas. De qualquer maneira, a maioria das pessoas da comunidade não deixaram de centrar sua vida na idéia de Deus, nem deixaram de valorizar os sonhos como iluminações que orientam as suas vidas, nem tampouco deixaram de valorizar a *machi* como uma médica com poderes espirituais para curar. Muitas pessoas da comunidade recorrem à *machi*, especialmente quando a medicina ocidental não consegue resolver seus problemas⁵⁵. Também chilenos e estrangeiros visitam as *machi* buscando cura.

Por outro lado, também é bom assinalar que essa comunidade fica muito próxima das cidades Tirúa e Cañete e diariamente, conta com vários horários de ônibus que possibilitam os membros da comunidade viajar para ambas cidades, fácil e rapidamente. O caminho interior que une a comunidade com a estrada principal e os outros cinco caminhos interiores não são asfaltados, mas apesar disso os ônibus que vão a Cañete passam por dentro da comunidade. Esse contato com as cidades é um fator que com certeza influencia bastante a maneira de viver dos mapuche, na atualidade. Outro fator que não podemos deixar de considerar é que Ranquihue conta com luz elétrica e que a presença da televisão em muitas das casas da comunidade influencia a vida dessas pessoas.

Atualmente, em Ranquihue também há um telefone público instalado numa pequena loja de alimentos e outro em San Ramón instalado numa loja equivalente.

A comunidade também tem um consultório médico que depende da prefeitura de Tirúa, o qual conta com dois auxiliares paramédicos e atende aos membros desta comunidade e das vizinhas. Sendo que as consultas médicas acontecem só duas vezes por semana e a atenção dental ocorre só duas vezes por mês. Em visita a esse consultório, escutamos comentários acerca do interesse da comunidade de se aplicar ali um conceito novo, o de medicina intercultural.

Em termos de organização, como falamos inicialmente, atualmente a comunidade está organizada como “Comunidade Indígena Juan Lincopan” a qual tem um local grande e muito bonito, denominado centro comunitário, arquitetonicamente de estilo mapuche, utilizado para muitas reuniões da comunidade e da área Lleu-Lleu. Essa organização conta com

⁵⁵ Com relação à medicina é importante destacar que praticamente todas as pessoas da comunidade têm conhecimentos sobre remédios naturais, especialmente em base às plantas da zona.

representantes eleitos e a comunidade está funcionando em torno ao “Programa de Desenvolvimento Indígena: Origens”, o qual, segundo alguns membros da comunidade, tem provocado conflitos entre as lideranças e pela liderança dessa comunidade. Também existe a organização de jovens, que já mencionamos anteriormente.

A respeito do esporte, é conveniente frisar que os adultos da comunidade praticam bastante o esporte mapuche *palin*⁵⁶, especialmente no verão, quando há turistas na região. A comunidade tem realizado campeonatos no verão, os quais têm atraído aos visitantes. As crianças também gostam do *palin*, a saber, os meninos da escola Chacuívi têm participado em vários campeonatos de *palin* e várias vezes têm sido campeões. Por último, também existe uma organização esportiva de jovens, dedicada ao futebol.

Não podemos deixar de mencionar que nos últimos anos, a comunidade Ranquilhue tem sido fortemente estimulada a dedicar-se ao turismo e que a cada ano chegam mais visitantes e não só a esta comunidade senão a todas aquelas que estão do lado da Lagoa Lleu-Lleu, a qual tem fama pelo fato das suas águas não estarem contaminadas e também pela beleza dessa região. Assim, muitas famílias cujas terras se localizam do lado da lagoa, estão implementando serviços e construindo locais para atender aos turistas. Mas, aos olhos dos outros membros das comunidades que não têm essa chance, elas são vistas como privilegiadas, aquelas que teriam possibilidade de prosperar economicamente, enquanto a maior parte da comunidade não tem essa oportunidade. Também distintas entidades tem favorecido famílias individuais e grupos de famílias localizadas do lado da Lagoa Lleu-Lleu, com recursos para irem construindo espaços adequados para o turismo. Na visão dos membros da comunidade, nos últimos anos, o turismo tem mudado muito a Área Lleu-Lleu e seus habitantes.

3.4.1. Uma aproximação aos programas e projetos vivenciados em Ranquilhue

Ranquilhue é uma comunidade mapuche de fácil acesso desde a estrada principal, o que também facilita aos membros da comunidade a deslocar-se às cidades mais próximas, Tirúa e Cañete. A primeira, Tirúa, é uma pequena cidade, a capital do município do mesmo nome, lugar ao qual os membros da comunidade Ranquilhue se dirigem para procurar os

⁵⁶ O *palin* é um jogo entre duas equipes munidas de bastões recurvados numa extremidade, com o qual os jogadores tentam impelir a bola à área da equipe oposta até marcar um ponto.

benefícios da prefeitura orientados aos camponeses e aos indígenas. A saber, nessa prefeitura, entre outras coisas, existe uma área destinada ao apoio das comunidades indígenas e camponesas, a qual escolhe famílias mapuche e camponesas e as assessora na produção silvo-agropecuária. A segunda, Cañete, é a sede da CONADI na VIII Região, portanto os membros da comunidade viajam bastante para essa cidade, buscando o apoio da Corporação Nacional de Desenvolvimento Indígena para solucionar alguns dos seus problemas fundamentais, a título de exemplo mencionamos os problemas de terras, assuntos para os quais a CONADI tem profissionais e mecanismos para apoiar os mapuche. No momento da nossa pesquisa de campo, no ano de 2002, a maior demanda dos mapuche era por apoio financeiro para a compra de terra para a sua família e também apoio financeiro para o melhoramento da sua vivenda, já que a CONADI tinha elaborado projetos, os quais os mapuche podiam solicitar e aos quais podiam aceder após a avaliação da CONADI - no caso de se enquadrarem no perfil estabelecido por essa instituição e serem selecionados com esses benefícios. Essa demanda era muito grande, assim, os recursos da CONADI destinados a esse fim não eram suficientes.

Ranquihue, é uma comunidade que tem recebido e no momento da pesquisa continuava recebendo 'projetos de desenvolvimento' e assessoria para a produção silvo-agropecuária, tanto do Estado (através da prefeitura de Tirúa, da CONADI, do Instituto de Desenvolvimento Agropecuario - INDAP ou da Corporação Nacional Florestal - CONAF) como de ONGs e empresas consultoras que canalizavam projetos particulares ou eram as executoras de projetos do Estado ou do município de Tirúa. Nos relatos dos entrevistados foi bastante comentado o fato de tantos projetos chegarem à comunidade, o que nos últimos anos, viu-se incrementado por estudos acerca da comunidade. Os motivos dessa situação, pensamos, seriam o fácil acesso à comunidade, a pobreza, a falta de recursos para produzir e a falta de terra, já nos últimos anos a característica étnica teria sido um fator relevante para atrair projetos a essa comunidade.

Durante o ano de 2002, o "Programa de Desenvolvimento Indígena: Orígenes" era o centro da atenção e dos esforços da comunidade que devia participar em muitas reuniões do programa, orientadas para informar à comunidade e para definir as iniciativas e projetos que finalmente ali seriam implementados. Eram muitas as visitas de instituições estatais e de empresas consultoras - que nesse programa seriam as assessoras dos mapuche e as executoras

dos projetos selecionados - e também eram muitas as reuniões que essas instituições governamentais e essas organizações não governamentais realizavam com as comunidades da “ADI da Lagoa Lleu-Lleu”⁵⁷. É necessário relevar que o Programa Origens era destinado às comunidades como um todo e não aos indivíduos da comunidade. Mais especificamente, a aquelas pessoas da comunidade que eram membros da organização indígena, no caso de Ranquihue, os mapuche membros da organização “Comunidade Indígena Juan Lincopan”.

Não era o único programa ou projeto aí desenvolvido no momento da pesquisa de campo, também estavam presentes os projetos e programas orientados a indivíduos membros de comunidades camponesas e indígenas. A saber, o Instituto de Desenvolvimento Agropecuário tem múltiplos projetos de apoio à produção camponesa e indígena, alguns deles são: créditos e/ou aporte de parte do capital financeiro, para viabilizar a produção camponesa e mapuche ou estimular o desenvolvimento de uma área produtiva determinada; projetos de apoio dirigidos exclusivamente a grupos indígenas; projetos produtivos de mulheres camponesas e os mais variados programas de assistência técnica para melhoramento da produção familiar camponesa e indígena. Mas, todos esses programas e projetos não são executados por INDAP, já que ela se apoia em ONGs e empresas consultoras para a execução desses projetos.

Conhecemos o trabalho da empresa consultora Relhue - que trabalhava com um grupo de pessoas mapuche do setor selecionadas individualmente, no papel de executora de um programa de INDAP, dando assistência técnica aos seus beneficiados na produção agropecuária e apoiando-os no desenvolvimento de pequenos projetos produtivos individuais. Também conhecemos um projeto de CONADI, dirigido a um grupo de mulheres do setor orientado à criação de galinhas para a produção de ovos. Ademais, soubemos do trabalho da CONAF, orientando alguns membros da comunidade em projetos para o desenvolvimento de plantas de pinhos, eucalipto e árvores autóctones. Existiam ainda outros projetos produtivos individuais sendo postos em prática, apoiados por alguma das instituições mencionadas anteriormente ou pelo programa de assistência técnica para a produção agropecuária

⁵⁷ A comunidade Ranquihue, provavelmente pelo fato de ser de mais fácil acesso que as outras comunidades mapuche que formavam parte desse projeto e por possuir uma sede excelente onde realizar os encontros e as reuniões, foi escolhida como o centro físico do Programa Origens para as comunidades da Lagoa Lleu-Lleu. Portanto, o lugar no qual aconteciam todas as reuniões das comunidades com as instituições governamentais e não governamentais envolvidas no Programa Origens.

dependente da prefeitura de Tirúa.

Para terminar esta descrição, feita com o intuito de nos aproximarmos a realidade dos programas e projetos chamados de desenvolvimento, que chegam as comunidades mapuche da “Área de Desenvolvimento Indígena da Lagoa Lleu-Lleu” e mais especificamente a Ranquihue, mostramos alguns recortes das entrevistas feitas às pessoas dessa comunidade e a algumas lideranças das comunidades vizinhas, que também formam parte da ADI da Lagoa Lleu-Lleu. Ao fazê-lo, o nosso objetivo é enriquecer a descrição desses programas e projetos, resgatando a visão endógena dos mapuche com relação às ‘tentativas desenvolvimentistas’ do Estado chileno e as suas próprias expectativas no que diz respeito a mudança social nas comunidades indígenas.

Nas entrevistas realizadas, uma das questões mais reiteradas pelos entrevistados mapuche, quando se lhes perguntava sobre o tema ‘desenvolvimento’ foi o assunto da ‘terra’. A seguir, mostramos algumas falas de várias(os) entrevistadas(os):

1. *Agora não temos terra, os mapuche que somos, dois hectares, um hectare, não mais, (...) e que fazemos nós com um hectare de terra?*
2. *Eu gostaria que lhes comprassem terreno [aos mapuche], porque terreno é que precisamos (...)*
3. *(...) e temos falado para as autoridades, nós, que nós, Ranquihue quer, necessita a terra, porque aqui do lado nosso, está a [empresa] Florestal Mininco, essa terra é de Ranquihue, é de Ranquihue (...) O governo diz que tudo o que se peça "dentro da lei", as leis serão cumpridas, mas nós aqui levamos três anos que estamos fazendo petições, que necessitamos isto, necessitamos isto, por lei e atualmente, até hoje não passa nada puh!, ouça, aí pura conversa, mais nada (...) não temos conseguido nada, também não puh! Pensamos nós que já este ano (...) vamos a entrevistar-nos novamente puh!, se a autoridade nos diz que não, bom, (...) vamos ter que ocupar puh!, vamos ter que fazer o que provavelmente...ainda que digam...diga o Estado que são, que [o mapuche] é crítico ou que o mapuche é violento, que o mapuche é isto, que é aquilo, mas não é verdade, porque nós temos documento entregue (...).*
4. *(..;) com isso [refere-se aos projetos] não saímos do buraco, para nós interessa a recuperação da terra, é isso que nos interessa (...).*

5. *Porque para mim [o que ele gostaria], para os outros, seria a ampliação das terras (...) nós temos uma imensa extensão de terra que atualmente esta usurpada e está em mãos das transnacionais, nas mãos de Mininco e Volterra (...) temos tentado várias vezes, (...) em recuperação, em tomar terra (...) mas, o que acontece [agora], (...) com a maldita lei do governo, que [o governo] fez agora, não dá solução para quem luta e assim estamos aqui, agora, amarrados a isso.*
6. *Eu irei embora, vou morrer, vocês continuem lutando (...) a nossa terra é muito mais (...).*
7. *Por esta terra eu não estou bem [dois hectares], por isso seguimos lutando e vamos seguir lutando, até as últimas conseqüências (...).*

Acreditamos que o conteúdo dos discursos não é suficiente para determinar o que está sendo falado. Mas, se consideramos a regularidade com que as pessoas entrevistadas levantaram a questão da terra e a tomamos como uma marca discursiva, poderíamos assinalar que esse fato discursivo estaria mostrando a questão da terra como um problema não resolvido, uma questão sempre presente quando se tentava falar de ‘desenvolvimento’ com os indígenas mapuche da Lagoa Lleu-Lleu. Desse modo, na aproximação a esses discursos poderíamos colocar que quando o mapuche é levado a falar dos programas e projetos ‘de desenvolvimento’ que lhes são oferecidos, o mapuche fala da terra, “da sua terra”. Ou seja, essa regularidade discursiva nos permitiria sugerir que para muitos mapuche não é possível falar do chamado ‘desenvolvimento’ ou das suas possibilidades de mudança social, sem antes solucionar o problema da terra, do território.

Outra coisa que aparece nesses recortes das entrevistas feitas em Ranquihue é o assunto da lei, da legalidade chilena aplicada aos mapuche. Quando os mapuche falam da Lei Indígena, é no sentido de mostrá-la atrapalhando o reconhecimento dos direitos indígenas, de mostrá-la apagando os indígenas na sua diversidade étnica. Por tudo isso, consideramos que um avanço importante na discussão dos processos sociais indígenas, feita pelo conceito etnodesenvolvimento, como nos mostra Muñoz (1996), têm sido colocar os direitos territoriais como uma questão primordial, através da criação do conceito territórios étnicos. Com certeza, esse é um elemento que não pode faltar, quando se fala de processos sociais indígenas.

A seguir mostramos outras falas das(os) nossas(os) entrevistadas(os), com o intuito de dar visibilidade ao discurso *dos* mapuche acerca dos ‘programas e/ou projetos de desenvolvimento’, que lhes são propostos e/ ou impostos pelo Estado e pelas empresas consultoras:

1. *grande erro dos winka: de repente dão [o governo e as ONGs] ao que tem mais e ao que não tem não lhe dão nada.*
2. *os projetos para nós são migalhas.*
3. *com essa migalha [refere-se aos projetos], (...) com isso não vão me calar.*
4. *(...) alguém pega um projeto e o outro não (...) onde estão os famosos projetos de migalhas, a divisão está no interior das comunidades mapuche (...).*
5. *Os projetos, estamos num mundo dos projetos aqui neste país, para o povo mapuche. Agora (...) sem projeto não se pode fazer nguillatun (...) os municípios senão a CONADI têm que aportar com dinheiro (...) para poder fazer nguillatun, então, (...) não somos mapuche neste momento, senão que aqui estão utilizando-nos (...) não somos mapuche, senão que estamos tipo uns palhaços num circo, nada mais (...).*
6. *É como para nos dizer [os projetos], tampar a nossa boca e calar a nossa boca, porque já nós vamos lhe dar, por dizer, assim, trinta e cinco mil pesos⁵⁸, querendo dizer, que [por esse motivo] não temos mais direito [de reclamar] puh!, (...).*
7. *Não lhe vou agradecer jamais ao projeto, porque neste Estado, neste regime que estamos vivendo, o projeto ou os projetos não só da Área de Desenvolvimento do Lleu-Lleu, senão dos projetos que nos estão dando a nível, como mapuche, ,é nada mais manter ao mapuche tranqüilo, conformado e que esteja muito à espera dos projetos e com isso passar um processo político, seis anos mais, seis anos mais, seis anos mais⁵⁹, (...) se vai reduzindo [ao mapuche], muito tranqüilo (...) com uma grande tranqüilidade e (...) não lhe serve os projetos aos mapuche (...) uma má intenção, não é uma boa intenção para o povo mapuche.*
8. *(...) sim, é bom que lhe ajudem [ao mapuche] e lhe dêem um projeto, mas sempre que a gente não lhe estejam cobrando isso. (...) igual como foi nos tempos antigos. Assim falam que faziam, davam, davam, davam, os chilenos, de outros países. Depois vieram*

⁵⁸ Moeda chilena, seriam por volta de cinquenta dólares.

⁵⁹ Refere-se à duração de um período presidencial no Chile.

lhes tirar as terras, puh!, isso é o que agora muitos mapuche estamos temendo, isso puh! dos projetos, pode ser um engano dizemos nós, porque assim o fizeram na antiguidade puh!.

9. *Há tempo, já que secou a água por aqui, mas todos dizem que pela euca [refere-se ao eucalipto] (...) sim, agora pura euca, quando havia isto antes? (...) mas, agora para o lado que vai, puh! (...) assim com o tempo, nem água vamos ter, dizem que a euca está chupando a água.*

10. *O caminho [a estrada] (...) tem sido nada mais que para as transnacionais, sabemos que aqui estamos invadidos de bosques de pinhos e de eucalipto, e quem são os que fazem os caminhos, somos os trabalhadores para as empresas transnacionais Mininco e Volterra, então para nós, estamos sendo usados, nada mais.*

Nessa aproximação ao pensamento dos mapuche da Lagoa Lleu-Lleu, acerca do significado dos projetos e programas exógenos nas suas comunidades, fica clara a divergência, a desconformidade, a desarmonia que eles lhes provocam. A saber, o quarto capítulo desta tese está destinado à análise dos discursos mapuche sobre esses programas e projetos, não obstante, nesta aproximação a esse fato empírico e discursivo estimamos produtiva a apresentação de cada um dos recortes do discurso mapuche aqui expostos; pois, o próprio fato de dar visibilidade ao pensamento desse povo sobre suas possibilidades de mudança social e sobre sua resistência perante muitos dos processos chamados de ‘desenvolvimento’ impulsionados pela Estado e pela sociedade chilena nesses territórios, coloca outras vozes nessa discussão e novas questões reclamam sentidos. Cabe lembrar, como afirma Muñoz (1996), que foram as denúncias indígenas e a luta indígena pelos seus direitos negados pelas sociedades dominantes, os elementos mais mencionados nos textos chamados de ‘etnodesenvolvimento’ da década de setenta do século passado, textos preocupados por mudar a compreensão dos processos sociais das comunidades indígenas. Essas colocações continuam vigentes nas reivindicações indígenas atuais.

IV. MUDANÇA SOCIAL E RESISTÊNCIA **EM TERRITÓRIOS MAPUCHE NO CHILE**

O primeiro pensamento que motivou esta tese, foi a idéia de que se desejarmos encontrar soluções ao 'problema indígena mapuche' - seja em saúde, educação, processos de mudança social, etc. - precisamos ouvir os indígenas e dar-lhes o direito de decidir sobre os seus destinos.

Há muito tempo, tínhamos percebido que as pessoas não-indígenas escutam falar, lêem sobre os *índios*⁶⁰ e pensam que têm uma noção clara sobre eles, que sabem suficiente deles. Essas pessoas não-indígenas, no Chile os *winka*, que formam parte do mundo globalizado, crêem que através do conteúdo dos discursos *sobre* os indígenas os conhecem e pensam estarem suficientemente informados. Mas, o efeito é outro, vai além do conteúdo desses discursos. Essas pessoas mergulhadas na sociedade global, são invadidas pelos sentidos que todos esses discursos lhes passam e nisso a ideologia está presente. Daí advém múltiplas conseqüências, muitas delas negativas, como a discriminação étnica e outras aparentemente positivas, como os esforços daqueles que decidem ajudá-los. Por quê? Com que objetivos? Será que é isso o que o indígena quer? Será que é assim mesmo como ele deseja que isso aconteça?

Quando, nos inícios da década de 90, trabalhei como engenheira agrônoma nos chamados programas e projetos de desenvolvimento rural em áreas indígenas mapuche no centro-sul do Chile, observei que esses programas e projetos eram feitos por distintas

⁶⁰ Neste texto, utiliza-se a palavra indígena em lugar de *índio*, já que o termo *índio* arrasta sentidos estabilizados na sociedade latino-americana, sentidos como primitivo, bruto, selvagem e outros afins, que, nesta tese são colocados em xeque. Estimamos que não é produtivo discutir o conceito *índio*, na perspectiva antropológica, pois o que aqui interessa são os sentidos postos quando se fala *índio*, no contexto latino-americano. Assim sendo, só usaremos essa palavra em alguns contextos e em letra cursiva.

entidades chilenas, seja ONGs ou o próprio Estado chileno, sem nenhuma participação dos mapuche na sua definição. Desse modo, esses programas não consideravam a cosmovisão indígena mapuche e tinham sido elaborados por pessoas não indígenas que não viam diferença entre os indígenas e os camponeses, por pessoas que não viam a necessidade de perguntar a esses mapuche quais as suas necessidades, seus desejos, quais, na sua lógica, seriam as possíveis soluções aos seus problemas.

Comecei a sentir que o assunto não era tão simples como uma questão de preconceitos ou a possível má intenção institucional. Os motivos que poderiam estar provocando o fracasso dessas tentativas de mudança social pareciam estar além dessas questões. Sentia que havia ainda um problema maior: o fato de que o indígena não fosse reconhecido como um outro, que não fosse re-conhecido na sua diversidade. Ou seja, era um problema extremamente complexo. Para entendê-lo, era necessário partir aceitando que qualquer tentativa de mudança social envolve o ser humano e, portanto, ela, no caso dos indígenas agricultores, não poderia ser tratada como uma questão técnica agrônômica. Para entendê-la, era necessário superar o olhar de só uma área de saber e, ainda, enxergar o assunto com uma ótica transdisciplinar - que atentasse conhecê-lo na sua totalidade e nas partes que o compõem, em relação.

Por outro lado, tinha também a questão dos discursos, desses múltiplos discursos que envolvem os indígenas, mesmo os aparentemente melhor intencionados, sempre me incomodando. O que eles tinham para provocar-me dessa maneira? A sua influência sempre presente, a memória do dizer da sociedade globalizada sendo formulada uma e outra vez, nesses processos discursivos infínitos. Uma questão de língua, mas também de ideologia e de história. Foi assim que cheguei aos 'domínios' da Análise de Discurso, com essas inquietações e carregada de preconceitos: queria, então, achar o culpado e o bom. Não obstante, meu objetivo sempre foi tentar mostrar os indígenas de um outro lugar, da posição do indígena.

Hoje, após anos de procura, vejo mais claro e a minha proposta de trabalho nesta tese é mostrar como os indígenas se significam. Com esse objetivo, neste capítulo analiso as entrevistas, aqui entendidas como discursos, realizadas fundamentalmente com os mapuche da comunidade Ranquihue, sob a perspectiva da Análise de Discurso francesa.

4.1. Condições de Produção do Material Discursivo

Em primeiro lugar, as condições de produção dos discursos a serem analisados foram complicadas, devido ao momento político tenso que o povo mapuche enfrenta nestes dias e dificultaram grandemente as possibilidades de interlocução entre os mapuche entrevistados e esta pesquisadora, também mapuche. Como já foi exposto, a pesquisa de campo aconteceu durante o outono e inverno de 2002, quatro meses durante os quais morei na comunidade Ranquilhue, em condições precárias, onde realizei a maior parte das entrevistas.

Durante a pesquisa de campo, conversei com pessoas afetuosas e outras agressivas. Soube dos conflitos da comunidade com os *winka* e dos conflitos na própria comunidade. Os meus interlocutores falaram-me dos muitos projetos *winka* que foram levados à comunidade, em geral criticando-os negativamente. Muitos problemas de brigas entre membros da comunidade, poderiam explicar-se como originados com a chegada desses projetos. Meus interlocutores também queixaram-se das falhas de lideranças mapuche, que não respondem adequadamente ao movimento de luta pelas reivindicações mapuche. No momento da pesquisa de campo, a comunidade tinha uma grande inquietação provocada pela chegada do Projeto Origem, que envolve recursos financeiros de grandes proporções, advindos do governo (ainda que a origem desses recursos não estivesse clara para a comunidade).

Na época em que realizamos a pesquisa de campo existia grande incerteza por parte das comunidades da ADI Lleu-Lleu, do que o Projeto Origem poderia significar e provavelmente as tensões percebidas durante a nossa permanência em Ranquilhue, entre as pessoas dessa “Área de Desenvolvimento”, especialmente entre as lideranças, estejam relacionadas com a chegada desse projeto.

As dificuldades vivenciadas durante a minha permanência nas comunidades mapuche foram muitas. A situação política das comunidades mapuche na atualidade é muito delicada e infelizmente ela está marcada por fatos violentos, que inclusive levam os mapuche à morte. Apesar disso, avalio essa etapa da pesquisa como muito produtiva, pois, superando essa e outras muitas dificuldades consegui cumprir as metas colocadas para a pesquisa de campo. Assim sendo, visitei famílias e colégios; participei em diversas atividades da comunidade, em reuniões do Programa Origens, da Consultora Relhue e da Organização Regional de Jovens Mapuche Mapulafken e entrevistei mulheres, homens e lideranças da comunidade Ranquilhue de diversas idades. Também entrevistei lideranças de outras comunidades

(Choque e Miquihue) que formam parte da ADI Lleu-Lleu e uma *machi* do setor (da comunidade El Malo). Fora das comunidades indígenas, entrevistei personalidades públicas ligadas ao tema mapuche, como o Governador da Província de Arauco, os Prefeitos de Tirúa e Los Álamos e o Diretor da CONADI na VIII Região do Chile. Além disso, entrevistei funcionários públicos do Programa Orígens em Concepción e da CONADI e INDAP em Cañete. Por último, entrevistei professores de três escolas públicas do setor localizadas nas comunidades San Ramón, Ranquihue e Choque.

Realizei muitas entrevistas junto aos mapuche, buscando vencer a desconfiança, presente especialmente nas conversações feitas com o gravador funcionando. E o fato de eu também ser mapuche não me liberou da desconfiança, pois para meus entrevistados eu representava o poder dos *winka*, representava a Universidade e eles desconfiavam do destino dessas entrevistas e do uso que elas poderiam ter. No total, gravei entrevistas com 14 mulheres e homens da comunidade, de diversas idades; 6 lideranças, homens e mulheres de comunidades dessa área; três professores, uma educadora de párvulos e uma das *machi* do setor. Além disso, fiz duas pequenas entrevistas coletivas, uma com três meninos e a outra com duas meninas, todos estudantes de ensino fundamental das escolas do setor. Também gravei entrevistas junto a 4 personalidades públicas e 4 funcionários públicos, todos eles ligados às questões mapuche. Tudo isso foi o resultado de muitas horas de trabalho, já que os contatos com os entrevistados, para realizar as entrevistas gravadas, não se deram uma única vez. Apesar dos limites anteriormente assinalados, cheguei a gravar cinco horas de entrevista com uma das pessoas mapuche que colaborou nesta tese, como produto de vários encontros.

Nesse contexto, a análise discursiva que apresento a seguir pretende dar voz aos mapuche, dar visibilidade aos significados dos seus discursos, com relação aos chamados projetos e programas de desenvolvimento. O nosso objetivo partiu da idéia de resgatar a visão endógena dos mapuche com relação aos processos denominados de 'desenvolvimento', estimulados pelo Estado. Assim, a seguir, analisamos alguns discursos *dos* mapuche colhidos na pesquisa de campo feita em 2002, que avaliam algumas 'tentativas desenvolvimentistas' do Estado chileno nas comunidades mapuche da Lagoa Lleu-Lleu.

4.2. Aproximação ao Objeto de Estudo

Escolhemos o discurso dos mapuche procurando encontrar as vozes silenciadas e escolhemos a Análise de Discurso com o intuito de compreender esses discursos na sua historicidade, buscando os sentidos que neles se passam. Como afirma Orlandi (1990), a relação do discurso com a história é dupla: o discurso é histórico porque se produz em condições determinadas e projeta-se no futuro e porque cria tradição, passado e influencia novos acontecimentos. Ele atua sobre a linguagem e opera no plano da ideologia. Assim, para o analista de discurso, “ (...) a relação da AD com o texto não é extrair o sentido, mas apreender a sua historicidade, o que significa se colocar no interior de uma relação do confronto de sentidos” (Orlandi 1990: 35).

“A AD, entretanto, procura ver o sentido como o *possível* (não-preenchido), sendo assim uma abordagem crítica da ideologia” (Orlandi 1990: 36).

[...] podemos dizer que o sentido não existe em si mas é determinado pelas posições ideológicas colocadas em jogo no processo sócio-histórico em que as palavras são produzidas. As palavras mudam de sentido segundo as posições daqueles que as empregam. Elas 'tiram' seu sentido dessas posições, isto é, em relação às formações ideológicas nas quais essas posições se inscrevem (Orlandi 1999a: 42-43).

Nesse contexto, compreender o que é efeito de sentidos, é entender que o sentido se produz nas relações dos sujeitos, dos sentidos, e isso só é possível, já que o sujeito e o sentido se constituem mutuamente, pela sua inscrição no jogo das múltiplas formações discursivas (FDs), sendo que as FDs constituem as distintas regiões do dizível para os sujeitos (Orlandi 1995). Esse complexo de formações discursivas remete à sua exterioridade, isto é, à sua relação com a memória ou o interdiscurso, com o Outro (Orlandi 1990). Por sua vez, cada FD se define como aquilo que em uma formação ideológica dada, determina o que pode e deve ser dito (Orlandi 1999a).

Para Orlandi (1990), os sentidos circulam e os processos de produção de sentidos são encontrados através dos jogos de paráfrases e das formações discursivas. Desse modo, o trabalho do analista do discurso é inscrever um sentido na relação das diferentes FDs, encontrar o seu lugar, o seu modo de significar.

Para o analista, o que interessa é a ordem do discurso, a forma material em que:

[...] o sujeito se define pela sua relação com um sistema significante investido de sentidos, sua corporeidade, sua espessura material, sua historicidade. É o sujeito

significante, o sujeito histórico (material). Esse sujeito que se define como “posição” é um sujeito que se produz entre diferentes discursos, numa relação regrada com a memória do dizer (o interdiscurso), definindo-se em função de uma formação discursiva na relação com as demais (Orlandi 1996: 49).

Com respeito à natureza do processo de produção do sentido, ela está na relação entre “paráfrase” e “polissemia”, quer dizer, entre o “mesmo” e o “diferente”(o “outro”), na *tensão* mas também na *con-fusão* deles. Assim confusos, obscuros e transparentes, misturados ou combinados, difusos ou dispersos, os sentidos às vezes não são passíveis de distinção no discurso. Para o sentido o tempo é fugaz, ele não dura, é instável, errático. O que dura é seu “arcabouço”, a instituição que o fixa e o eterniza (Orlandi 1990).

Desse modo, o sentido não se apresenta como transparente (idem). “Para a AD, a unicidade de sentido e a transparência da significação, concepções que embasam a noção de verdade, se marcam fora da história e da interpretação, fora de qualquer possibilidade discursiva” (Lagazzi 1998: 42). “A linguagem é sentido e a história faz sentido” (Orlandi 1990: 29).

Na perspectiva da AD, também o que não é falado significa. Mas, isso não refere só ao não-dito entendido como implícito, envolve também o silêncio, outro conceito que para o nosso trabalho é da maior importância. Pode-se dizer que a linguagem é política (porque o sentido sempre tem uma direção, é sempre dividido) e que todo poder se acompanha de um silêncio, em seu trabalho simbólico. É o que Orlandi chama “política do silêncio”, que, aliás, subdivide-se em duas formas de exercício da significação:

O silêncio constitutivo, ou seja, a parte do sentido que necessariamente se sacrifica, se apaga, ao se dizer. Toda fala silencia necessariamente [...], rejeitando para o não sentido tudo o que nela não está dito;

O silêncio local: do tipo da censura e similares; esse silêncio que é produzido ao se proibir alguns sentidos de circular, [...] (Orlandi 1990: 49-50).

Além dessas duas formas de silêncio - “que imprimem um recorte (entre o dito e o não-dito) no seu modo de significar, inscrevendo-se portanto no domínio do poder dizer” -, está o silêncio fundador que não recorta, pois ele significa em si. Ele é, afinal, quem determina a política do silêncio: “é porque significa em si que o “não dizer” faz sentido e faz um sentido determinado. É o silêncio fundador, portanto, que sustenta o princípio de que a linguagem é política” (Orlandi 1990: 49-50).

É importante frisar, que o fato de trabalhar na ótica da Análise de Discurso implica em rever conceitos que vão de encontro com a maneira em que eles tradicionalmente têm sido entendidos na lingüística e nas ciências sociais. Conceitos como história, ideologia e sujeito, definidos no percurso desta tese, como pudemos perceber, são re-significados pela AD e são fundamentais na sua teoria. “Definindo-se como uma semântica” cujo objeto é o discurso (Orlandi 1990: 27), a AD não tem a pretensão de encontrar *a verdade*. Há possibilidades de interpretar os discursos, de buscar seus sentidos, levando em conta determinadas condições de produção.

Nessa perspectiva e após definir rapidamente alguns conceitos fundamentais na ótica discursiva, começo situando meu material de trabalho. Existe a necessidade de reconhecer o povo indígena mapuche do Chile, para poder ter acesso às propostas que esse povo tem a respeito dos seus processos sociais. No Chile, existe uma história oficial construída pela sociedade hegemônica, a chilena, que estabilizou os sentidos de uma nação, um povo homogêneo, uma língua, espaço discursivo no qual os indígenas foram negados como alteridade ou simplesmente negados como a possibilidade de serem outros. Nesse contexto, escolheu-se a Análise de Discurso como uma ferramenta que possibilitasse reconhecer os indígenas mapuche, interpretando as suas próprias falas, aqui entendidas como discursos. Para isso, o nosso universo discursivo foram as falas de mulheres e homens, lideranças tradicionais e lideranças das organizações hodiernas, jovens, anciãos e também algumas crianças, com o intuito de dar-lhes voz, como sujeitos das suas propostas. Assim, como já assinalamos anteriormente, permanecemos morando em Ranquihue durante quatro meses e visitamos diversas famílias, participamos de reuniões e festas e visitamos os colégios. Em todas essas ocasiões buscamos conviver e conversar com as pessoas mapuche, buscando compreender os processos de mudança e resistência presentes nesse espaço discursivo.

Achamos produtivo trabalhar com os discursos *dos* mapuche, já que até o presente abundam os trabalhos acadêmicos e jornalísticos nos quais se elaboram os mais variados discursos *sobre* os mapuche, seu passado, seu destino, etc. Hoje é o tempo de reconhecer esse povo e um dos caminhos é interpretar *seu* discurso, buscando entender os mapuche a partir desse material discursivo.

4.3. Buscando os Mapuche

Essa interlocução traz assuntos relacionados a processos sociais de mudança e resistência, vividos pelos mapuche no interior da sociedade chilena. Os mapuche entrevistados foram informados de que o objetivo deste trabalho seria contribuir na luta dos mapuche do Chile para serem escutados e reconhecidos e que esse material discursivo seria levado para a academia. Desse modo, no momento da interlocução com os mapuche que colaboraram nesta tese, eles estavam cientes de que seus discursos seriam levados ao espaço discursivo da universidade, dos *winka*⁶¹.

Do parágrafo anterior, é necessário enfatizar que o destino dos discursos aqui interpretados - a universidade *dos winka* -, foi uma questão que pesou muito durante a pesquisa de campo, que marcou fortemente as falas dos mapuche entrevistados. Houve mapuche que depois de demonstrar grande confiança na pesquisadora e depois de contar fatos relevantes da sua vida e da vida da comunidade, inibiram-se totalmente quando o gravador foi ligado; houve pessoas que depois de dar-nos a entrevista foram na nossa moradia perguntar novamente qual seria o destino dessa gravação; alguns nos solicitaram a devolução da fita (mesmo que no final, aceitassem deixá-la conosco) e outros nos pediram uma cópia para ficar nas suas mãos. A respeito disso, no caso desta tese é fundamental lembrar que a história desse povo, desde o contato com o espanhóis, tem sido dura, violenta. Também é necessário ter presente que a situação atual é extremamente tensa, insegura e violenta para o povo mapuche do Chile, na qual, como já foi exposto nesta tese, há pessoas mapuche que estão presas por participarem em movimentos de defesa dos direitos e das terras mapuche, o que, como já mostramos anteriormente, a justiça chilena tem considerado atentado contra a segurança nacional. Assim, essa é uma questão significativa nas condições de produção dos discursos dos mapuche, que precisamos ter presente durante a análise, o tempo todo.

A seguir, para compreender esses discursos, vamos ter que transitar pelos caminhos da descrição-interpretação, em um vai-e-vem inevitável, pois:

⁶¹ O nosso compromisso com as pessoas mapuche que colaboraram nesta tese foi voltar a Ranquihue depois de fazer a análise do material colhido na pesquisa de campo. Assim, o nosso propósito é retornar à comunidade Ranquihue para que as análises do material produzido a partir das falas dos mapuche possam ser conhecidas pelas comunidades envolvidas.

A Análise do Discurso visa fazer compreender como os objetos simbólicos produzem sentidos, analisando assim os próprios gestos de interpretação que ela considera como atos no domínio simbólico, pois eles intervêm no real do sentido. A Análise do Discurso não estaciona na interpretação, trabalha seus limites, seus mecanismos, como parte do processo de significação. Também não procura um sentido verdadeiro através de uma "chave" de interpretação. Não há esta chave, há método, há construção de um dispositivo teórico. Não há uma verdade oculta atrás do texto. Há gestos de interpretação que o constituem e que o analista, com seu dispositivo, deve ser capaz de compreender (Orlandi 1999a: 26).

Buscando compreender o funcionamento dos discursos, mergulhamos no nosso material à busca das regularidades e das marcas discursivas que nos apontassem seus significados. Em primeiro lugar, buscamos perceber como o mapuche se coloca nesse objeto simbólico, seu discurso, quando conta sua história com relação ao restante dos chilenos. Assim sendo, escolhemos trechos que mostram a regularidade discursiva na fala dos mapuche entrevistados, quando tocaram nesse tema. Vejamos como eles nos falam:

1. Ah! sim pois, eu quando fui, aqui, já fui menina, pequenina, já fui dando-me conta, aqui onde morávamos nós, da pobreza toda (...) a pezinhos descalços andávamos, não tínhamos sapato nada, com uma telinha de vestido que minha mãe nos punha, não mais puh!, nós fomos sumamente pobre e fomos muito enganados pelos winka, fomos muito...sempre o winka a nós, nos iam humilhando (...) os mapuche não tínhamos valor [para os winka], os mapuche que somos éramos pobres. Olhavam-nos [aos mapuche] como igual que olhassem um bicho, para falar mais claro, [quando] íamos por aí, com os winka, com os inquilinos. Eu como já fui criancinha, depois entrei a trabalhar com os inquilinos, eu aí, sempre me lembro, chegavam os mapuche [onde os winka]. Aí vem a china⁶²! essa era a palavra que nos tinham. Aí vem a china! Já virá morta de fome a china! Por isso vem! E a mim me doía isso. Porque eu estava aí mesmo trabalhando? dizia eu. Ver o que é, dizia eu! Estes winka porque lhe tratam como cachorro a gente, tratam-lhe assim! E me sentia mal eu! Chegavam as senhoras assim, claro, mortas de fome, para falar mais claro. Sim, antes éramos pobres puh! Não achávamos com que trabalhar, não haviam bois, não havia nada! Vivíamos por aí, quase de esmola com os winka não mais, puh! Sempre humilhados pelos chilenos e não lhe tinham respeito ao mapuche! Sim, o mapuche, éramos, olhavam-lhes igual como ver, olhar um bicho, não mais. Assim que de por aí já nos criamos e como antes saíam

⁶² “Os espanhóis chamaram chinas às moças indígenas, por possuírem olhos rasgados. Posteriormente, esse apelativo passou a todas as moças camponesas e, em geral, as mulheres [ditas] do povo” (Bengoa 2003: 357).

muitas *machas*⁶³ íamos ao mar, aí na praia de Quidico, pra baixo, até Lleu-Lleu abaixo. Sim, estavam as gentes enranchados puh!, tirando *machas* (...) levavam-nos por aí, por Purén a vendê-lo (...) já depois fomos meninas, saíamos a trabalhar, levávamos o machado no ombro por aí, cortando *chocho*⁶⁴, nós trabalhávamos igual como homem, eu sabia mais trabalho de homem antes da cozinha puh!, sofremos muito nós, sumamente. E tinha minha avó (...) arrancaram-me a terra, filha, dizia-me, os *winka* me enganaram, minha terra a deixei jogada, em Quidico, dizia-me. Aí tenho terra, mas eu não vendi meu terreno, dizia. Arrancaram de mim os *winka*, por um almude de trigo. Arrancaram-lhe a terra à minha avó! Isso (...) Reclamem a terra, dizia. Que, agora nós vamos reclamar essa terra! Se o *winka* já a tomou já, puh! Assim que aí ficou essa terra toda, essa foi a pobreza maior que tivemos.

Consideramos produtivo selecionar algumas formulações discursivas desse recorte, a partir das quais podemos orientar-nos para algumas das marcas presentes nesse discurso:

1. (...) aqui onde morávamos **nós** (...)
2. (...) **nós fomos** sumamente pobre e **fomos** muito enganados pelos *winka*, **fomos** muito...sempre **os *winka* a nós**, nos iam humilhando (...)
3. (...) **os mapuche** não tínhamos valor [para os *winka*], **os mapuche que somos éramos** pobres (...)
4. **Olhavam-nos** [aos mapuche] como igual que **olhassem** um bicho, para falar mais claro (...)
5. (...)Íamos por aí, com **os *winka***, com os inquilinos.
6. Aí vem **a china!** essa era a palavra que **nos tinham**. Aí vem **a china!** Já virá morta de fome **a china!** Por isso vem! E a mim me doía isso. Porque eu estava aí mesmo trabalhando? dizia eu. Ver o que é, dizia eu! **Estes *winka* porque lhe tratam como cachorro a gente, tratam-lhe** assim! E me sentia mal eu!
7. Vivíamos por aí, quase de esmola com **os *winka*** não mais, puh! Sempre **humilhados pelos chilenos e não lhe tinham respeito ao mapuche!**
8. Sim, **o mapuche, éramos, olhavam-lhes** igual como ver, olhar um bicho, não mais.
9. (...) sofremos muito **nós**, sumamente.

⁶³ No Chile, marisco comestível (*Mesodesma macha*) muito valorizado. Bivalve de concha branca e estriada.

⁶⁴ Planta arbustiva, o *Lupinus luteus*. Entre os chilenos também é conhecida como altramuz, ainda que, maioritariamente, seja denominada sob seu nome mapuche *chocho*.

10. E tinha minha avó (...) arrancaram-me a terra, filha, dizia-me, **os *winka*** me enganaram, minha terra a deixei jogada, em Quidico, dizia-me. Aí tenho terra, mas eu não vendi meu terreno, dizia. **Arrancaram de mim os *winka***, por um almude de trigo. **Arrancaram-lhe a terra** à minha avó! Isso (...) Reclamem a terra, dizia. Que, agora **nós** vamos reclamar essa terra! Se **o *winka*** já a tomou já, puh!

Olhando os dez trechos selecionados buscamos o funcionamento discursivo na forma desse discurso. Começamos observando o pronome **nós** referido aos mapuche, **nós mapuche** contraposto à presença de eles, os outros, **os *winka***, que não formam parte desse **nós**, cuja presença aparece demarcando outro território, uma marca gritante para definir a presença de duas identificações, o mapuche e o *winka*.

Para a formulação número sete, “Vivíamos por aí, quase de esmola com **os *winka*** não mais, puh! **Sempre humilhados pelos chilenos** e não lhe tinham respeito ao mapuche”, encontramos uma paráfrase possível: “(...) vivíamos por aí, quase de esmola com **os *winka*** não mais, puh! **Sempre humilhados pelos *winka*** e não lhe tinham respeito ao mapuche”. Ou seja, o mapuche trabalhava para os *winka* quase por esmola e era sempre humilhado por eles, que não tinham respeito ao mapuche. Em outras palavras, a palavra chileno parafraseando o termo *winka* estaria provocando o mesmo efeito de sentido, do outro, do conquistador, do invasor, do estrangeiro⁶⁵.

No mesmo sentido, é interessante trabalhar com a relação forma-conteúdo do discurso, já que se atentarmos para o conteúdo no recorte acima referido, percebemos que quando se menciona os *winka* ou chilenos, vai se falar do **engano**, da **desvalorização** que eles fazem do mapuche, da **humilhação** e do **desrespeito** dos *winka* pelos mapuche e também dos **roubos da terra mapuche** que os *winka* fizeram, passando-se os sentidos de polarização de forças, de agressão, de dois grupos em disputa. Assim, essas marcas, **nós**, **nós**

⁶⁵ Aliás, é apropriado acrescentar um outro recorte, que dá visibilidade a esse funcionamento discursivo, a substituição da palavra *winka* pela palavra chileno. Vejamos: (...) **sim, é bom que lhe ajudem** [ao mapuche] e **lhe dêem um projeto, mas sempre que a gente não lhe estejam cobrando isso. (...) igual como foi nos tempos antigos. Assim falam que faziam, davam, davam, davam, os chilenos, de outros países. Depois vieram lhe tirar as terras, puh!, isso é o que agora muitos mapuche estamos temendo, isso puh! dos projetos, pode ser um engano dizemos nós, porque assim o fizeram na antiguidade puh!** Especificamente no trecho **davam, davam, davam, os chilenos, de outros países**, está explícita a paráfrase chileno por estrangeiro, ou pessoas de outros países, que é o sentido estabilizado da palavra *winka* entre os mapuche, o qual nos permite falar que essa paráfrase não só é possível senão bastante recorrente na fala dos mapuche.

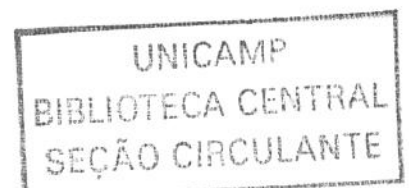
mapuche, os *winka*, os chilenos, eles, aparecem desenhando figuras contraditórias, duas identificações ou duas identidades diversas que insinuam uma fronteira, na qual o contato se mostra tenso, perigoso, violento.

Nesses trechos podemos perceber que o locutor está ocupando a posição discursiva do indígena mapuche, ele é o sujeito no seu discurso, que se contrapõe à presença de outro, que ele nomeia como *winka* e/ou como chileno. Aliás, é produtivo lembrar a possível origem do conceito *winka* já definido em páginas anteriores, pois esse conceito na cultura mapuche tem longa data. Maioritariamente associado à palavra *winküfe* ou ladrão, ele estaria sendo utilizado pelos mapuche desde o contato com os invasores, os espanhóis, os conquistadores e posterior a esse contato se teria generalizado para nomear os estrangeiros.

Pensamos que incluir outras falas dos mapuche, que têm um funcionamento semelhante ao primeiro recorte analisado pode enriquecer esta tese, já que é uma forma de dar visibilidade ao discurso dos mapuche e ao seu funcionamento. A seguir, mostramos um recorte no qual o tema do discurso é uma história a respeito das perdas da cultura mapuche, especificamente, a história de como um senhor mapuche esqueceu a sua língua ou o *mapudungu* na escola. É necessário registrar que histórias semelhantes a essa circulam muito pelas comunidades mapuche, no Chile:

(...) o professor (...) nos tirou o idioma, que nós falávamos como nos ensinava o pai. A língua mapuche! Proibiu-a! (...) eu estava como no segundo ano, falávamos ainda. Já depois não segui [falando]. Veio uma lei, parece, nenhum professor admitia [às crianças] falar em língua mapuche. Dizia-nos [o professor], porque às vezes falaram-me eles [os professores], que nós os enganávamos (...) podíamos fazer-lhes armadilhas, uma coisa dessas, e também porque não podem ler corretamente. Já, e quem falava mapuche (...) ajoelhavam-no com ervilhas, trigo, esse tipo de coisa, nos joelhos, com os joelhos nus. Quem fazia alguma coisa, desobedecia isso, algo assim...E que vamos fazer? E nós, o medo...que víamos outro colega ajoelhado. Também não! Pronto! (...) Temos que falar em castelhano, não em mapuche. Proibido. O professor era Luciano Mora Lagos (...) depois não pudemos falar mais, porque proibiu puh! Chegavam, golpeavam-nos e nós puh! depois éramos obrigados a aprender, aprender, aprender em castelhano (...)

(...) aí me lembro eu da escola, quando o professor nos disse: não queremos língua mapuche! [na escola, eles]. Então aí é onde me incomoda a mim. Digo (...) cortaram-nos e, no mais nosso, cortaram-nos! Então, aí onde nós devíamos ter aprendido para



saber falar corretamente, igual como se sabe o castelhano. Mas, não nos deixaram! [eles]. Então, aí é onde eu me sinto incomodado puh! (...).

Neste ponto, também consideramos adequado registrar que entre os mapuche entrevistados, aproximadamente um cinquentá por cento das pessoas, eram falantes nativos e dominavam o *mapudungu* completamente. Entre os mapuche que não falavam a língua, havia muitos que conseguiam entender e falar um pouco, até o extremo oposto daqueles que só conheciam palavras soltas. Nesse último grupo se localizavam especialmente os mais jovens. Acreditamos que o conteúdo do recorte acima contribui para compreender os processos de silenciamento do *mapudungun* ou *chedungun*, que os mapuche do Chile viveram e vivenciam até os dias de hoje.

Com relação à presença de outras línguas distintas à língua nacional, nos nossos países latino-americanos, concordamos com Payer (1999) quando destaca que o fato menos importante é o lingüístico em si, porém, o mais importante é o fato (político, discursivo, simbólico) de ter havido, e de haver, um silenciamento na ordem do discurso sobre a forma consistente de presença das línguas de outros povos (no seu caso, a autora está falando dos imigrantes italianos, mas também poderiam ser os indígenas) no desenrolar dos fatos que edificam os países latino-americanos enquanto nações consideradas *homogêneas* lingüisticamente. No mesmo sentido, a mesma autora acresce que a interdição de uma língua não deixa de funcionar como a interdição de um certo modo de constituição do sujeito nessa língua. Conseqüentemente, essa proibição funciona como silenciamento da memória histórico-discursiva presente nela. O silenciamento de uma língua e da memória nela inscrita apagam, desse modo, elementos que não são apenas do domínio do formulável – no sentido de que uma língua é pronunciável, dizível -, mas que são da ordem do que é fundamentalmente constitutivo de um sujeito, de uma sociedade, enquanto memória histórica.

Memórias múltiplas, inscritas em elementos diversos da linguagem, manifestam-se facilmente em situações que se apresentem conflituosas. Este é freqüentemente o caso quando as línguas junto com as memórias que elas trazem, se colocam em contato, entrando em confronto, em diversos contextos específicos de conformidade com as formações sócio-históricas.

Tais situações apresentam nuances conforme as montagens locais dos sentidos que se confrontam. Mas tocam sempre, diretamente, à constituição do sujeito da linguagem (Payer 1999: 12).

Payer (1999), na sua tese sobre “a memória da língua”, também mostra como a AD pode dar um grande aporte no sentido de perceber como se montam socialmente formas de lembrar, de esquecer, de apagar sentidos, de representá-los, de se relacionarem os sujeitos com os objetos discursivos, as línguas e as memórias que se ressaltam e aquelas que ficam sem espaço na construção do dizer possível em uma sociedade.

Nesse sentido, é necessário lembrar que tanto a falha quanto o esquecimento são constitutivos da memória. No entanto, também há faltas que não são falhas, são sentidos silenciados, censurados, excluídos, apagados, interditados, proibidos, para que não haja um já-dito, um já significado constituído nessa memória de tal modo que isso configurasse, a partir daí, outros sentidos possíveis. Desse modo, há sentidos que não fazem sentido, colocando fora do discurso o que poderia ser significado a partir deles e do esquecimento produzido por eles para que novos sentidos aí significassem. Há, assim, buracos, furos na memória que não se explicam pelas falhas e o esquecimento, senão que são lugares em que o sentido falta por que ele é proibido, porque ele é censurado, e porque ele é silenciado mesmo, ele desaparece. Isto é, há um sentido do silêncio, há um sentido no silêncio.

Isso acontece porque toda uma região de sentidos, uma formação discursiva é apagada, silenciada, interdita. Não há um esquecimento produzido *por* eles, mas *sobre* eles. Fica-se sem memória. E isto impede que certos sentidos hoje possam fazer outros sentidos. Como a memória é, ela mesma, condição do dizível, esses sentidos não podem ser lidos (Orlandi 1999b: 65-66).

Além disso, “o que está fora da memória não está nem esquecido nem foi trabalhado, metaforizado, transferido. Está in-significado, de-significado”, está fora da memória, como uma sua margem que aprisiona nos limites desses sentidos (*idem*).

Por último, nas palavras de Payer, “a língua, em seu modo específico de inscrição histórica e de existência material, consiste, pela memória discursiva que a acompanha de um material inseparável do sujeito que ela constitui” (1999: 10). Como explica essa autora: “a *memória discursiva* não se esgota na ordem do ‘efetivamente ouvido’, do ‘realmente formulado’; ela se apresenta no domínio das identificações/filiações discursivas como uma *base que regulariza* a possibilidade de qualquer dizer” (*idem*: 22). Ainda que nesta tese meu objeto de estudo não seja exatamente a memória da língua, é bom destacar as palavras de Payer, que nos dão mais um argumento para mostrar a contribuição da Análise de Discurso

nas pesquisas sociais, desentranhando significados ocultos, para assim, através da língua e da história, chegarmos a interpretações da realidade sócio-histórica mais próximas da complexidade que as constitui.

A seguir, acrescentamos um outro recorte do discurso dos mapuche, no qual o funcionamento **nós - eles, nós mapuche - eles winka** está posto. Além disso, esse recorte nos dá a possibilidade de mostrar como uma porcentagem significativa de mapuche se coloca com relação a sua visão de Deus e aos ritos religiosos.

(...) E como mapuche nós, as tradições que Deus nos tem deixado a nós, essa é a nostra religião que [Deus] lhe deixou ao mapuche e o winka tem à parte seu...sempre eu tenho dito isso, que o tem à parte! puh! Porque se eles querem orar [os winka], oram e nós oramos na terra, em grupo, ao nosso Chaw [Pai] Deus (...).

Sem sombra de dúvida, a identidade das pessoas está ligada à capacidade de memorizar e traçar as relações com o passado. Assim entendido, a memória é parte da identidade do próprio indivíduo. Portanto, como diz Payer (1999), é importante que o sujeito possa *formular discursivamente* a memória que o *constitui historicamente*, relacionando-a à interpretação institucionalizada, na medida em que possa obter palavras a partir do lugar de fala em que se configura sua memória discursiva, relacionando-a a outras.

No caso do povo mapuche, antes e hoje, no Chile, a sua discursividade política, tentou e tenta ser silenciada e em grande medida o é. Ela provoca uma ruptura no discurso hegemônico, na atualidade neoliberal. Como diria Orlandi, tem dificuldade de significar-se, pois, pela repressão com que os governos chilenos sempre trataram os mapuche, muitos sentidos – simplesmente - não podem fazer o sentido do político já que entram na área do não permitido, do ilegal. Foram esses os motivos que nos impulsionaram a realizar esta tese, a percepção de que existe uma necessidade urgente de que os mapuche sejam escutados, a sua fala re-interpretada, eles próprios re-conhecidos, pois acreditamos que isso poderá contribuir nas suas tentativas de mudança social, o alvo desta tese de doutoramento.

O texto a seguir, nos dá novas pistas para a melhor compreensão da denominada ‘problema mapuche’ e dos espaços discursivos pelos quais os mapuche transitam. Vejamos um recorte interessante, que nos fala como os mapuche foram expulsos das suas terras e de como o mapuche se coloca hoje, quando fala das tentativas de recuperação dessas

terras.

(...) o *winka* se fez dono [da terra] expulsando-nos, expulsando aos mapuche e quem não saía, [os *winka*] o matavam, [os *winka*] queimavam-lhe sua *ruka*, [os *winka*] faziam-se donos dos animais que tinham os mapuche e nós como mapuche, a que *winka* temos matado quando fazemos conflito? Quando tratamos de recuperação, falamos muitas vezes, dizem: os mapuche estão metidos numa fazenda! Tomaram a terra. Não puh! Não é tomada de terra, é recuperação (...)

Como no recorte analisado anteriormente, aqui também a presença dos mapuche é marcada com o pronome nós, ‘**nós mapuche**’ relacionados aos *winka*, os não-mapuche, os outros, que não formam parte desse nós. Então, em princípio estaria a marca da presença desses dois grupos com identidades ou identificações diversas, os mapuche e os *winka*. Além disso, se olharmos para o conteúdo desse discurso, que recorda a história dos mapuche e a relaciona como o presente, percebemos que para o mapuche que fala nesse discurso, a história é dolorosa e nela estão presentes a perda da sua terra, o roubo, o assassinato e o abuso perpetrado pelos *winka*, sentidos presentes o tempo todo no discurso dos mapuche.

Mas, qual o sentido que se passa quando o mapuche diz: (...) e nós como mapuche, a que *winka* temos matado...? Porque motivo seria necessário perguntar se os mapuche tem matado algum *winka*? Qual o funcionamento discursivo dessa pergunta. Consideramos produtivo pôr a atenção na conjunção e que inicia a questão. Qual o sentido dessa pergunta iniciar-se com essa conjunção e, para logo inquirir, **nós como mapuche, a que *winka* temos matado...?** Em primeiro lugar, a conjunção e estaria acrescentando alguma coisa ao que foi falado na primeira parte desse recorte “(...) o *winka* se fez dono expulsando-nos, expulsando aos mapuche e quem não saía, [os *winka*] o matavam, [os *winka*] queimavam-lhe sua *ruka*, [os *winka*] faziam-se donos dos animais que tinham os mapuche (...)”. Ao re-colocar a primeira parte do recorte vemos que a conjunção estaria dando mais visibilidade a um dos sentidos fortes nessa fala, aquele que aponta para a idéia de que os *winka* têm matado mapuche ao qual, a seguir, acrescenta-se e nós como mapuche, a que *winka* temos matado...

Assim, esse discurso estaria dando visibilidade a um grande problema não resolvido, a violência com que a sociedade chilena e o Estado tem tratado e atualmente continuam tratando os mapuche, os quais, segundo o discurso apresentado, não teriam reagido com o

mesmo tipo de violência, nesses anos todos do contato, os mapuche não teriam assassinado nenhum *winka*. Não obstante, o assunto da violência com que o mapuche tem sido tratado durante séculos, tem sido apagado e/ou justificado através dos mais diversos mecanismos e, portanto, durante séculos, simplesmente, esse tema não circulou nos espaços discursivos da sociedade nacional e do Estado chileno. Nesse sentido é produtivo enfatizar mais uma vez que, atualmente, no século XXI, continuam morrendo mapuche como consequência da política de apagamento e controle do Estado chileno, mas, na atualidade, esse assunto, por momentos, tem circulado no discurso da mídia e tem sensibilizado à sociedade chilena.

Desse modo, no discurso dos mapuche mostram-se dois lados e uma fronteira. O sujeito mapuche não se enxerga como um chileno mais, pelo fato de ter nascido nesse território nacional e ter-se registrado sob essa nacionalidade. Como vemos nos discursos dos mapuche, existe uma barreira intransponível, o mapuche não é *winka* e o *winka* não é mapuche, quer dizer, o mapuche não é chileno e o chileno não é mapuche, o qual coloca em suspenso os sentidos estabilizados na sociedade chilena, para a qual, o mapuche forma parte da nação e portanto é também chileno.

Voltando ao texto que está sendo analisado, é importante deter-nos novamente na pergunta, para agora buscar entender como é que fica esse discurso quando é falado: **a que *winka* temos matado quando fazemos conflito?** Aqui, fundamentalmente, interessa registrar em que posição discursiva está o locutor quando ele fala **fazemos conflito**. Conflito, na perspectiva de quem? Para compreender esse movimento discursivo é necessário lembrar que na sociedade chilena, hoje, os mapuche - permanentemente - estão sendo falados pelos *winka*. Na atualidade, no Chile, o mapuche incomoda quando ele reivindica seus direitos com força e, na perspectiva do chileno, do *winka*, ele altera a ordem nacional, ele atenta contra essa ordem, ele desestabiliza, ele cria conflito, são esses os sentidos estabilizados na sociedade chilena que falam mais alto. Desse modo, o mapuche no seu discurso, por momentos também é preso desses sentidos e a repressão do Estado e da sociedade nacional marcam seu discurso. Assim, há ocasiões em que, quem vai falar no 'seu discurso' é o outro, o sujeito *winka*, o chileno, o dominador, que se instala no discurso impondo os sentidos já postos, já cristalizados na fala dos chilenos.

A análise anterior nos permite perceber que, nesse trecho estariam presentes duas memórias, dois interdiscursos: a memória do sujeito discursivo mapuche e a do *winka*. Ou

seja, o locutor desse discurso estaria transitando pelas posições discursivas do mapuche e do *winka*. Reconhecendo a complexidade do assunto, tomo as palavras de Pêcheux, que penso contribuem para insistir em como a questão da memória é um tema complicado e transcendente que deve ser tratado com um cuidado extremo. Ele nos diz:

Uma memória não poderia ser concebida como uma esfera plena, cujas bordas seriam transcendentais históricos e cujo conteúdo seria um sentido homogêneo, acumulado ao modo de um reservatório: é necessariamente um espaço móvel, de divisões, de disjunções, de deslocamentos e de retomadas, de conflitos de regularização...Um espaço de desdobramentos, réplicas, polêmicas e contra-discursos (Pêcheux 1999: 56).

A memória mapuche, objeto desta tese, aqui é entendida como a memória das relações do contato com uma cultura diferente. Mas, sabemos que entre as diversas memórias discursivas que constituem a formação social chilena, a do povo indígena mapuche do Chile, não consta entre os temas considerados politicamente mais corretos. Trata-se de um povo que durante séculos tem sido apagado como alteridade. Assim, no imaginário do chileno – praticamente - não há discursos que vinculem a população mapuche como um setor que suportou três séculos de guerra, primeiro com os espanhóis e logo depois com os chilenos; nem tampouco com os processos destrutivos que não acabaram com a sua derrota militar de fins do século XIX, quando se declarou sua extinção ‘legal’ como sociedade. Por isso, quando se fala da formação do Chile como um país⁶⁶, os mapuche aparecem con-formando-o, evidentemente destituídos da sua identidade, da sua língua, da sua cultura, entre outras coisas e como observamos no parágrafo anterior, eles vão transitar no espaço discursivo dos chilenos, ainda que contraditório à sua própria identidade mapuche.

Para compreender melhor o funcionamento da memória na lógica discursiva, é necessário falar de interdiscurso, que na AD representa o dizível, a memória do dizer (Orlandi 1995). Ele é “a relação de um discurso com outros discursos. No sentido de que esta relação não se dá a partir de discursos empiricamente particularizados *a priori*. São elas próprias, as relações entre discursos, que dão a particularidade que constitui todo discurso” (Guimarães, 1995: 66). Como argumenta Orlandi, o interdiscurso é “o lugar de constituição dos sentidos, a verticalidade (domínio da memória) do dizer, que retorna sob a forma do pré-

⁶⁶ Questão aprofundada no primeiro capítulo desta tese.

construído, o já-dito” (1990: 42), “o interdiscurso é o conjunto do dizível, histórica e lingüisticamente definido” (Orlandi 1995: 89).

Na AD a memória aparece como o interdiscurso, em uma complexidade de relações que a autora Orlandi tenta simplificar pedagogicamente para nós, sendo no final, essa teia de relações e o próprio interdiscurso o que torna possível a fala do sujeito. Assim, ainda que o interdiscurso seja o já-dito, exterior ao sujeito, é quem possibilita seu dizer. “É no *interdiscurso* que se *constitui* o dizer, sendo a noção de *intradiscurso* reservada não à constituição mas à *formulação*, ou seja, à produção efetiva, circunstanciada e relativa a um contexto específico de uma seqüência discursiva concreta” (Orlandi 1990: 39). Desse modo, é a relação do intradiscurso com o interdiscurso que remete o dizer do sujeito ao Outro constitutivo (o interdiscurso, a memória do sentido, o repetível): falamos com palavras que já têm sentido (idem: 40). Temos, então:

[...] séries de formulações que derivam de enunciações distintas e dispersas que formam em seu conjunto o domínio da memória. Esse domínio constitui a exterioridade discursiva para o sujeito do discurso. Além disso, é preciso lembrar sempre que o sujeito não tem no interdiscurso nenhum lugar para si, já que “no domínio da memória ressoa uma voz sem nome”, isto é, anônima [...] (Orlandi 1995: 90).

Segundo Payer (1999), significando como interdiscurso, a noção de memória atinge a própria natureza da significação, enquanto produção de sentidos a partir das relações que se estabelecem entre enunciados, concernidos por condições de produção nas práticas discursivas. Nesse sentido, a noção de memória tange de perto a língua e a interpretação.

Por outro lado, na AD a memória é o saber discursivo que faz com que, ao falarmos, as nossas palavras façam sentido. Como já expressamos, a memória se constituindo pelo já-dito que possibilita todo dizer (Orlandi 1999b: 64). De tal maneira:

o sujeito é assujeitado, pois para falar precisa ser afetado pela língua. Por outro lado, para que suas palavras tenham sentido, é preciso que já tenham sentido. Assim é que dizemos que ele é historicamente determinado, pelo interdiscurso, pela memória do dizer, algo fala antes, em outro lugar, independentemente. Palavras já ditas e esquecidas, ao longo do tempo e das nossas experiências de linguagem que, no entanto, nos afetam em seu 'esquecimento'. Assim como a língua é sujeita a falhas, a memória também é constituída pelo esquecimento; daí decorre que a ideologia, é um ritual com falhas, sujeito a equívoco, de tal modo que, do já-dito e significado, possa irromper o novo, o irrealizado. No movimento contínuo que constitui os sentidos e os sujeitos em suas identidades na história (Orlandi 1999b: 64-65).

Assim sendo, na ótica da AD não existe o sujeito centrado, dono do seu dizer, falamos com palavras que já fazem sentidos e somos pegos por sentidos estabilizados nos espaços discursivos possíveis. Não por isso, necessariamente, as formulações discursivas estarão isentas de novidade.

Um dos assuntos mais sérios, não resolvido, que complica, que dificulta extremamente as tentativas de interlocução entre o mundo mapuche e os *winka* é a questão da terra que, como já foi comentado anteriormente é fundamental na cosmovisão indígena e que o mapuche baseado na sua memória reivindica como direito. Vejamos o texto procurando os sentidos que aí se produzem com relação a esse assunto: (...) **o *winka* se fez dono [da terra] expulsando-nos, expulsando aos mapuche e quem não saía, [os *winka*] o matavam, [os *winka*] queimavam-lhe sua *ruka*, [os *winka*] faziam-se donos dos animais que tinham os mapuche e nós como mapuche, a que *winka* temos matado quando fazemos conflito? Quando tratamos de recuperação, falamos muitas vezes, dizem: os mapuche estão metidos numa fazenda! Tomaram a terra. Não puh! Não é tomada de terra, é recuperação (...)**. Em primeiro lugar é interessante observar o movimento do sujeito mapuche nesse discurso, pois quando o locutor começa a falar do tema, ele conta que os *winka* lhes roubaram as terras expulsando-os e ele o diz falando **expulsando-nos**, ou seja ele fala de **nós**, mas no momento seguinte ele desloca o sujeito e começa a falar **dos mapuche**, de **eles**, observemos:

1. (...) **expulsando aos mapuche**
2. (...) **quem não saía, [os *winka*] o matavam,**
3. [os *winka*] **queimavam-lhe sua *ruka*,**
4. [os *winka*] **faziam-se donos dos animais que tinham os mapuche**

Logo, quando ele fala das recuperações de terra feitas pelos mapuche acontece o mesmo movimento. Ele começa dizendo, **quando tratamos de recuperação...** Em outras palavras, ele também começa falando de **nós, nós tratamos**. Não obstante, quando ele conta sobre a compreensão dos *winka* sobre esse assunto, ele, novamente, desloca o sujeito e assim ele comenta: **dizem: os mapuche estão metidos numa fazenda! Tomaram a terra. Não puh! Não é tomada de terra, é recuperação (...)**. Quer dizer, novamente o **nós** dá lugar a **eles, eles estão metidos numa fazenda, eles tomaram a terra**.

Se buscamos uma melhor compreensão do significado desse discurso, apoiando-nos no seu conteúdo, percebemos que o locutor se está queixando do abuso, da irracionalidade, da maldade, da crueldade com que os *winka* tiraram dos mapuche o que para eles é mais sagrado, sua terra e ele está tentando defender e argumentar a favor dos mapuche e do seu direito a recuperar o que lhes foi usurpado. Mas, o funcionamento desse discurso, o movimento de **nós** para **eles** é um sinal que nos alerta mais uma vez, mostrando-nos o clima em que esse discurso foi produzido e as condições políticas em que essa fala estaria inserida. É o mundo do direito *winka* e o mapuche sabe que o *winka* tem variados mecanismos para fazer cumprir as suas leis, nas quais nem as reivindicações dos mapuche, nem suas estratégias tem espaço, sendo negadas, sendo violentamente reprimidas.

É produtivo salientar que o movimento do sujeito no discurso dos mapuche, o deslocamento do sujeito **nós** para **eles**, aparece em situações muito diversas⁶⁷, o tempo todo, pelo qual mereceria um estudo mais aprofundado. Em princípio, o argumento aqui apresentado seria suficiente para explicar um dos motivos que justificariam esse funcionamento discursivo. Não podemos esquecer o clima nacional violento e de tensão para os mapuche, quando realizamos as entrevistas aqui analisadas, nem tampouco podemos esquecer a insegurança que significava para os mapuche que colaboraram nesta tese, fazer público seu pensamento, muitas vezes contraditório aos sentidos impostos pela sociedade chilena. Por esses motivos, entendemos esse movimento no discurso como um sintoma que mostra o medo das pessoas de falar, pelo risco que pode significar no Chile, defender os direitos e as terras mapuche, pela repressão que os mapuche sofrem cada vez que tentam reivindicar seus direitos e sua terra. Basta recordar que nos cárceres chilenos, hoje, há mapuche que estão presos por terem atentado contra a segurança nacional na ótica do Estado, que, não obstante, na ótica das comunidades mapuche são lideranças mapuche que têm lutado pelas suas comunidades. Por esses motivos, entendemos o deslocamento do sujeito de **nós** para **eles** como um funcionamento discursivo que dá visibilidade ao clima de tensão e violência vivido pelos mapuche no seu dia a dia.

⁶⁷ Consideramos produtivo registrar que esse deslocamento do sujeito mapuche de **nós** para **eles**, **nós mapuche** para **eles mapuche**, **o(s) mapuche**, **o povo mapuche**, acontece numa porcentagem significativa dos recortes aqui analisados, apresentando-se como uma das marcas mais regulares nesses recortes. É bom observar que esse deslocamento do sujeito acontece nos trechos referidos aos temas mais variados.

Por tudo isso, é bom prestar atenção às últimas palavras desse recorte, **...Não puh! Não é tomada de terra, é recuperação (...)**, já que elas estão mostrando-nos a presença de sentidos contraditórios. Vejamos, para o sujeito discursivo mapuche não há ocupações de fazendas, ele deixa claro que **não é tomada de terra, é recuperação**. Essa formulação discursiva na sua constituição contém a polissemia, pela ruptura do processo de produção de sentido dominante, **tomada de terra, invasão de propriedade**, ao dizer **é recuperação**, o sujeito discursivo mapuche nega o sentido cristalizado e nos traz esse outro sentido novo e contraposto ao sentido dominante, nos espaços discursivos dos chilenos. Há um efeito de sentidos contrapostos, dois sentidos, **tomada versus recuperação**. Assim sendo, há um efeito de sentidos que marca essa contradição e através dela demarca as duas posições de sujeito aí presentes, a do indígena mapuche que quer **recuperar a terra** e a posição do sujeito *winka*, para o qual isso faz o sentido de **ocupação de fazenda, tomada de fazenda, atentado contra a propriedade privada, invasão da propriedade particular** de cidadãos de direito, numa nação moderna que se fundamenta e é regida pelo jurídico.

É importante levar em conta que a questão da terra é fundamental para o mapuche se constituir como sujeito e se reconhecer como povo e também é importante lembrar que na memória discursiva mapuche a terra aparece como uma perda não aceita, pois ela teria acontecido através de variados mecanismos, todos violentos, incluindo a imposição das leis chilenas, como mostramos no primeiro capítulo desta tese. Além disso, na atualidade, o que o mapuche entende como recuperação, o Estado chileno entende como atentado contra a segurança nacional e controla, em muitas ocasiões, exercendo a violência.

Assim, a recuperação de território, na ótica dos mapuche, é um dos temas nos quais existem dois discursos irreconciliáveis, o discurso do Estado chileno e da sociedade chilena tentando impor a legalidade jurídica e o discurso do mapuche reclamando o que ele entende como próprio. Ou seja, nessa interdiscursividade existe a necessidade de uma intercompreensão mas, isso é uma questão de poder e também é uma questão de identificação, que no caso do conceito em discussão envolve os espaços discursivos dos estados nacionais e os espaços discursivos dos povos indígenas, dando origem a sentidos e lógicas distintas, o que, neste caso, emperra a participação dos mapuche na sociedade nacional chilena, na discussão de mudança social desse povo e não contribui na superação do confronto. A reflexão do antropólogo chileno José Bengoa, quando ele fala da forma em que

se constituiu a fronteira entre os mapuche e os espanhóis, a partir do século XVI, entrega alguns elementos que contribuem na compreensão dos lugares de significação mapuche e chileno. Ele nos diz:

Os processos históricos não são mecânicos e só com o passar do tempo é possível ver o sentido do que acontece. Ribera⁶⁸ percebeu durante seu primeiro mandato que se estava consolidando uma fronteira e colaborou para isso [...]

Apesar de que a guerra continua e apesar da autonomia da sociedade colonial do centro, estão estabelecidas bases sólidas para fixar uma fronteira no sul.

A população indígena do sul, ainda que dizimada em um oitenta por cento, estava estabilizada. Tinha mudado e se defendia com crescentes e espetaculares sucessos.

Dois países surgiam ao começar o século XVI [...]

O 'país do centro' vai se construir enfrentando o do sul. Vá a ser seu ponto de referência cultural permanente. A sociedade se verá a si mesma como racialmente mestiça e culturalmente católica e ocidental.

Construir-se-á, portanto, mais do que uma fronteira física e real, uma imaginada.

A [fronteira] territorial do Bío-Bío vai permeando-se de um e de outro lado sem cessar. Os espanhóis, apesar de que em algum momento deverão reconhecê-la formalmente, não cessarão de construir fortes 'no interior da terra'. Mas, com os anos, vai se traçar uma fronteira imaginária que separará duas culturas. Nesse sentido o [rio] Bío-Bío, constitui-se um símbolo determinante.

É uma fronteira imaginada pelos que vivem na sua vertente norte, os quais também, aos poucos começam a sentir-se espanhóis, membros pertencentes à cultura católica ocidental, apesar do seu indubitável caráter mestiço.

Essa fronteira imaginada separava os índios dos *wincas*. Dois conceitos que se construíram neste período e que se integraram ao imaginário que marcou as relações inter-étnicas no Chile. Nestes anos 'construi-se o outro', para os mapuches, o *huinca* ou *winka*, branco estrangeiro, ladrão, sujeito indesejável no limite da sua moralidade. Virar *winka* é até o dia de hoje traspasar a fronteira imaginada e passar à terra do inimigo, do outro, de quem se define pela sua anteposição ao indígena. Para os do lado norte do rio, não existe praticamente a possibilidade de traspasar essa fronteira, com exceção das mulheres, a quem, como *chiñurras* [senhoras], se lhes abre um espaço ao interior da família. Os homens que cruzam materialmente a fronteira, continuam aparecendo como bandidos instalados no território indígena. Somente gerações posteriores reconhecerão, como propriamente mapuches, aos descendentes de Platero, Sandoval, de Romero, Santander, Carmona e tantos outros mestiços do norte instalados no lado sul. Essa fronteira transcende o território e se transforma no centro de uma identidade pessoal e coletiva (Bengoa 2003: 343-344).

Neste ponto é necessário lembrar que como foi exposto nas análises anteriores, no discurso dos mapuche existem dois lugares de significação que não têm como se cruzar, ser chileno não faz sentido para o mapuche e ser mapuche não faz sentido para o chileno, na

⁶⁸ Nessa época, governador das províncias do sul do Virreinato do Perú, um território aproximado ao que hoje seria o Chile.

perspectiva mapuche, existindo uma briga de forças, uma contradição permanente. Discursivamente, esse fato seria um princípio, um lugar fundante de interincompreensão, constitutivo da relação mapuche-chileno. Perante essa interincompreensão, caberia se perguntar, quais seriam os sentidos possíveis dos programas e projetos de desenvolvimento dos chilenos, que os mapuche aceitam nas suas comunidades?

Nessa perspectiva, fica fácil compreender porque cada certo tempo surgem movimentos sociais mapuche tentando reivindicar seus direitos de ser humano e de povo e porque eles são combatidos até reprimi-los.

É bom salientar que as idéias de identidade e o conceito de território, tornaram-se as bases da luta nacionalista mapuche que, hoje, no Chile, exige território e autonomia. Assim, o argumento mapuche não estaria baseado no conceito de nação moderna, como podemos ver nas análises anteriores, há um discurso *dos* mapuche, que argumenta suas razões e reclama novos sentidos, deslocando esses sentidos postos e impostos pela sociedade chilena. Ou seja, fica claro que para ‘resolver’ o ‘problema mapuche’ não é só necessário como também é urgente escutar as vozes *dos* mapuche e tomar as medidas que façam possível a interlocução entre o povo mapuche e os chilenos e viabilizem os processos de mudança social desse povo.

As palavras do trecho a seguir permitem perceber a presença que o assunto ‘nacionalismo’ está tendo entre os mapuche. Vejamos:

(...) **como povo mapuche, nós...o povo mapuche deve ser legitimado por parte do governo, mas nenhum governo o tem feito**
(...)

Ao olharmos parte desse trecho, “o povo mapuche **deve** ser legitimado por parte do governo”, reparamos no verbo **dever**, que o locutor utiliza nessa formulação discursiva. Um verbo que, neste caso, pode ser entendido no sentido de **ter obrigação de**. Assim, uma paráfrase possível seria “o governo **tem a obrigação** de legitimar o povo mapuche”, não sendo possível dizer, “o povo mapuche **necessita** ser legitimado”, pois o sentido muda e o fato de que ele seja legitimado ou não, não aparece com o rigor do locutor, que não deixa lugar para outra possibilidade, que não seja, **a legitimação do povo mapuche por parte do governo do Chile**. Em síntese, o verbo **dever** estaria imprimindo um tom categórico a esse discurso, mostrando um sujeito que pensa ter o direito de exigir alguma coisa dos governos do Chile.

Não obstante, nessa fala o sujeito acresce, “**mas** nenhum governo o tem feito”. Quer dizer, até o momento presente, nenhum governo o fez, nenhum governo legitimou o povo mapuche.

Para melhor compreender o significado desse recorte é bom concentrar a nossa atenção na conjunção adversativa **mas**, que exprime oposição. Como é que ela estaria afetando os sentidos postos nesse parágrafo? O que acontece se retirarmos a conjunção? A formulação ficaria “o povo mapuche deve ser legitimado por parte do governo...nenhum governo o tem feito” versus, “o povo mapuche deve ser legitimado por parte do governo, **mas** nenhum governo o tem feito”. Ao comparar as duas formulações, uma sem a conjunção e outra com a presença da conjunção **mas**, percebemos que o efeito que ela teria, neste caso, seria o de ressaltar os sentidos aí postos, existindo uma mudança significativa no tom da formulação, que na presença da conjunção **mas**, modifica-se mostrando quase como inacreditável, que sendo **um dever** legitimar o povo mapuche, até aqui, nenhum governo o tenha feito.

É produtivo prestar atenção na primeira parte desse recorte, na qual se fala: “como **povo mapuche, nós...**o **povo mapuche** deve ser legitimado por parte do governo”⁶⁹. Em primeiro lugar, é conveniente prestar atenção à forma em que o locutor está falando, ele diz **nós** e esse **nós** refere ao **povo mapuche**, esse **nós** não está significado como o plural dos indivíduos mapuche nem se refere às comunidades mapuche, mas, está categorizando os mapuche na condição de uma unidade, povo. Ao observarmos mais uma vez: “**como** povo mapuche, nós...o povo mapuche deve ser legitimado...”, percebemos que, nesse parágrafo, o **como** está na forma de preposição e a sua presença é vital para o funcionamento discursivo antes mencionado, já que o **como**, ainda deixa mais claro que a forma em que os mapuche devem ser entendidos é na sua condição de povo⁷⁰.

A partir daí, surgem muitas perguntas que não temos condições de responder nesta

⁶⁹ Vale a pena frisar que neste recorte: “como **povo mapuche, nós...**o **povo mapuche** deve ser legitimado por parte do governo” o funcionamento discursivo no qual há um deslocamento do sujeito (**nós - eles**) também está presente, quando, de início, se diz: “como **povo mapuche, nós...**” ou **nós, como povo mapuche** e logo se muda para, “...o **povo mapuche** deve ser legitimado por parte do governo”, em outras palavras, **eles devem ser legitimados...**

⁷⁰ A dicotomia **povo mapuche - governo do Chile** é trabalhada no ponto 4.4 desta tese, “Os mapuche e os projetos sociais” (Cf. p. 125).

tese, mas que é necessário assinalar: será que os sentidos visibilizados nesta análise, são significados pelos *winka* ou chilenos? Será que esses sentidos circulam no espaço discursivo dos chilenos? Será que esses sentidos são possíveis no imaginário dos chilenos?

Consideramos necessário comentar que, a Análise de Discurso, - ferramenta escolhida para interpretar as entrevistas colhidas na pesquisa de campo -, tem sido extremamente produtiva, permitindo uma compreensão dos significados dos discursos *dos* mapuche, além do seu conteúdo. No início desta tese levantamos que dar ouvidos aos mapuche, poderia contribuir para viabilizar sua interlocução com os chilenos, não obstante, depois de andar pelos caminhos da descrição-interpretação discursiva, podemos assinalar que o reconhecimento dos mapuche é uma necessidade para que essa interlocução possa acontecer. Pois, como foi exposto no início deste trabalho, acreditamos que para que a interlocução entre os mapuche e os *winka* se realize, existe a necessidade que o povo mapuche seja escutado pelos chilenos e que a sua fala seja re-interpretada, questão que deu origem a esta tese. Embora, neste momento, depois de anos de envolvimento na pesquisa que a sustenta, não possa deixar de pensar nesse assunto e, também, não possa deixar de apontar, que essa interlocução só será possível, quando, concomitantemente, os mapuche reconhecerem os chilenos.

4.4. Os Mapuche e os Projetos Sociais

Antes de analisar alguns recortes dos discursos dos mapuche, acerca dos chamados ‘programas e projetos de desenvolvimento rural’ que chegam na “Área de Desenvolvimento Indígena da Lagoa Lleu-Lleu”, é bom começar reiterando, de forma sintética, duas das questões consideradas relevantes nas análises realizadas acima, com o intuito de termos presentes funcionamentos discursivos que já foram descritos - ao analisarmos os discursos dos mapuche entrevistados, quando nos falaram da sua história e da sua situação atual - e que, por sua grande regularidade na fala dos mapuche, tornam-se fundamentais na compreensão dos discursos analisados neste ponto. Além do mais, quando for pertinente, para as análises que faremos a seguir, retomaremos outros funcionamentos discursivos descritos anteriormente.

Os dois funcionamentos são: em primeiro lugar, aquele que delimita a fronteira entre os mapuche e os *winka*, o **nós** e o **eles**, que estariam mostrando essas duas identificações que

não se cruzam, essas duas identidades, a do mapuche e a do *winka* ou chileno. O segundo funcionamento, que também é muito produtivo para entender os significados dos discursos dos mapuche, é o deslocamento do sujeito de **nós mapuche** para **eles mapuche**, um funcionamento discursivo muito complexo. Consideramos esse funcionamento como sintoma de um problema de identificação que, entre outras coisas, estaria acontecendo pela tensão política e a violência que envolve as comunidades mapuche do Chile. O próprio fato de dar uma entrevista e falar da sua comunidade, para os mapuche, neste momento, sem sombra de dúvida, implica num risco, do qual eles estão cientes.

Como é que os mapuche se significam? Foi a pergunta que deu origem a esta análise discursiva, procurando entender como é que os mapuche se colocam com relação aos chilenos. Buscamos, na sua memória discursiva, elementos para compreender como é que os mapuche se significam. Do resultado dessa análise, a questão mais relevante, na ótica desta tese, é a sua identidade diferenciada e contraposta à identidade dos chilenos, a sua percepção desse *outro* em termos de alteridade. A partir daí, interessa-nos responder como os mapuche enxergam os projetos de “desenvolvimento” que recebem nas suas comunidades. Como esses projetos e programas significam para os mapuche? Com o intuito de que as possíveis propostas de mudança social que sejam elaboradas para eles no futuro, possam fazer sentido para esses indígenas, é fundamental que se responda a essa grande pergunta, até hoje não resolvida pela sociedade chilena e pelas entidades “doadoras” dos programas e projetos de “desenvolvimento”, que chegam nas comunidades mapuche, aparentemente, com o objetivo de colaborar no seu “progresso” e “bem-estar”.

Assim sendo, começamos a análise dos discursos referidos aos projetos e programas do chamado ‘desenvolvimento rural’ que chegam a essas comunidades mapuche, procurando entender os processos de mudança e resistência mapuche, advindos das tentativas de mudança social geradas e geridas pela sociedade chilena. Observemos o texto a seguir, no qual o discurso nos fala dos diversos projetos e programas que chegam na Lagoa Lleu-Lleu.:

Não lhe vou a agradecer jamais ao projeto, porque neste Estado, neste regime que estamos vivendo, o projeto ou os projetos não só da Área de Desenvolvimento do Lleu-Lleu, senão dos projetos que nos estão dando, a nível, como mapuche, é nada mais manter o mapuche tranqüilo, conformado e que esteja muito à espera dos projetos e com isso deixar passar um processo político, seis anos mais, seis anos mais, seis anos mais, (...) se vai

reduzindo [o mapuche], muito tranqüilo (...) com uma grande tranqüilidade e (...) não lhe serve os projetos aos mapuche (...) uma má intenção, não é uma boa intenção para o povo mapuche.

É interessante perceber os movimentos do sujeito desse discurso no transcurso da sua fala. Como vemos, no início, o sujeito fala em primeira pessoa. Quando ele começa a dar seu parecer acerca dos projetos, ele diz: **não lhe vou a agradecer jamais ao projeto**. Não obstante, no momento seguinte, quando ele começa a discutir o assunto, ele fala coisas como: “neste regime que **estamos** vivendo”, “dos projetos que **nos estão dando**”, referindo-se a **nós** em relação a **eles**⁷¹. Mas, quem são esses **nós** e **eles** aos quais se refere esse discurso? São os mapuche e os *winka*, como colocados acima?

Para responder a essa inquietação, é produtivo prestar a atenção no trecho: “porque **neste Estado, neste regime que estamos vivendo**” e tentar esclarecer o que está sendo falado. Uma paráfrase possível seria: **nesta nação, neste governo que nós mapuche estamos vivendo**. Quer dizer, agora o *winka*, a sociedade chilena, não são o outro do discurso, o **eles** do discurso. Desta vez, o sujeito discursivo que se contrapõe ao **nós mapuche** é mais específico e se refere ao **Chile como Estado**, como **nação** e mais especificamente ainda, ao **governo** desse Estado, esse é o outro discursivo. Para definir qual seria o **nós** nesse discurso, é adequado prestar atenção ao trecho a seguir: “**não lhe serve os projetos aos mapuche (...)** uma má intenção, **não é uma boa intenção para o povo mapuche**”, já que nessa parte do discurso, o sujeito identifica o outro do **Estado chileno**, do **governo chileno**, como **os mapuche** e, ainda mais, o sujeito dá o estatuto de **povo** a esse outro. Assim sendo, neste caso, o **nós** seria o **povo mapuche** e o **eles** estaria referido ao **Estado** e ao **governo chileno**⁷².

Como vemos, através da paráfrase, dos processos parafrásticos, desse outro modo de dizer, outras palavras são mobilizadas produzindo efeitos de sentidos, que nos remetem a

⁷¹ Para mostrar uma outra regularidade no funcionamento desse discurso, salientamos, mais uma vez, o movimento do sujeito do discurso de **nós mapuche** para **eles mapuche**, **nós - eles**, já descrito anteriormente. Vejamos: “é nada mais **manter o mapuche tranqüilo**, conformado e **que esteja** [o mapuche] muito à espera dos projetos e com isso passar um processo político, seis anos mais, seis anos mais, seis anos mais, (...) **se vai reduzindo** [o mapuche], muito tranqüilo (...) com uma grande tranqüilidade e (...) **não lhe serve os projetos aos mapuche (...)** uma má intenção, não é uma boa intenção para o povo mapuche”.

⁷² No recorte: “(...) **como povo mapuche, nós...o povo mapuche** deve ser legitimado **por parte do governo**, mas **nenhum governo o tem feito (...)**”, já citado anteriormente, encontramos o mesmo efeito de sentido, **povo mapuche** versus **governo do Chile**.

memórias e a circunstâncias, mostrando-nos que os sentidos não estão só nas palavras, nos enunciados, mas, na sua relação com a exterioridade, nas suas diferentes filiações, nas condições em que os discursos são produzidos, que não dependem só das intenções dos sujeitos na ilusão de que eles são a origem do seu dizer; senão que também vão depender da sua relação com a língua, que determina o que é possível de ser falado e da sua posição na história, que alinha ou organiza sentidos.

A respeito dos efeitos de sentidos desse recorte, com relação ao benefício ou prejuízo dos programas e projetos do Estado chileno nas comunidades mapuche, selecionamos o trecho a seguir: “é nada mais **manter o mapuche tranqüilo, conformado** e que esteja muito **à espera dos projetos** e com isso, deixar passar **um processo político, seis anos mais, seis anos mais, seis anos mais**, (...) **se vai reduzindo** [o mapuche], **muito tranqüilo** (...) com uma **grande tranqüilidade** e (...) não lhe servem os projetos aos mapuche (...) **uma má intenção, não é uma boa intenção** para o povo mapuche”.

Se observamos o conteúdo, percebemos que os sentidos nesse discurso, são claros para expressar a desconfiança nos projetos e ainda mais, a desconfiança pela **má intenção que o Estado teria ao entregar projetos aos mapuche**, ou seja, **esses projetos não teriam intenção de beneficiar os mapuche senão de controlá-los**, pelo qual **os projetos não lhe servem aos mapuche**. Podemos perceber que nesse trecho, está-se mobilizando a questão ética, a moral e através dessa ótica, que traz à tona os valores morais dos mapuche, mostram-se esses lugares contraditórios dos mapuche e dos *winka*, no qual os projetos e programas chamados ‘de desenvolvimento’ são ressignificados, dando visibilidade aos sentidos de controle, de domínio dos mapuche pelos *winka*.

Se atentarmos para a forma desse discurso podemos observar a presença de quatro formulações nas quais se misturam paráfrases e reiterações. Observemos:

- 1a. **manter o mapuche tranqüilo, conformado** e que esteja muito **à espera dos projetos**
- 1b. **se vai reduzindo** [o mapuche], **muito tranqüilo** (...) com uma **grande tranqüilidade**
2. deixar passar **um processo político, seis anos mais, seis anos mais, seis anos mais**
3. não lhe servem os projetos ao mapuche (...) **uma má intenção, não é uma boa intenção** para o povo mapuche

Nos trechos 1a e 1b temos uma família parafrástica. O trecho 1a nos diz: **manter o mapuche tranqüilo, conformado** e que esteja muito **à espera dos projetos**. Uma paráfrase

possível seria **manter o mapuche tranqüilo, com uma grande tranqüilidade, reduzindo-o**, que corresponderia à formulação 1b.

Para melhor compreender essa interpretação, consideramos necessário esclarecer o significado que o termo **reduzir** tem para os mapuche. Na memória do mapuche esse verbo está associado aos tempos da “Pacificação da Araucania”, na qual o povo mapuche foi assimilado à nação chilena sendo reduzido, quer dizer, sendo retirado dos seus antigos territórios e confinado em pequenos campos além dos férteis vales, tornando-o dependente de alguns pequenos benefícios do Estado, que o ajudavam na sua sobrevivência. Nesse contexto histórico, consideramos adequado interpretar que o sentido produzido ao usar o verbo **reduzir**, no caso dos mapuche seria o **controle** do Estado e a **dependência criada**, através de uns poucos benefícios advindos do Estado. Assim sendo, ao falarmos **reduzindo-os** consideramos estar na mesma região de sentidos que ao falarmos mantendo-os **à espera dos projetos**.

Essas duas formulações estão dentro da mesma formação discursiva, estão mostrando-nos relações dos mesmos sentidos que, neste caso, teriam o efeito de dar visibilidade à desconformidade do sujeito discursivo mapuche perante os programas e projetos de “desenvolvimento” do governo. No trecho 1a o locutor nos fala, os programas e projetos teriam a intenção **de manter o mapuche tranqüilo, conformado...à espera dos projetos**. Ao fazermos a pergunta, a que tipo de tranqüilidade se refere, percebemos que nessa formação discursiva tranqüilidade está significando manter o mapuche conformado, ou seja, essa tranqüilidade está significando controle dos mapuche e o mecanismo para exercer o controle seriam os projetos, criando-se dependência do mapuche com relação à chegada desses projetos. Essa questão é colocada novamente no trecho 1b quando o locutor nos diz, que com os projetos se mantém o mapuche **muito tranqüilo** e com os projetos os mapuche **se vão reduzindo**, produzindo-se também o efeito de sentido de que os projetos e programas de “desenvolvimento” do Estado seriam uma forma de controle do mapuche, que com esses projetos e programas o mapuche ficaria **muito tranqüilo, com uma grande tranqüilidade** e que com esses programas e projetos **se iria reduzindo** o mapuche, ou seja, o mapuche estaria controlado e dependendo desses programas e projetos.

No trecho número 2, quando o locutor fala **seis anos mais** estaria parafraseando a expressão **um processo político** que seriam formas de se falar a respeito da duração de cada

um dos governos do Chile, sem falar diretamente desses governos.

No trecho 3, temos uma reiteração. O sujeito nos diz que os projetos não servem ao mapuche, já que são **uma má intenção** [para o povo mapuche] e repete de uma forma similar, [não lhe servem os projetos ao mapuche, já que] **não são uma boa intenção** para o povo mapuche, pelo qual eles não serviriam para os mapuche. O sujeito se coloca sempre na região de sentidos relacionada à questão ética, à intencionalidade que teriam esses programas e projetos de “desenvolvimento”.

Como podemos perceber, nessas quatro formulações temos bastante uso da reiteração. Nos trechos 1a e 1b a reiteração estaria referida à **tranqüilidade**, no trecho 2, fala-se três vezes da duração dos governos, dizendo, **seis anos mais** e no trecho 3 a reiteração estaria referida à **má intenção dos projetos**. Nesses trechos a reiteração junto à paráfrase ressalta a ironia do discurso, mostrando a saturação dos sentidos cristalizados no discurso hegemônico da sociedade chilena.

A seguir expomos um outro recorte que, por apresentar vários dos funcionamentos discursivos já descritos, permite-nos melhor visualizar o espaço discursivo dos mapuche, quando eles falam dos programas e projetos.

(...) e temos falado para as autoridades, nós, que nós, Ranquihue quer, necessita a terra, porque aqui do lado nosso, está a [empresa] Florestal Mininco, essa terra é de Ranquihue, é de Ranquihue (...). O governo diz que tudo o que se peça “dentro da lei”, as leis serão cumpridas, mas nós aqui levamos três anos que estamos fazendo petições, que necessitamos isto, necessitamos isto, por lei e atualmente até hoje, não passa nada puh!, ouça, aí pura conversa, mais nada - que se isto, que se vai ser praticável, mas, além disso não - não temos conseguido nada, também não puh! Pensamos nós que já este ano seguramente, em termos legais, irão esperar que passe um pouco o inverno, não? Vamos a entrevistar-nos novamente puh!, se a autoridade nos diz que não, bom, (...) vamos ter que ocupar puh!, vamos ter que fazer o que provavelmente...ainda que digam...diga o Estado que são, que [o mapuche] é crítico ou que o mapuche é violento, que o mapuche é isto, que é aquilo, mas não é verdade, porque nós temos documento entregue (...).

Buscando novas pistas para entender como é que esses programas e projetos estão sendo significados pelos mapuche, apresentamos o recorte a seguir. Mais um trecho do discurso dos mapuche no momento das entrevistas, do seu intradiscurso, referido à sua visão

acerca dos programas e projetos chamados de ‘desenvolvimento’, advindos do Estado.

Vejamos:

Eu diria que até o momento, continuo culpando ao Estado, com as, com este Estado, com este governo que estamos, com Frei que o passamos⁷³, ou seja que Frei nos castigou mais forte. Frei, realmente, quase mata o povo mapuche e o termina de matar. Lagos⁷⁴, neste momento, porque lhe digo isto, porque os projetos, estamos num mundo dos projetos aqui neste país, para o povo mapuche. Agora, alguém viu uma coisa dessas? Sem projeto não se pode fazer ngüllatun (...) em janeiro vai ter um evento de um torneio de chueca [palin], uma competência, mas, essa competência, se não estou errado, vem financiada com trezentos mil pesos⁷⁵ que se lhe entregam ao presidente da “Área de Desenvolvimento”, que se compra um par de bezerras para que se faça isso. Então, não é o que o mapuche deve fazer. Inclusive, houve ngüllatunes aos que se convidava de comunidade em comunidade e isso se usava muito antes que as prefeituras, ou a CONADI tivesse que aportar com dinheiro para comprar essas bezerras e que [os mapuche] as comam, ou seja que nós comamos essas bezerras com essas comunidades, para poder fazer ngüllatun. Então, não é o que, não somos mapuche neste momento, senão que aqui estão utilizando-nos e mais do que utilizando, para poder dizer, fala-se né! que não somos mapuche, senão que estamos tipo uns palhaços num circo, nada mais e isso o sabem todos aqui (...)⁷⁶.

Nesse texto, interessa-nos especialmente, entender os sentidos que se passam pela relação forma-conteúdo, olhando o que é dito e as marcas que aparecem caracterizando esse texto, como são a pergunta **alguém viu uma coisa dessas?**, as conjunções adversativas **mas** e **senão** e o adverbio **então**, que tem um funcionamento conclusivo em duas ocasiões, mais a última parte do parágrafo: “(...) **Então, não é o que, não somos mapuche neste momento,**

⁷³ Refere-se ao governo de Eduardo Frei (1994-2000).

⁷⁴ Ricardo Lagos, atual presidente da República do Chile, pelo período 2000-2006.

⁷⁵ Neste momento, no Chile, a equivalência do peso chileno com relação ao dólar é por volta de \$600,00 por US\$1,00. Então, \$300.000 seriam US\$500,00.

⁷⁶ Consideramos adequado informar que a partir da promulgação da Lei Indígena n° 19.253 e da criação da “Área de Desenvolvimento Indígena da Lagoa Lleu-Lleu”, as comunidades da Lagoa Lleu-Lleu têm recebido uma grande quantidade dos mais variados projetos chamados de ‘desenvolvimento’ e de recursos financeiros para apoiar as mais variadas atividades, sejam elas culturais, esportivas, de saúde, etc., tudo isso veiculado através de projetos coletivos ou comunitários. Por outro lado, segundo a Lei Indígena, a grande maioria desses projetos estariam orientados ao fortalecimento das comunidades indígenas e seriam financiados pela CONADI - Corporação Nacional de Desenvolvimento Indígena.

senão que aqui estão utilizando-nos e mais do que utilizando, para poder dizer, **fala-se né! que não somos mapuche, senão que estamos tipo uns palhaços num circo**, nada mais e isso o sabem todos aqui”. Um recorte interessante, pois nele, através dessa relação forma-conteúdo, aparece a ironia, uma figura que, como diz Orlandi (1983), tem na sua origem uma dualidade, uma contradição. Num paralelismo de vozes, o locutor faz eco para mostrar sua diferença, sua discordância. O eco, assim entendido, não é, pois, mera repetição. É sobretudo diferença, discordância.

Para entender o discurso irônico na perspectiva discursiva, é importante ter presente as palavras de Orlandi (1983): a ironia não tem a ver com a atitude pessoal e arbitrária do locutor, mas com um estado de mundo que se revela. A mesma autora acrescenta que, no entanto:

[...] não consideramos a existência de um estado de mundo irônico, já dado, e depois uma maneira de expressá-lo pela linguagem, mas um estado de mundo *que se diz irônico*. Não postulamos a anterioridade nem do estado de mundo nem da forma do discurso: são simultâneos e reciprocamente constitutivos.

A ironia e as figuras em geral, não são apenas ‘meios expressivos’. Elas constituem estados de mundo. Não há um conteúdo e uma expressão separados, assim como não há separação entre interlocutor/linguagem/mundo.

É justamente esta a noção de tipo: a cristalização, historicamente legitimada, de um funcionamento discursivo que, por sua vez, é a atividade estruturante de um discurso determinado, por um falante determinado, para um ouvinte determinado, com finalidades específicas. Ou seja: uma prática de linguagem circunstanciada. Na interlocução, quando as palavras referem um determinado universo do dizer, há ironia. Ela não está no locutor, não está no ouvinte, não está no texto: está na relação que se estabelece entre os três. Mesmo o que não parece irônico, pode sê-lo; depende da relação que se estabelece.

Para sermos mais incisivos, diríamos que, na ironia, joga-se com a relação entre o estado de mundo tal como ele se apresenta já cristalizado - os discursos instituídos, o senso comum - e outros estados de mundo. Essa é uma característica básica da ironia (Orlandi 1983:15).

Pode-se dizer, que “(...) a ironia aponta para o insólito, para o *non sense*, para a ruptura. E esse é um jogo que se produz não só em relação ao destinatário mas mesmo em relação ao locutor, que também é prisioneiro das condições de seu próprio jogo” (idem: 17). No nosso caso, o locutor termina fazendo uma comparação: **fala-se né! que não somos mapuche, senão que estamos tipo uns palhaços num circo**, provocando um rompimento na própria constituição desse discurso, destruindo os sentidos cristalizados acerca do que seriam os objetivos dos programas e projetos chamados de ‘desenvolvimento’. Nesse ponto, a

respeito da ironia, é importante ter presente que:

[...] é característica desse modo de interlocução a forma pela qual se dá a antecipação (representação do que o outro se representa): partindo do instituído, o locutor atribui ao destinatário um discurso ‘normal’, um conjunto de opiniões estabelecidas e produz uma inversão ou mesmo um rompimento. Ele parte da idéia de que o outro diria o estabelecido (o mesmo) e responde a isto, antecipadamente. Dai o efeito de eco e rompimento (o diferente) (Orlandi 1983: 17).

No nosso processo discursivo, no qual o locutor fala acerca dos programas e projetos, há uma série de marcas que o caracterizam como um discurso irônico. A saber, quando ele diz: “**estamos num mundo dos projetos** aqui neste país, **para o povo mapuche**. Agora, **alguém viu uma coisa dessas?**”, o locutor está se apoiando numa interrogação para instalar a ironia pelo seu próprio modo de dizer, dessignificando os sentidos nos quais os projetos seriam algo desejável, nessa fala ele, pelo contrário, apresenta como um absurdo, como uma coisa inacreditável, o fato de que se façam tantos projetos para o povo mapuche.

Uma outra questão que marca o discurso como irônico é a presença da conjunção adversativa **mas**, quando o locutor fala: “em janeiro vai ter um evento de um torneio de chueca [palin], uma competência, **mas**, essa competência, se não estou errado, vem financiada com trezentos mil pesos, que se lhe entregam ao presidente da “Área de Desenvolvimento”, que se compra um par de bezerras para que se faça isso”. Aí, ele está falando da realização de um evento esportivo, passando o sentido de que, **mas**, ou **não obstante**, ou **infelizmente**, ele terá um financiamento através de um projeto, ou seja, um sentido novo e contraditório a aquele cristalizado ou estabilizado no discurso da sociedade hegemônica ou chilena, na qual os programas e projetos são significados como algo benéfico, que colabora para o bem-estar das populações carentes e/ou marginalizadas.

Neste ponto, também é produtivo olhar para dois trechos discursivos que formam parte deste recorte, nos quais o adverbio **então** está presente:

1. “(...) em janeiro vai ter um evento de um torneio de chueca [palin], uma competência, **mas**, essa competência, se não estou errado, vem financiada com trezentos mil pesos que se lhe entregam ao presidente da “Área de Desenvolvimento”, que se compra um par de bezerras para que se faça isso. **Então, não é o que o mapuche deve fazer**”.
2. “Inclusive, houve ngüllatunes aos que se convidava de comunidade em comunidade e isso se usava muito antes que as prefeituras, ou a CONADI tivesse que aportar com dinheiro para

comprar essas bezerras e que [os mapuche] as comam, ou seja, que nós comamos essas bezerras com essas comunidades, para poder fazer ngüllatun. **Então, não é o que, não somos mapuche neste momento, senão que aqui estão utilizando-nos e mais do que utilizando,** para poder dizer, fala-se né! **que não somos mapuche, senão que estamos tipo uns palhaços num circo (...)**”.

Nesses dois trechos o adverbio **então**, está funcionando de forma conclusiva, no primeiro caso para falar, **então, não é o que o mapuche deve fazer** e no segundo para concluir que, **então, não é o que, não somos mapuche neste momento**. Nas duas ocasiões as conclusões são de negação: aceitar esses projetos **não é o que o mapuche deve fazer** e logo, ao depender desses projetos **não é o que, não somos mapuche neste momento**. Quer dizer, a presença do adverbio **então** instaura outros sentidos para os projetos, alertando do perigo que eles significam para os mapuche.

Outros elementos desse recorte que nos mostra a desestabilização da forma em que os projetos e programas significam é a conjunção adversativa **senão** funcionando junto a negação **não**, quando o locutor na última parte da sua fala diz: **não somos mapuche, senão que estamos tipo uns palhaços num circo**, passando o sentido de negação do mapuche por duas vezes: primeiro quando ele diz **não somos mapuche** e em seguida quando ele acresce que os mapuche agora são outra coisa, **os mapuche são só tipo uns palhaços num circo**, sentido contraposto pela presença da conjunção **senão**. Em síntese, mais uma vez está se descaracterizando o significado dos programas e projetos e o efeito que eles poderiam ter nas comunidades mapuche.

Ao observarmos todo esse recorte, com o intuito de entender esse funcionamento, percebemos que o seu conteúdo é categórico para criticar negativamente a presença dos programas e projetos nas comunidades mapuche. O objetivo teórico ou ideal desses programas e projetos de ‘desenvolvimento’ das comunidades mapuche, que seria o de apoio ou estímulo para seu ‘progresso’ - nas mais diversas áreas -, segundo a lógica capitalista, estaria sendo colocado em xeque, passando-se, neste caso, os sentidos de **dependência, controle, degradação, humilhação e manipulação**. Até o ponto em que o locutor mostra ter passado o limite do suportável, com a comparação: **não somos mapuche, senão que estamos tipo uns palhaços num circo** e, desse modo, através da ironia vai colocar os sentidos de

indignação e vergonha, pelo que ele estima serem efeitos de um número excessivo de programas e projetos orientados à perda da dignidade e à manipulação dos mapuche pelo Estado chileno. Em outras palavras, para os mapuche, um tipo de violência que busca seu apagamento, sua morte. No final, o efeito de sentidos é uma clara interincompreensão entre os supostos esforços do Estado chileno de beneficiar os mapuche, de ajudá-los e a compreensão oposta que os mapuche fazem desses esforços, não só no sentido de prejudicá-los, senão como um mecanismo que o Estado utiliza para reprimir e apagar o povo mapuche⁷⁷.

Antes de fazermos um resumo desta análise discursiva, queremos frisar que os textos aqui analisados representam muito fidedignamente o material discursivo coletado na pesquisa de campo realizada na “Área de Desenvolvimento Indígena da Lagoa Lleu-Lleu”, no município de Tirúa, no Chile, durante o outono e inverno de 2002, com o qual tivemos a possibilidade de conhecer o discurso *dos* mapuche.

É necessário informar que esta análise não considerou as falas que de alguma forma caracterizavam positivamente os projetos, por motivo delas não representarem a regularidade nesses discursos. Mas, ainda que essas falas tenham sido escassas e de conteúdos variados, achamos importante registrar que também as houve.

Sobre o funcionamento dos discursos aqui analisados, o nosso objeto simbólico, em primeiro lugar é importante salientar que essa descrição-interpretação partiu da idéia de que o discurso não fala, ele significa e por esse motivo necessitamos ir além do conteúdo, para encontrarmos seus sentidos. Estimamos que a nossa análise nos entregou elementos suficientes para entender como o mapuche se significa e como ele significa os projetos e programas chamados de ‘desenvolvimento’ que chegam nas suas comunidades. Em síntese, podemos dizer que nos discursos *dos* mapuche prevaleceu o sujeito indígena mapuche e que praticamente o tempo todo, foi a voz do indígena a que falou mais alto. A voz do indígena que se identifica como mapuche, se identifica como outro, na medida que também identifica o outro, neste caso o *winka*, o chileno, falando em termos de alteridade, o eu e o outro em relação. Duas identidades contrapostas que não se cruzam, dois povos no mesmo território e submetidos às mesmas leis, as leis dos chilenos.

⁷⁷ O discurso irônico esteve bastante presente nas falas dos nossos entrevistados, estabelecendo uma oposição aos processos de significação já instalados no espaço discursivo dos chilenos.

A partir daí, os sentidos aparentemente estanques, nessa injunção à interpretação exercida pela voz que fala mais alto, a voz dos *winka* e seu Estado nacional, o Chile, são desestabilizados e emergem outros sentidos, outros significados que dão visibilidade à interincompreensão entre os mapuche e os *winka*. Os mapuche não são chilenos e os chilenos não são mapuche. Os mapuche são um povo com uma outra história e com uma outra língua, negando-se assim, a homogeneidade dos cidadãos chilenos que, no discurso nacional, falaria a mesma língua e teriam os mesmos direitos.

Também os projetos e programas chamados de ‘desenvolvimento rural’, que chegam nas comunidades mapuche, com o objetivo de colaborar para o “progresso” dessas comunidades, têm sentidos diferentes a esses cristalizados no discurso dos *winka*. Nos discursos dos mapuche emergem novos sentidos, velhas compreensões desses programas e projetos são derrubadas, destruídas, dessignificadas, dando-se passo a outros significados, agora de controle, de dependência, de humilhação, de degradação, de apagamento, de morte do mapuche. Enfim, uma compreensão que mostra a existência do mapuche em risco e em contradição com o chileno. Assim sendo, o efeito de sentidos nesse processo discursivo todo é a presença de duas identidades, de duas nações, onde nação faz sentido para os mapuche enquanto os identifica com seu povo e não com a nação chilena, enquanto para os chilenos tanto eles como os mapuche formam parte da mesma nação, o Chile e portanto todos são chilenos. Arelado a essas duas identidades surgem também diferentes compreensões do conceito de território, há dois povos, há pugna pelo território, há uma fronteira e esses povos não se misturam.

No final, o efeito de sentido é uma interincompreensão constitutiva dos discursos dos mapuche e dos chilenos, que aparece negando a possibilidade de interlocução, a possibilidade de compreensão e, portanto, a possibilidade concreta de que projetos de mudança social advindos do Estado chileno, façam sentido para os mapuche e/ou de que projetos que façam sentido para o povo mapuche sejam elaborados pelos chilenos. No momento atual, por parte dos mapuche, podemos perceber movimentos de resistência às mudanças orientadas pelo Estado chileno.

Consideramos que este trabalho tem sido parte de uma busca, com ele pudemos evidenciar problemas não resolvidos, fronteiras que impedem a busca de qualquer solução e a partir daí se levantam novos entendimentos para um velho problema não resolvido. Em outras

palavras, se queremos apontar soluções para o convívio, a paz e as possibilidades de mudança social do povo mapuche e do povo chileno em relação, é necessário criar as bases de uma intercompreensão, de uma interlocução entre esses dois povos. Uma utopia? Uma possibilidade? Acreditamos que a compreensão do discurso dos mapuche pelos chilenos é um passo importante, outro, é a compreensão do discurso dos chilenos pelos mapuche, a terceira condição é que os dois povos apostem na sua capacidade de intercompreensão e que procurem a interlocução, sobre essas bases. Uma utopia? Uma possibilidade?

V. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por ser o discurso uma prática social carregada de sentidos, marcada pela história e capaz de deixar a sua marca na história, nessa relação com o sujeito e com o mundo, procurei nesta tese entender o discurso *dos* mapuche, buscando os mecanismos de interpretação para uma melhor compreensão das suas problemáticas sociais. Meu compromisso com o povo mapuche foi, sobretudo, dar-lhe a palavra para que *seu* discurso circulasse, para que, a partir daí, tivéssemos a possibilidade de repensar antigos problemas não resolvidos, que na minha compreensão só encontrarão soluções quando dermos passo à interlocução, na qual mapuche e *winka* saibam falar e escutar e a intercompreensão seja possível.

Através das páginas desta tese pudemos conhecer a história dos mapuche, uma história que se contrapõe à história oficial do Chile, desestabilizando os sentidos cristalizados com relação ao mapuche e ao *winka*, dando espaço para outras compreensões possíveis. No lugar do sujeito mapuche, falamos da sua história a partir do contato com os espanhóis e depois com os chilenos, informamos sobre a violência, os roubos, os assassinatos e a discriminação que sofreram os antigos mapuche e também sobre a violência, os roubos, os assassinatos e a discriminação que os mapuche continuam sofrendo na atualidade, sendo que hoje, além disso, muitas lideranças sofrem prisões pelo fato de lutar pelas suas comunidades e pelos direitos dos indígenas. Nesta tese pudemos escutar a visão *dos* mapuche sobre alguns desses fatos e percebemos uma questão fundamental: há uma fronteira entre os mapuche e os *winka* que não se desfaz. Os mapuche não se identificam como chilenos.

Através da análise dos *seus* discursos, percebemos que para o mapuche existem duas identificações diferenciadas que não se cruzam: o mapuche e o *winka* ou chileno. Ou seja, o mapuche não é chileno e o chileno não é mapuche, questão que discute os sentidos que dominam no espaço discursivo dos chilenos. Nessa sociedade, o mapuche é considerado mais

um chileno. Dadas as condições históricas que deram origem ao Estado-Nação Chile, o sentido sedimentado e que domina é a sua institucionalização que lhe confere legitimidade e que a partir de 1810, nessa nova República, domina os processos de significação.

O funcionamento discursivo deu visibilidade à violência sentida pelo povo mapuche, que permeia seu discurso e aparece como uma regularidade através de diversas marcas, traduzindo-se principalmente no deslocamento do sujeito e na ironia. Ou seja, consideramos que o deslocamento do sujeito mapuche de **nós** para **eles**, no qual os locutores nos falaram de **eles**, de **o(s) mapuche** ou **o povo mapuche** e não de **eu** ou **nós mapuche**, é sintomático e precisa ser considerado na relação com o clima de medo e insegurança em que os mapuche vivem. Se pensarmos que os sentidos do discurso estão ancorados numa história, é bom nos lembrar do contexto político - difícil, de “conflito”, de repressão e cárcere para os mapuche -, apresentado como parte das condições de produção dos discursos analisados nesta tese. Dessa forma, o discurso irônico também deve ser pensado na relação com a violência presente nas relações entre os mapuche e os *winka*.

É importante destacar que, mesmo nessas condições de produção, na fala dos mapuche encontramos a presença de seu lugar discursivo, o lugar do sujeito mapuche, questão que desestabiliza os sentidos dominantes no espaço discursivo da sociedade chilena. Nessa sociedade e para o Estado, a presença desse sujeito mapuche *outro* poderia ser entendida como um sentido que altera a estabilidade do sentido dominante, de homogeneidade, como um alhures realizado, deslocando as fronteiras dos sentidos, dando a possibilidade de um outro sentido vir a ser, dando a possibilidade de se pensar em mudança.

A respeito dessa questão, é produtivo assinalar que no Chile, na atualidade, há movimentos significativos em busca de soluções aos velhos problemas não resolvidos entre os mapuche e os *winka*, que estimamos não podem passar despercebidos, já que se trata de tentativas de interlocução dos *winka* com os mapuche, agora ressignificados. Um fato marcante acontecido no início do presente século, foi o reconhecimento da Igreja Católica, através dos seus bispos, do dano que essa igreja teria feito aos mapuche e também do dano que os *winka*, desde os espanhóis, fizeram ao povo mapuche com relação aos seus direitos e ao seu território, junto a um pedido de perdão. Outro seria o esforço do Estado através da “Comissão Verdade Histórica e Novo Trato”, que estaria tentando criar novas leis, que possam ajudar, especialmente, na definição do território e no tema da autonomia do povo

mapuche. Valorizamos muito essas tentativas, apesar dos mapuche não terem sido chamados para serem parte dos espaços de interlocução em que se busca soluções aos *seus* problemas.

Por outro lado, a violência, que historicamente tem atingido os mapuche, continua sendo um dos mecanismos fundamentais para a repressão e o controle dos mapuche no Chile. Acreditamos que enquanto existir esse tratamento em relação aos mapuche, não se terá as mínimas condições para uma interlocução entre os mapuche e os *winka* e a incompreensão irá se manter como um lugar estanque. Para que a interlocução seja possível, é necessário que a relação de alteridade se realize, que ambas as partes, mapuche e *winka* sejam ressignificados. Além do mais, na ótica dos mapuche, a palavra é sagrada e, conseqüentemente, para esse povo, é através do discurso e do respeito à palavra que os grupos humanos se conhecem e convivem.

Nessa ótica, é fácil entender que os projetos e/ou programas chamados de ‘desenvolvimento’ que chegam nas comunidades mapuche, para eles próprios, não façam sentido, não signifiquem “progresso”, “bem-estar”, “melhoria”, como entendido pelas entidades “doadoras”. Como pudemos ver nas análises, quando se fala de programas e projetos de “desenvolvimento”, para o mapuche, neles está fortemente marcada a presença do Estado, do governo do Chile, versus a presença dos mapuche como povo, como nação e os sentidos que dominam o discurso dos mapuche quando se referem a esses programas e projetos são os de controle, manipulação, dominação, perante os quais é possível perceber uma atitude de resistência dos mapuche, especialmente no discurso irônico.

Em resumo, a análise dos discursos dos mapuche nos mostra a necessidade de sair da oposição para que que novos sentidos, contrapostos à ideologia que domina os mapuche e os *winka*, possam dar lugar a mudança. Evidenciam-se os sentidos estabilizados durante séculos, no espaço discursivo dos chilenos e dos mapuche, não dando lugar à novidade. Assim, para os que procuram a mudança fica a questão: Uma utopia ou uma possibilidade?

É interessante mostrar, ainda que seja uma experiência de “desenvolvimento” de outras populações indígenas, com o intuito de enriquecer esta discussão e ter mais um elemento para repensar as tentativas “desenvolvimentistas” do estados nacionais para os povos indígenas. Assim, citaremos uma experiência vivenciada numa reserva indígena no Brasil, na Área Indígena (AI) de Ibirama-SC, localizada no alto vale do Itajaí, onde em 1992 moravam por volta de 1.600 pessoas, pertencentes a três grupos indígenas: Xokleng, Kaingang

e Guarani. Experiência relatada pelo antropólogo Silvio Coelho dos Santos, segundo o qual, ela teria sido estimulada pelas instituições do Estado e da União (PI⁷⁸, SPI⁷⁹, FUNAI⁸⁰, DNOS⁸¹, SDR⁸²) e pela população regional, durante a existência dessa AI.

Em síntese, o autor nos mostra o processo de destruição dos recursos florestais da área; o estímulo à exploração desses recursos pela população indígena, advinda da população regional e das elites que controlavam o poder nessa região, centradas numa visão monoétnica e autoritária do Estado; a divisão interna dos indígenas e a dependência das lideranças da sociedade regional e da burocracia estatal; e, o aceleração da depauperização física e cultural dos indígenas no decorrer desse processo. Ele salienta a importância que teve a construção de uma barragem na AI e a oportunidade que ela deu aos indígenas “de visualizarem a presença do Estado-Nação, como ente hegemônico autoritário e centrado no privilégio das camadas dominantes” (Coelho 1994: 91). Nesse contexto, diz o autor, “os indígenas e suas reivindicações, bem como seus eventuais aliados, sempre foram vistos como desinformados, desnecessários, inoportunos, etc.” (ibidem).

Com relação às disposições legais, o autor refere-se à Constituição Federal (CF) promulgada em 1988, à Constituição Estadual (SC) elaborada em 1989, relacionadas aos povos indígenas e seus direitos sobre os recursos naturais nas áreas que tradicionalmente ocupam e a várias outras leis referidas a questões sociais e ambientais, envolvendo a criação e o funcionamento de instituições como CONAMA⁸³, FATMA⁸⁴ e IBAMA⁸⁵, ligadas a problemas sérios na AI que, não obstante, ainda sob o apoio que teoricamente essas leis e órgãos poderiam dar não só persistiram, mas no decorrer do tempo se agravaram (Coelho 1994).

Desse modo, disputas entre as lideranças internas se acirraram, tornando-se inviáveis discussões e encaminhamentos relativos à situação da AI Ibirama como um todo, particularmente referentes ao futuro da população frente aos limites dos recursos naturais

⁷⁸ Posto Indígena.

⁷⁹ Serviço de Proteção aos Índios.

⁸⁰ Fundação Nacional do Índio.

⁸¹ Departamento Nacional de Obras e Saneamento.

⁸² Secretaria de Desenvolvimento Regional.

⁸³ Conselho Nacional de Meio Ambiente.

⁸⁴ Fundação de Amparo à Tecnologia e ao Meio Ambiente.

⁸⁵ Instituto Brasileiro de Meio Ambiente.

existentes na reserva. A respeito das relações de convívio entre os grupos indígenas, o autor relata, especialmente, as relações entre os Xokleng e os Kaingang. Ele destaca o fato de que, por influência de Hoerhan, um funcionário do Serviço de Proteção ao Índio, na primeira metade do século XX foi instituída a liderança Kaingang sobre os Xokleng, chegando os últimos a uma dupla subordinação: aos brancos e aos Kaingang (Coelho 1994).

Por outro lado, com a implantação da barragem Norte, objetivando a contenção das cheias no baixo vale do Itajaí, houve agravamento das condições de vida no interior da AI, diz o autor, e como consequência, as ações de rapinagem no patrimônio florestal da AI aconteceram sem a intermediação oficial instalada no posto indígena. Assim, acresce o autor, os primeiros a decidir por associações com madeireiros regionais, objetivando a comercialização das madeiras nobres foram os líderes formais Kaingang e seus descendentes, o que acentuou o faccionalismo e a diferenciação dos indígenas quanto ao acesso aos bens de consumo. Ou seja, no processo de construção da barragem, as lideranças indígenas cooptadas, aceitaram o jogo de submissão em troca de vantagens pessoais e não mais coletivas. Assim sendo, na visão do autor, a situação dos indígenas no momento da escrita do artigo (1992), era trágica. A maior parte da população vivia em situação de miséria e a presença da FUNAI, órgão do governo orientado ao apoio das populações indígenas, era praticamente simbólica, se se considera sua desestruturação dos últimos anos. Nesse contexto, o autor percebe a submissão de lideranças indígenas ao Estado e aos interesses da sociedade regional, que, segundo sua avaliação, seriam atitudes produto de estratégias bem sucedidas, utilizadas para garantir de maneira mais fácil, o controle dos grupos indígenas como um todo. Como resultado desse processo, mostra o autor, a população indígena encontra-se numa situação de penúria. Essa população recebeu escassas indenizações ao ser removida, para a desocupação do território, que seria afetado pela construção da barragem. Desse modo, hoje, esses indígenas continuam a explorar os recursos florestais remanescentes, como única forma de sobreviver, deteriorando ainda mais seu entorno e com isso arriscando também sua própria sobrevivência (idem).

É impressionante perceber a similaridade desse processo com outros acontecidos no Chile, como por exemplo, a construção da barragem em Ralco (na Cordilheira, próximo da comunidade indígena Cauñicu que, em princípio, foi uma comunidade também selecionada para formar parte desta tese), que tem tido efeitos também severos, tanto para as populações

indígenas mapuche-pewenche quanto para o ecossistema, cuja construção durante anos foi e ainda continua sendo discutida (Morales 1998).

Por todas as questões colocadas anteriormente, podemos assinalar que a discursividade mapuche nos trouxe novos elementos para pensarmos a mudança social desse povo. Assim, concordamos com o “Informe da Comissão Mundial de Cultura e Desenvolvimento: a nossa diversidade criativa” (1996) quando ela afirma que, a cultura de milhões de indígenas do mundo merece muito mais respeito, seu direito à terra mais proteção, sua educação modelos mais apropriados e seu acesso aos instrumentos de “desenvolvimento” um apoio mais decidido.

Para concretizar esses propósitos ou viabilizar esses sonhos é necessário desenvolver novas lógicas, quando pensamos nas tentativas de mudança social dos povos. Como assinala a Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo (1996), para que as comunidades do mundo melhorem as suas opções nos processos sociais e humano, é necessário primeiro empoderar-se para definir seus futuros em termos do que têm sido, do que são na atualidade e do que desejam atingir como coletivo. Toda comunidade tem as suas raízes, suas ancoragens físicas e espirituais que remontam simbolicamente às suas origens e que é preciso respeitar. É crucial que os povos desenvolvam uma compreensão cabal de seus valores, crenças e outras pautas culturais. Essas pautas desempenham um papel insubstituível ao definir a identificação individual e grupal e oferecem uma ‘linguagem’ compartilhada, que permite que os membros de uma sociedade desenvolvam espaços de interlocução para debater as questões existenciais que escapam à cotidianidade.

Em termos dos chamados ‘processos de desenvolvimento indígena’ ou ‘etnodesenvolvimento’, entendemos que se está falando de processos de mudança social. A mensagem está aí, respeitemos a diversidade dos povos, reconhecendo a essência *una*. Todos somos seres humanos buscando, das formas mais dissímeis, fazer a nossa caminhada durante a permanência neste mundo material.

Sabemos que fizemos aflorar um tema de extrema complexidade, permeado pelas questões do direito jurídico e do poder, que estão sempre marcando as relações entre os povos indígenas e os *winka*, assuntos que, pelas condições de produção desta tese não pudemos aprofundar. Não obstante, demos visibilidade a questões significativas que colaboram para melhor compreender o assunto mapuche e as possibilidades de mudança

social desse povo. Fica claro que esses indígenas querem ser sujeitos nas suas tentativas de mudança social. Os mapuche mantêm a sua memória histórica, aprenderam dos seus *kuifakeche* ou antigos, dos seus *kimche* ou sábios, também têm aprendido e continuam a aprender dos *winka* e das suas instituições. É o momento para que os discursos dos mapuche sejam escutados na relação com os discursos dos *winka*. Os mapuche querem ter o direito de falar, querem ser escutados e precisam também se ouvir na relação com o mundo chileno. É necessário haver espaço para a história dos mapuche, as leis que os atingem e os programas e projetos exógenos que continuam a receber nas suas comunidades. A interlocução é fundamental. Nesta tese abordamos um assunto sério, complicado, percebemos como a interlocução entre os mapuche e os *winka* se bloqueia na interincompreensão. Assim sendo, abrir espaço para trabalhar essa interincompreensão é o que esperamos esta tese possa fazer. Estamos na hora de escutar as outras vozes...

Sim, sim, lembro (...) conheci os avós (...) eles nos conversavam a nós, éramos criancinhas mas escutávamos sua conversa, era muito lastimoso, claro que criança...nós os escutávamos nada mais. Mas (...) quando fizemos mais ou menos 20 anos pra cima, como que percebemos, percebemos, de ver o que eles sofreram. Trabalhavam nas fazendas de por aqui, eles trabalhavam em Tranaquepe, fundo Tranaquepe dos Esperguer (...) às cinco, quatro da manhã, já eles iam para o trabalho, a trabalhar, saíam da sua casa com estrelas, nós éramos criancinhas (...) nós gostávamos de dormir, de dormir, porque o menino é assim, puh! era incômodo quando eles iam começar a levantar-se, a fazer fogo (...) e se iam pra trabalhar. Lá tinham que estar no mínimo às seis da manhã, às seis da manhã. Daí com estrelas já os repartiam pra seu trabalho. E isso eles nos conversavam a nós e por isso nós sabíamos e também alcançamos a conhecer um pouquinho disso...e às vezes aí eles acumulavam doenças, enfermavam-se, puh! pelo gelo. A alguns os mandavam a trabalhar ao canal, a canalizar puh! dentro da água. E como canalizavam? com sandálias de borracha, pra não pisar espinhas ou algo assim. Mas, dizem que não agüentavam [o frio] por aí, faziam fogo, saíam. Mas, cuidado que os flagrassem, o mordomo (como lhe diziam antes, a pessoa que dirigia o trabalho). Se o flagrava aí ou descansando. Fora! Já! Senhor! E senão o castigavam pisando-o de cavalo. Isso nos contavam os avós a nós (...)

(...) aí choravam puh! o que sofreros diziam, somos discriminados diziam os velinhos. Quando será o dia, diziam, que deixemos de sofrer?

VI. BIBLIOGRAFIA

- ABREU JR, Laerthe. Conhecimento transdisciplinar: o cenário epistemológico da complexidade. Piracicaba: Unimep, 1996.
- AFONSO, Almerindo Janela. Sociologia da educação não escolar: reatualizar um objecto ou construir uma nova problemática?. In: ESTEVES, A. J. A sociologia na escola: professores, educação e desenvolvimento. Porto: Ed. Afrontamento, 1992. p. 81-96.
- ALCAMÁN, Severiano, ARAYA, Jorge. Manifestaciones culturales y religiosas del pueblo Mapuche. Temuco: Fundación Instituto Indígena. 1993.
- ALONQUEO, Martín. Mapuche ayer y hoy. Padre de las Casas, Chile: Imprenta y Editorial San Francisco, 1985.
- ANADÓN, José. Vida y escritos de un criollo chileno del siglo XVII: Pineda y Bascuñan defensor del araucano. Santiago: Editorial Universitaria. 1977.
- BATALLA, Guillermo Bonfil. El pensamiento político de los indios en América Latina. In: Anuário Antropológico/79. Rio de Janeiro-RJ: Tempo Brasileiro, 1979.
- _____. La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. In: Anuário Antropológico 86. Rio de Janeiro-RJ: Tempo Brasileiro, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988. p. 13-53.
- _____. México profundo: una civilización negada. México: SEP, 1987.
- _____. El concepto de indio en América. In: Kolectivo Lientur. http://www.nodo50.org/kolectivolientur/concepto_indio.htm.
- BEBBER RÍOS, Rodrigo Andrés. Estado -Nación y conflicto mapuche”: aproximación al discurso de los partidos políticos chilenos. <http://www.soc.uu.se/mapuche/mapuint/vanbebbber021000.pdf>.
- BELLO, Alvaro. Etnodesarrollo y políticas públicas. In: BELLO, Alvaro et al. Pueblos

- Indígenas, educación y desarrollo. Santiago do Chile: CEDEM, IEL, UFRO, p. 5-56, 1997.
- BENGOA, José. Historia del pueblo Mapuche: siglo XIX y XX. Santiago de Chile: Ediciones del Sur, 1987.
- _____. Historia de un conflicto: el estado y los mapuches en el siglo XX. Santiago de Chile: Planeta, 1999.
- _____. História de los antiguos mapuches del sur: desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín. Santiago de Chile: Catalonia, 2003.
- _____, VALENZUELA, Eduardo. Economía Mapuche: pobreza y subsistencia en la sociedad mapuche contemporánea. Santiago do Chile: PAS, 1984.
- BROWN, Dee. Enterrem meu coração na curva do rio. São Paulo-SP: Melhoramentos, 1972.
- BUARQUE, Cristovam. A desordem do progresso: o fim da era dos economistas e a construção do futuro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991a.
- _____. O colapso da modernidade brasileira e uma proposta alternativa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991b.
- CALBUCURA, Jorge. Consecuencias de la expropiación del hábitat y ecosistema de los pueblos originários: el caso mapuche. In: BACAL, Azril, MATA, Bernardino, GALLI, Rosemary (Coord.). Democracia es...camino a la justicia y a la dignidad (la democratización en las areas rurales). México: Editora de la Universidad Autónoma de Chapingo, 2002, p. 203-216.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís. R. A vocação crítica da Antropologia. In: Anuário Antropológico 93. Rio de Janeiro:Tempo Brasileiro, 1993. p. 67-81.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terêna. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora 1976.
- _____. Identidade e estrutura social. In: Anuário Antropológico 78. Rio de Janeiro-RJ: Tempo Brasileiro, 1978. p. 243-263.
- _____. Sobre o pensamento antropológico. Rio de Janeiro-RJ: Tempo Brasileiro; Brasilia: CNPq, 1988.
- _____. Notas sobre uma estilística da antropologia. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto Cardoso, GUILHERMO, Raul Ruben (Org.). Estilos de Antropologia. Campinas-SP:

- Editora da Unicamp, 1995.
- _____. O índio e o mundo dos brancos. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 1996.
- _____. O trabalho do antropólogo. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- CARRASCO, Hugo. Reviviendo historias antiguas: nütramyengeal tatikuifike dungu. Temuco, Chile: Editorial Pillan, 1996.
- CARVALHO, Edgard de Assis. As relações entre a educação e os diferentes contextos culturais. Didática. São Paulo: UNESP, v. 25. 1989, p. 19-26.
- CARVALHO, Adalberto Dias de. A educação como projecto antropológico. Porto-Portugal: Ed. Afrontamento, 1992.
- CASSIRER, Ernst. Antropologia filosófica. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- CASTRO, Bernardo. Desarrollo Regional y Local Endógeno desde la participación ciudadana. Concepción: Ediciones Universidad de Concepción. 2000.
- CASTRO DE OLIVEIRA, Paulo Murilo. Sistemas complexos. Ciência Hoje, Rio de Janeiro, v.16, n. 92, p. 15-22, julio 1993.
- CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação). Povos Indígenas no Brasil, 1987/88/89/90. Série Aconteceu Especial, 18. São Paulo: CEDI, 1991.
- CENTRO DE ESTUDIOS DE LA REALIDAD CONTEMPORÁNEA. Que futuro ofrecen al pueblo mapuche las actuales propuestas de desarrollo? Santiago de Chile: LOM Ediciones. 1996.
- CENTRO ITATA (Centro Interdisciplinario de Estudios de Desarrollo Regional). El desarrollo regional desde el mundo social. Concepción-Chile: Anibal Pinto, 1992.
- CEPAL. El desarrollo sustentable: transformación productiva, equidad y medio ambiente. Santiago de Chile: CEPAL, 1991.
- CERDA, Patricio. Equivalencias y antagonismos en la cosmovisión mapuche y castellana. Nütram. Santiago de Chile: Ediciones Rehue, a. VI, n. 2, p. 11-35, 1990.
- CERTEAU, Michel de. A cultura no Plural. Campinas: Papyrus, 1985.
- CHIHUAILAF, Elicura. Recado confidencial a los chilenos. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 1999.
- CHIODI, Francesco. La educación intercultural bilingüe en Chile y la reforma educativa: un diálogo que fortalecer. In: CONADI. Actas del Seminario: Educación Intercultural

- Bilingüe en la Región Metropolitana. CONADI/ Universidad Academia de humanismo Cristiano. LOM Ediciones. Santiago. 1998.
- ___; Loncon, Elisa. Política del Lenguaje en defensa de la lengua mapuche, p. 77-100. In: Actas del Primer Seminario Latinoamericano de Educación Bilingüe. Universidad Católica de Temuco. Temuco-Chile. 1997.
- ___, BAHAMONDES, Miguel. Una escuela, diferentes culturas. CONADI. Santiago de Chile: LOM Ediciones Ltda. 2002.
- CITARELLA, Luca *et alli*. Medicina y cultura en la Araucanía. Santiago de Chile: Sudamericana, 2000.
- CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- COELHO, Silvio. Lideranças indígenas, indigenismo oficial e destruição florestal: o caso de Ibirama. In: Anuário Antropológico/92. p. 89-104. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.
- COMISIÓN MUNDIAL DE CULTURA Y DESARROLLO. Informe de la Comisión: nuestra diversidad creativa. Versión Resumida. París: Ediciones Unesco. 1996.
- CONADI (Corporação Nacional de Desenvolvimento Indígena). Prólogo. Actas del Seminario: Educación Intercultural Bilingüe en la Región Metropolitana. CONADI/ Universidad Academia de humanismo Cristiano. LOM Ediciones. Santiago. 1998.
- COÑA, Pascual. Memorias de un cacique mapuche. Texto dictado al padre Ernesto Wilhelm de Moesbach. Santiago do Chile: Pehuén editores. 1984.
- CURIVIL, Ramón. Religión mapuce y cristianismo. In: Modernización o sabiduría en tierra mapuche?. Santiago do Chile: San Pablo, 1995. p. 31-50.
- DIARIO Austral de la Araucanía. 090601 ; Batalla campal !. <http://www.soc.uu.se/mapuche/news/austral010609.html>.
- ___ . 090901. Mapuches perdieron su tierra y su libertad. <http://www.australtemuco.cl/site/edic/2001090906401/pags/20010909080657.html>.
- ___ . 291003. Darían reconocimiento constitucional a pueblos indígenas. <http://www.australtemuco.cl>.
- DIARIO El Gong. 121102. Coordinadora Arauco Malleco: irracionalidad y brutalidad del Estado para defender a los empresarios. <http://www.diarioelgong.cl>.

- _____. 170103. Zona Mapuche. Apoya manifestaciones por detenidos mapuches. Coordinadora Arauco-Malleco Alza la Voz Desde Algún punto de la Araucanía. http://www.diarioelgong.cl./news/one_news.asp?IDNews=8771.
- DIARIO El Mostrador. 100601. Vi hombres de civil apuntando con las armas a la gente. <http://www.soc.uu.se/mapuche/news02/most010610b.html>.
- DIARIO El Mostrador. 311201. Ramiro Pizarro intendente de la IX Región: existe una sociedad mapuche madura que no ha tenido espacio. <http://www.elmostrador.cl>.
- DIARIO El Sur. Polémica por denuncias de irregularidades en Conadi. Concepción. 03/06/2001, p. 22.
- DIARIO El Sur en Internet. 240103. Millabur propone reeditar la historia: valora documento de la Iglesia. Viernes 24 de Enero de 2003. <http://www.soc.uu.se/mapuche/news/sur030124.html>.
- DIARIO La Tercera. Escándalo en la Conadi. Santiago de Chile. 11/06/2001, p.6.
- DILLEHAY, Tom. Araucanía: presente y pasado. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1990.
- DURÁN, Teresa. Que entendemos por interculturalidad: una respuesta desde la antropología sociocultural, p.25-41. In: Actas del Primer Seminario Latinoamericano de Educación Bilingüe. Universidad Católica de Temuco. Temuco-Chile. 1997.
- DURSTON, John & MUÑOZ, Bernardo. El desarrollo de cara al siglo XXI. Documento da Comissão Econômica para América Latina e Caribe - CEPAL. Não publicado. 1995.
- ELIADE, Mircea. Mito e realidade. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- FARON, Louis. Antüñamko: moral e ritual mapuche. Santiago de Chile: Nuevo mundo, 1997.
- FERNÁNDEZ, Oriana. Reformas propuestas por la Comisión de Verdad y Nuevo Trato: el anecdotario del informe Rettig de los pueblos indígenas. <http://www.soc.uu.se/mapuche>.
- FOERSTER, Rolf. Introducción a la religiosidad mapuche. Santiago de Chile: Universitaria, 1995.
- _____, VERGARA, Jorge Iván. Los mapuches y su lucha por el reconocimiento en la sociedad chilena. <http://www.fourtunecity.es/felices/lahabana/260/foerster.htm>.
- FREIRE, Paulo. Extensão ou comunicação?. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- _____. Pedagogia do oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

- FURTADO, Celso. *Cultura e desenvolvimento em época de crise*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- _____. *O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- _____. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro-RJ: Editora UFRJ, 2002.
- GOBIERNO DE CHILE. *Ley Indígena nº 19.253*. Santiago de Chile, 1993.
- _____. *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. El pueblo mapuche*. http://www.bobierno.cl/documento/mapuche_historia_presente.pdf.
- GOHN, Maria da Gloria. *Educação não formal e cultura política: impactos sobre o associativismo do terceiro setor*. São Paulo: Cortez, 1999.
- GRAZIANO NETO, Francisco. *Questão agrária e ecologia, crítica da moderna agricultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Campinas: Papirus, 1995.
- GUEVARA, Tomás. *Psicología del pueblo Araucano*. Santiago de Chile: Cervantes, 1908.
- _____. *Las últimas familias y costumbres araucanas*. Santiago de Chile: Barcelona, 1913.
- GUIMARÃES, Eduardo. *Enunciação e história*. In: GUIMARÃES, Eduardo (Org.). *História e sentido na linguagem*. Campinas: Pontes, 1989. p. 71-79.
- _____. *Os limites do sentido: um estudo histórico e enunciativo da linguagem*. Campinas: Pontes, 1995.
- GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. *Antropologia e educação: origens de um diálogo*. Cadernos CEDES 43. *Antropologia e educação: interfaces do ensino e da pesquisa*, a. XIII, n. 43, p. 8-25, dezembro de 1997.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- HENRY, Paul. *A História não existe?*. In: ORLANDI, Eni Puccinelli. *Gestos de Leitura*. Campinas: Editora da Unicamp, 1997. p. 29-53.
- HERNANDEZ, Isabel. *Autonomía o ciudadanía incompleta: el Pueblo Mapuche en Chile y Argentina*. Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2003.
- IANNI, Octavio. *A sociedade global*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.
- INE (Instituto Nacional de Estadísticas). *Censo de población y vivienda*. Chile 1992.

- Resultados generales. Santiago de Chile: INE, 1992.
- _____. Censo de población y vivienda. Chile 2002. Síntesis de resultados. Etnia. www.ine.cl/cd2002/etnia.pdf.
- ISA (Instituto Socioambiental). Povos indígenas no Brasil 1991/95. São Paulo: ISA, 1996.
- ITURRALDE, D., KROTZ, E. (Orgs.). Desarrollo Indígena: pobreza, democracia y sustentabilidad. La Paz: Ed. Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe, 1996.
- JANTSCH, Ari Paulo, BIANCHETTI, Lucídio (Orgs.). Interdisciplinaridade: para além da filosofia do sujeito. Petrópolis: Vozes, 1995.
- JARA, Alvaro. Guerra y sociedad en Chile y otros temas afines. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1987.
- KOESSLER-ILG, Bertha. Cuentos mapuches de la cordillera. Santiago de Chile: Nuevo mundo, 1997.
- KOLECTIVO LIENTUR. Centro de Información Mapuche. Website: http://www.nodo50.org/kolektivolientur/autonomia_fear.htm.
- KUHN, Thomas. A estrutura das revoluções científicas. São Paulo: Perspectiva, 1994.
- LAGAZZI, Suzi. O desafio de dizer não. Campinas: Pontes, 1988.
- _____. "A discussão do sujeito no movimento do discurso". Tese de doutorado em Linguística. Universidade Estadual de Campinas / UNICAMP-SP. 1998.
- LANG, Alice Beatriz da Silva Gordo *et al.* História oral e pesquisa sociológica: a experiência do CERU. São Paulo; Humanitas, 1998.
- LAPLANTINE, François. Aprender Antropologia. São Paulo: Brasiliense. 1995.
- LATASHEN, Adriana (Comp.). MARICI WEU!. Diez veces estamos vivos...Diez veces venceremos! Concepción del Uruguay, Argentina: Ediciones Búsqueda de AYLLU, 1994.
- LEIVA, Arturo. El primer avance a la Araucanía: Angol 1862. Temuco, Chile: Ediciones de la Universidad de la Frontera, 1984.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. O pensamento Selvagem. Campinas: Papirus, 1989.
- LEWIN, Roger. Complexidade: a vida no limite do caos. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

- LIPSCHÜTS, Alejandro. Marx y Lenin en la América Latina y los problemas indigenistas. La Habana, Cuba: Casa de las Américas, 1974.
- LONCON, Elisa, MARTINEZ, Christian (1999). Diagnóstico sociocultural lingüístico de dos escuelas de comunidades mapuche de la provincia de Arauco: año 1998-1999. Temuco - Chile: Imprenta Kolping.
- LOVISOLO, Hugo Rodolfo. Antropologia e Educação na sociedade complexa. Revista Brasileira de Est. Pedag. Brasília, 65 (149), jan./abr. 1984, p. 56-69.
- LOZANO, Jorge Eduardo Aceves. Prática e estilos de pesquisa na história oral contemporânea. In: FERREIRA, M. & AMADO, J. (Orgs.). Usos e abuso da História Oral. Rio de Janeiro: FGV, 1998.
- LUTZENBERGER, José. Ecologia: do jardim ao poder. Porto Alegre: L&PM, 1985.
- McLUHAN. T.C (Comp.). Pés nús sobre a terra sagrada. Porto Alegre-RS: L&PM, 1986.
- MARILEO, Armando *et al.* Autoridades tradicionales y sabiduría mapuche. In: Modernización o sabiduria en tierra mapuche?. Santiago do Chile: San Pablo, 1995. p. 11-30.
- MATTA, Roberto da. Relativizando: uma introdução à Antropologia Social. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- MARIMAN, José. Movimiento mapuche y propuestas de autonomia en la década post dictadura. <http://www.soc.uu.se/mapuche/mapuint/jmar4a.htm>.
- _____. El nacionalismo asimilacionista chileno y su percepción de la nación mapuche y sus luchas. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/jmar7.html>.
- _____. El conflicto nacionalitario mapuche y sus perspectivas de desarrollo en Chile: el caso mapuche. <http://www.fourtunecity.es/felices/lahabana/260/documento1.htm>.
- MARIMAN, Pablo. Demanda por educación en el movimiento mapuche en Chile 1910-1995. In: BELLO, Alvaro et al. Pueblos indígenas, educación y desarrollo. Santiago de Chile: CEDEM, IEI, UFRO, p. 129-201, 1997.
- _____. Elementos de historia mapuche. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/mariman.html>.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. Manual de História Oral. São Paulo: Edições Loyola. 1998.
- MELIÀ, Bartolomeu. Educação indígena na escola. Cadernos CEDES 49. Educação indígena e interculturalidade. Campinas: A.P. Unicamp, a. XIX, dezembro de 1999, p. 11-17.

- MOESBACH, Pe. Ernesto Wilhelm de. *Voz de Arauco*. Padre Las Casas: San Francisco, 1976.
- MONTECINO, Sonia. *Sueño con menguante: biografía de una machi*. Santiago de Chile: Editorial Sudamericana, 1999.
- MONTERO, Violeta. *Aproximaciones sociológicas a la educación intercultural bilingüe mapuche en Chile*. Tesis para optar al título de socióloga. Concepción. Universidad de Concepción. 2000.
- MORALES, Roberto (Comp.). *Ralco: modernidad y etnocidio en territorio mapuche*. Temuco, Chile: Editorial Pillan, 1998.
- MOREIRA, Ildeu de Castro. *Os primórdios do caos determinístico*. *Ciência Hoje*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 80, p. 10-16, mar./abr., 1992.
- MOREL, Alicia. *Cuentos Araucanos: la gente de la tierra*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 2003.
- MORIN, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- _____. *Ciência com consciência*. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 1996.
- _____, KERN, Anne Brigitte. *Terra Pátria*. Porto Alegre: Editora Sulina, 1995.
- MOYA, Ruth. *Conceptos políticos y estratégicos para la educación bilingüe en América Latina*, p. 43-68. In: *Actas del Primer Seminario Latinoamericano de Educación Bilingüe*. Universidad Católica de Temuco. Temuco-Chile. 1997.
- MUÑOZ, Bernardo. *El etnodesarrollo y los pueblos indígenas, sus proyectos sociales y su identidad étnica*. Corporación de Promoción Universitaria. Documento de Trabajo nº 05/1996.
- _____. *Derechos de propiedad y pueblos indígenas en Chile*. In: CEPAL. *Serie Desarrollo Productivo*. Santiago de Chile: Naciones Unidas. 1999.
- NAMEM, A. M. *Botocudo: uma história de contato*. Florianópolis: Editora da UFSC; Blumenau: Editora da FURB, 1994.
- NEELY, Carlos. *Puntos de vista: autonomía mapuche*. In: *DIARIO El Sur en Internet*. 120799. <http://www.elsur.cl/12julio99/elsur/opinion/ind4.asp?ArticleID=4>.

- NOGGLER, Pe. Albert. Cuatrocientos años de misión entre los araucanos. Padre Las Casas: San Francisco, 1982.
- OIT (Organización Internacional del Trabajo). Convenio 169, 1989. <http://www.mapuexpress.net/oit/oit.htm>.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. Destruição e construção do sentido: um estudo da ironia. Trabalho apresentado em um colóquio do Departamento de Linguística do IEL. Unicamp. Campinas, 1983.
- _____. A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso. Campinas: Pontes, 1987.
- _____. Terra à vista: discurso do confronto, velho e novo mundo. São Paulo. Cortez, Campinas: Editora UNICAMP, 1990.
- _____. (Org.), SOUZA, Tânia Clemente de, SOARES, Marília Facó. Discurso Indígena: a materialidade da língua e o movimento da identidade. Campinas: Editora da UNICAMP. 1991.
- _____. As formas do silêncio: no movimento dos sentidos. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.
- _____. Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico. Petrópolis: Vozes, 1996.
- _____. Análise de Discurso: princípios e procedimentos. Campinas: Ponte, 1999a.
- _____. Maio de 1968: os silêncios da memória. In: ACHARD, Pierre *et al.* Papel da memória. Campinas: Pontes, 1999b.
- _____. Do sujeito na história e no simbólico. . In: Escritos Nº 4. Campinas-SP: LABEURB - NUDECRI - UNICAMP, 1999. p. 17-26.
- _____, GUIMARÃES, Eduardo. Unidade e dispersão: uma questão do texto e do sujeito. In: Orlandi et alli. Sujeito e Texto: Série cadernos PUC. São Paulo: EDUC, 1988.
- PAINEMAL, Necul, SOTO, Elba. Uma experiência de educação intercultural com os mapuche do Chile: resgatando a diversidade ou orientando a globalização?. Artigo in, CD Anais do VI Congresso da Associação Latino-americana de Sociologia Rural: sustentabilidade e democratização das sociedades rurais da América Latina. Porto Alegre-RS, novembro de 2002, artigo publicado em CD nos anais desse congresso.
- PARKER, Cristián. Modernización y cultura indígena mapuche. In: Modernización o sabiduría en tierra mapuche?. Santiago do Chile: San Pablo, 1995. p. 99-136.

- PAYER, Maria Onice. "Memória da língua: imigração e nacionalidade". – Tese de doutorado em Lingüística. Unicamp, IEL, 1999.
- PAVIANI, Jayme; BOTOMÉ, Silvio Paulo. Interdisciplinaridade: disfunções conceituais e enganos acadêmicos. Caxias do Sul: EDUCS, 1993.
- PÊCHEUX, Michel. O discurso: estrutura ou acontecimento. Campinas: Pontes, 1990.
- _____. Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.
- _____. Papel da memória. In: ACHARD, Pierre *et al.* Papel da memória. Campinas: Pontes, 1999.
- _____. Sobre os contextos epistemológicos da análise de discurso. In: Escritos Nº 4. Campinas-SP: LABEURB - NUDECRI - UNICAMP, 1999. p. 7-16.
- PEIRANO, Marisa. Os antropólogos e as suas linhagens. RBCS, a. VI, n. 16, jul. 1991, p. 43-50.
- PEREZ DE CUÉLLAR, Javier. Del prólogo del presidente. In: Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo. Informe de la Comisión: nuestra diversidad creativa. Versión Resumida. París: Ediciones Unesco. 1996.
- PINEDA Y BASCUÑAN, Francisco Nuñez de. Cautiverio Feliz. Santiago: Editorial Universitaria. 1992.
- _____. Cautiverio Feliz: edición crítica de Mario Ferrecio Podestá y Raissa Kordic Riquelme. Tomo I. Santiago de Chile: RIL Editores, 2001.
- _____. Cautiverio Feliz: edición crítica de Mario Ferrecio Podestá y Raissa Kordic Riquelme. Tomo II. Santiago de Chile: RIL Editores, 2001.
- PINTO, Jorge. De la inclusión a la exclusión: la formación del estado, la nación y el pueblo mapuche. Santiago de Chile: Editora de la Universidad de Santiago de Chile, 2000.
- PRIGOGINE, Ilya. O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza. São Paulo: Ed. Universidade Estadual Paulista, 1996.
- _____, STENGERS, Isabelle. A nova aliança. Brasília: UnB, 1991.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Variações sobre a técnica do gravador no registro da informação viva. São Paulo: T. A. Queiroz, 1991.
- REUQUE, Isolde. Organizaciones campesinas mapuche: estrategias carencias y propuestas

- de acción. In: ROCHA, Maria Raquel Lara (Compiladora). *Desarrollo Rural en la Araucanía: estrategias, carencias y propuestas de acción*. Ediciones UFRO. Temuco, 1993.
- ROCHA, Maria Raquel Lara (Compiladora). *Desarrollo rural en la Araucanía: estrategias, carencias y propuestas de acción*. Ediciones UFRO. Temuco, 1993.
- RUELLE, David. *Acaso e caos*. São Paulo: Ed. Universidade Estadual Paulista, 1993.
- SAAVEDRA, Alejandro. *Los Mapuche en la sociedad actual*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2002.
- SACHS, Ignacy. *Espaços, tempos e estratégias de desenvolvimento*. São Paulo: Vértice, 1986a.
- _____. *Ecodesenvolvimento: crescer sem destruir*. São Paulo: Vértice, 1986b.
- _____. *Estratégias de transição para o século XXI: desenvolvimento e meio ambiente*. São Paulo: Studio Nobel: Fundação de Desenvolvimento Administrativo, 1993.
- SALAS, Ricardo. *Tres explicaciones del universo religioso mapuche: aspectos teóricos de la etnología religiosa de T. Guevara, R. Latcham y L. Faron*. Nüttram. Santiago de Chile: Ediciones Rehue, a. VI, n. 3, p. 36-46, 1990.
- _____. *Sabiduría mapuche, modernización e identidad cultural: pistas para una hermenéutica de la sabiduría y la cultura mapuches*. In: *Modernización o sabiduría en tierra mapuche?*. Santiago do Chile: San Pablo, 1995. p. 137-169.
- SALCEDO, Danilo. *Araucanía: Errores ancestrales?* <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/salc1.html>.
- SALHINS, Marshall. *Las sociedades tribales*. Barcelona.: Editorial Labor, 1984.
- _____. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- SILVA, Aracy Lopes da, GRUPIONI, Luis Donisete Benzi, *Introdução: Educação e diversidade*. In: SILVA, Aracy Lopes da, GRUPIONI, Luis Donisete Benzi (Orgs.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, p. 15-23, 1995.
- SIMSON, Olga Rodrigues de Moraes von. *Editorial: Cultura: o grande desafio contemporâneo para a pedagogia e a educação brasileiras*. In : *Revista de ciência e educação: Educação e sociedade*. n. 51, agosto de 1995, p. 217-218.

- _____. Memória e identidade sócio-cultural. In: X International Oral History Conference: proceedings. Rio de Janeiro: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, Fundação Getulio Vargas: FIOCRUZ, Casa de Oswaldo Cruz, 1998. p. 1303-1314.
- _____. BRANDINI PARK, Margareth, FERNANDES, Renata Sieiro (Orgs.). Educação não-formal: cenários da criação. Introdução Campinas: Editora da Unicamp/Centro de Memória, 2001, p. 10-20.
- SOTO, Elba. A questão da sustentabilidade no desenvolvimento rural: a superação do velho na construção de um paradigma de desenvolvimento integral. Santa Maria: UFSM, 1997. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Maria-RS, 1997.
- _____. Na lembrança, um sonho ou uma tentativa de desenvolvimento rural? In: SIMSON, Olga Rodrigues de Moraes von, BRANDINI PARK, Margareth, FERNANDES, Renata Sieiro (Orgs.). Educação não-formal: cenários da criação. Campinas: Editora da Unicamp/Centro de Memória, 2001, p. 249-261.
- _____. A Antropología e a Educação nos processos de desenvolvimento indígena rural. In: BACAL, Azril, MATA, Bernardino, GALLI, Rosemary (Coord.). Democracia es...camino a la justicia y a la dignidad (la democratización en las areas rurales). México: Editora de la Universidad Autónoma de Chapingo, 2002, p. 83-96.
- _____. A Educação Intercultural Bilingüe e os indígenas mapuche do Chile: uma questão de alteridade?. Comunicação apresentada no V Encontro de Pesquisa em Educação da Região Sudeste, Águas de Lindóia-SP, novembro de 2002.
- _____. Tentativas de mudança social ou desintegração das comunidades indígenas mapuche? Artigo in, CD Anais do VI Congresso da Associação Latino-americana de Sociologia Rural: sustentabilidade e democratização das sociedades rurais da América Latina. Porto Alegre-RS, novembro de 2002.
- _____. Procesos de cambio social y resistencia en comunidades Mapuche de la VIII Región de Chile. Comunicação apresentada no Encuentro Interdisciplinario Identidades en Chile, entre el pasado y el presente, entre lo local y lo global. Departamento de Antropología. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile - Ministerio de Educación. Santiago de Chile, janeiro de 2004.

- STAVENHAGEN, Rodolfo. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. *Anuário Antropológico* / 84, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 11-44, 1985.
- _____. Los retos del desarrollo indígena. In: ITURRALDE, Diego, KROTZ, Esteban (Compiladores). *Desarrollo Indígena: pobreza, democracia y sustentabilidad*. La Paz: Edición del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe, 1996, p. 43-47.
- _____. La diversidad cultural en el desarrollo de las Américas: los pueblos indígenas y los estados nacionales en Hispanoamérica. <http://www.mapuexpress.net/biblioteca/internacio-nal/Stavenhagen.htm>. 29 de outubro de 2002.
- STUHLIK, Milan. *Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea*. Santiago de Chile: De. Nueva Universidad, 1974.
- TOURAINÉ, Alain. *Palavra e sangue: política e sociedade na América Latina*. São Paulo: Trajetória Cultural, Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1989.
- _____. Uma visão crítica da modernidade. *Cadernos de Sociologia*, Porto Alegre, v. 5, nº 5, p. 32-41, 1993.
- VELHO, Gilberto, VIVEIROS DE CASTRO, E. B. O conceito de cultura e o estudo de sociedades complexas: uma perspectiva antropológica. *ARTEFATO: Jornal de cultura*. Rio de Janeiro: Ed. Conselho Estadual de Cultura. a. I, n. 1, jan. 1978, p. 4-9.
- VERGARA, Jorge Iván. Las tierras de la ira: los sucesos de Traiguén y los conflictos entre comunidades mapuches empresas forestales y el Estado. <http://www.fourtunecity.es/felices/lahabana/260/documento6.htm>.
- VILLALOBOS, Sergio. Araucania: errores ancestrales. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/villal.html>.
- WITHAKER, Dulce. Análise de entrevistas em pesquisas com histórias de vida. Texto para a participação no 26º Encontro CERU, na mesa redonda “História oral: relato e análise”. USP-São Paulo, 21 de maio de 1999.
- WRIGHT, Robin. Conquistados, mas não vencidos. In: *Anuário Antropológico/87*. Brasília: Editora Universidade de Brasília. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, p. 249-257.
- _____. “Uma conspiração contra os civilizados”: história, política e ideologias dos movimentos

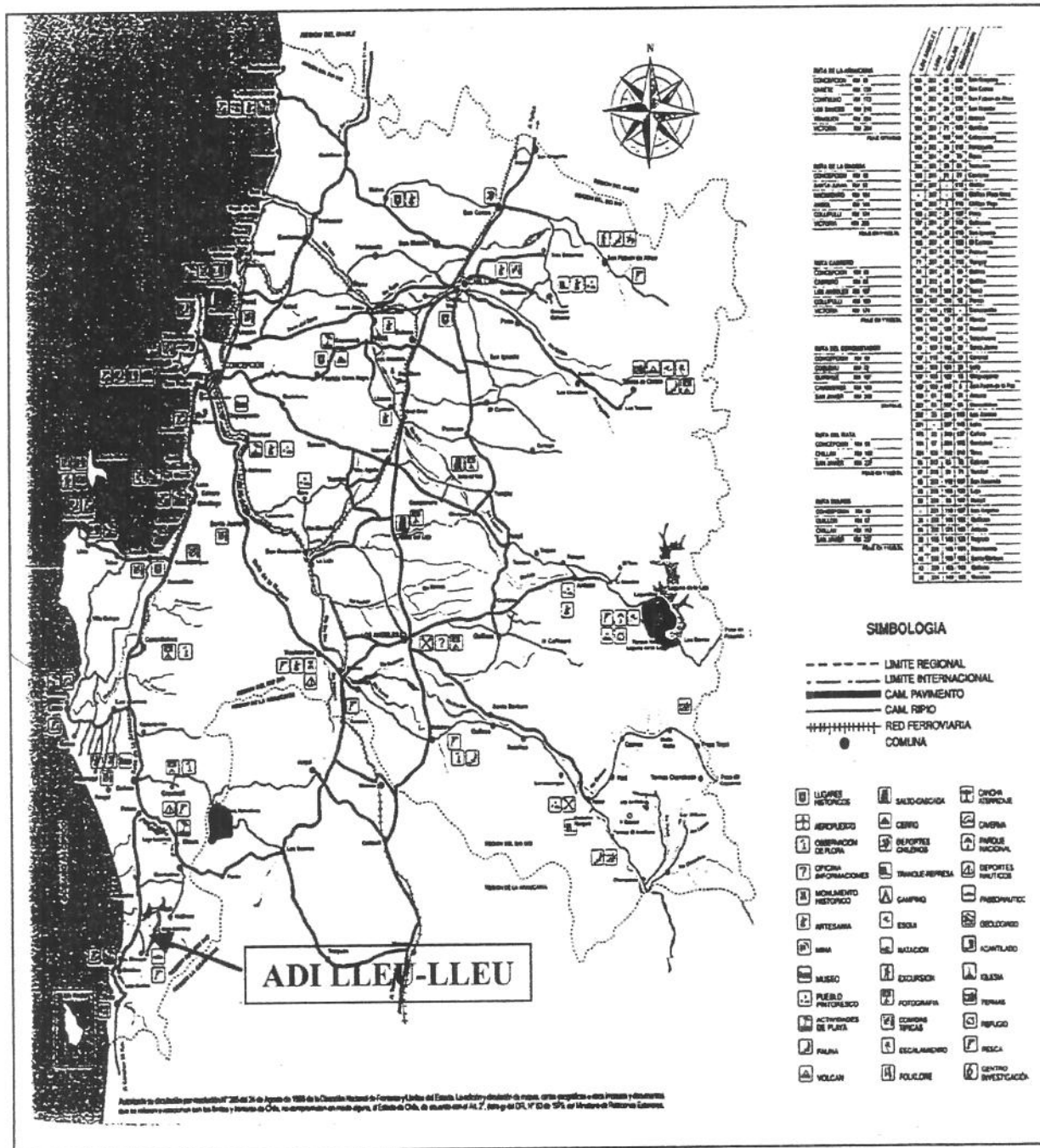
milenaristas dos Arawak e Tukano do Noroeste da Amazonia". In: Anuário Antropológico/89. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, p. 191-231.

___ O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão baniwa. In: WRIGHT, Robin (Org.). Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 1999, p. 155-216.

ANEXO

ANEXO 1

VIII Región do Chile



UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE