



## “Não somos chilenos, somos mapuches!”: as vozes do passado no presente da luta mapuche por seu território”\*

Fernanda Maria Vieira

J. Flávio Ferreira

*“Por legítimo derecho  
reclama el pueblo Mapuche  
pa’que el Gobierno lo escuche  
que ellos no están satisfecho (...)   
esta terra fue su cama  
(...) siendo legítimos dueños  
de esta angosta y larga faja  
hoy están en desventaja  
cien por ciento de sus predios  
tienen perturbado el sueño  
lejos de cantar victoria  
com su esperanza ilusoria  
piden al cielo esta abricia  
para que se haga justicia*

*a Chile dijo la historia.  
(...) su sentir es uno solo  
su tierra pa’tener paz  
marginados allí están  
quieren ser parte en la historia  
reconocer sus victorias  
es parte sorda en su lucha  
si el Gobierno les escucha  
van a conquistar la gloria.  
somos parte de su sangre  
de su raza y su valor”.*

*Domingo Pontigo – El Hermano  
Pehuenche*

“*Não somos chilenos, somos mapuches!*”. Essa é uma das frases repetida por Matías Catrileo, uma das lideranças mapuches presente em inúmeros vídeos que circularam nacionalmente no Chile nos últimos tempos. O pano-de-fundo: o conflito entre as reivindicações mapuches e os interesses políticos e econômicos que objetivavam desarticulá-los, seja pela política de criminalização exercida por meio do Estado, seja, no limite, pela sua eliminação política e cultural. As redes de televisão chilenas, em geral, acabaram por reduzir as imagens transmitidas a discursos binários e marcados pela força do estigma: os mapuches de um lado, sob o discurso da *periculosidade*, e a polícia do outro, sob a necessidade de melhor organizar-se para debelar os *entes perigosos*. Matías Catrileo foi “mais um” a cair pela força dos “Carabineros de Chile”, a polícia nacional, nos últimos anos. De toda a forma, trata-se de uma frase potente: a sua força torna-se reveladora da essência do conflito que se instaurou no Chile entre o Estado (muitas vezes representando os interesses de empresas transnacionais) e a Nação Mapuche.

Este é um conflito que não se inicia com a independência nacional, em 1818, mas que, no entanto, se agudiza a partir daí gestando não apenas a redução territorial do povo mapuche, como também um processo brutal de criminalização – o movimento que separou o Chile de Espanha acabou por permitir que a elite emergente deixasse o país à mercê do imperialismo inglês. Mas foi sensivelmente desde a década de 1990 que a tecnocracia estatal articulou o legado colonial da perspectiva sobre os mapuches, os interesses dos filhos das elites que se pronunciavam após a independência e a política econômica que resultou na entrega progressiva ao neoliberalismo.

Apesar das nuances nesta conflitual relação dos mapuches com o Estado desde tempos mais distantes, é justamente nessa década, em meados de 1990, que a distinção mais abrupta do movimento mapuche vem à tona em resposta à opressão estatal: cresce fortemente a reivindicação pelo reconhecimento das especificidades socioculturais mapuches face ao restante da comunidade chilena. Se por um lado o domínio do Estado buscava atingir a sua *totalidade*, é justamente da tensão deste processo que o movimento mapuche emerge com discursos bem mais elaborados, utilizando-se da sua “identidade”.

A ligação entre “identidade” e “terra” é visceral na cosmovisão mapuche, no entendimento de *si* e da sua comunidade, do próprio *wallmapu*, o País Mapuche. *Mapu* significa *terra*, enquanto *che* significa *pessoa*. Há aqui uma ligação indissociável da identidade coletiva e individual com o meio: a *pessoa*, o que ela é [e representa], está intimamente ligado à *terra*. O “mapuche” é literalmente a “gente-da-terra”, ele complementa a *terra* – o seu território – e a *terra* o adorna reflexivamente de significados para que sua própria existência seja preenchida de sentido. (...)

Logo, o movimento mapuche reclama não somente a “reconstrução” da sua identidade há muito desvalorizada e corroída pelo processo colonial, mas remete à vontade de criação de uma *identidade coletiva* que face ao projeto de Nação chileno passa a reafirmar-se pelo questionamento do “outro estabelecido”: da sociedade chilena e do próprio Estado. Não sem razão, Bebbler Ríos aponta para a década de noventa como um marco referencial na modificação da luta mapuche, onde não apenas o território será reivindicado, mas a própria necessidade de se afirmar a sua autonomia, ou *wallmapu tañi kizungünnewün* [*autogobierno del País Mapuche*], em relação ao Estado Chileno.

Essa diferença de visão, onde a *natureza* possui o *direito* a ser respeitada, onde a relação homem-natureza dá-se em harmonia, colide com os interesses das grandes empresas extrativistas e florestais, que veem no território mapuche grandes acúmulos de reservas naturais e, em especial, o potencial de exploração dos seus rios, de fontes energéticas e das suas reservas madeiras. De fato, não apenas os mapuches, mas muitas outras comunidades indígenas na América Latina estão em territórios de interesse das empresas transnacionais, o que tem acirrado conflitos e posto em causa as garantias dos direitos dos

povos originários. Sob esta perspectiva foi aprovada pela ONU, em setembro de 2007, a Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas.

A percepção dos movimentos indígenas da necessidade de se buscar efetivação dos seus direitos e, acima de tudo, da autonomia dos seus territórios é patente. Um mês após a aprovação da Declaração pela ONU realizou-se, entre os dias 10 e 12 de outubro, o Encontro Mundial dos Povos Indígenas nas cidades de La Paz, Tiwanaku e Chimoré, na Bolívia. Dentre os objetivos estava o de se discutir a autonomia das terras indígenas como forma de proteção destas diante do «modelo econômico global». Esse encontro estabeleceu parâmetros de organização para os povos originários, e foi encerrado com a divulgação de uma Carta que estabelece 14 pontos comuns de reivindicação aos Estados Nacionais. Tal Carta apresenta clareza com relação ao atual estágio de gestão do capitalismo neoliberal e as consequências locais do seu modelo global, assim como complexifica esta questão aos antagonismos conceituais acerca da *natureza* e das diferentes formas de *uso da terra* entre a exploração em larga escala e o modo de vida dos povos originários:

*Que a 515 años de opresión y dominación, aquí estamos, no han podido eliminarnos. Hemos enfrentado y resistido a las políticas de etnocidio, genocidio, colonización, destrucción y saqueo. La imposición de sistemas económicos como el capitalismo, caracterizado por el intervencionismo, las guerras y los desastres socio-ambientales, sistema que continúa amenazando nuestros modos de vida como pueblos.*

*Que como consecuencia de la política neoliberal de dominación de la naturaleza, de La búsqueda de ganancia fácil de la concentración del capital en pocas manos y la irracional explotación de los recursos naturales, nuestra Madre Tierra está herida de muerte, mientras los pueblos indígenas seguimos siendo desalojados de nuestros territorios. El planeta se está recalentando. Estamos viviendo un cambio climático sin precedentes, donde los desastres socioambientales son cada vez más fuertes y más frecuentes, donde todos sin excepción somos afectados y afectadas.*

*Que nos asecha una gran crisis energética, donde la Era del Petróleo está por concluir, sin que hayamos encontrado una energía alternativa limpia que la pueda sustituir en las cantidades necesarias para mantener a esa civilización occidental que nos ha hecho totalmente dependiente de los hidrocarburos.*

*Que esta situación pueda ser una amenaza que nos dejará expuestos al peligro que las políticas neoliberales e imperialistas desaten guerras por las últimas gotas del llamado oro negro y el oro azul, pero también pueda darnos la oportunidad de hacer de este nuevo milenio un milenio de la vida, un milenio del equilibrio y la complementariedad, sin tener que abusar de energías que destruyen a la Madre Tierra.*

*Que tanto los recursos naturales como las tierras y territorios que habitamos son nuestros por historia, por nacimiento, por derecho y por siempre, por lo que la libre determinación sobre éstos es fundamental para poder mantener nuestra vida, ciencias, sabidurías, espiritualidad, organización, medicinas y soberanía alimentaria.*

(Mandato de los Pueblos y Naciones Indígenas Originarios a los Estados del Mundo para o Encontro Mundial: “Por la Victoria Histórica de los Pueblos Indígenas del Mundo”. Acessível em [http://www.movimientos.org/12octubre/show\\_text.php3?key=11084](http://www.movimientos.org/12octubre/show_text.php3?key=11084).)

(...)

Assim, a “política de combate” ao *inimigo* do Estado passa pelo processo de desumanização do *outro*, pela sua estigmatização e/ou barbarização. Tal “tendência” amplia-se no caso dos mapuches, em especial por se tratar de um povo que busca se estabelecer em contraponto à nação chilena: autonomia do povo mapuche [*wallmapu tañi kizungünewün*], refortalecimento do *mapuzugun*, legitimação do território como forma a reviver a sua cultura, dentre outras questões que necessitariam maior aprofundamento.

O contexto mapuche impõe maiores debates acerca dos conflitos instaurados pela emergência Estado-Nação na América Latina face às políticas daí derivadas para os povos originários. Este passado parece essencial para a compreensão dos conflitos contemporâneos, sobretudo no que tange aos discursos de criminalização destes últimos por parte do Estado.

Essa dimensão do *ente perigoso* será adotada pela mídia e apropriada pelo governo chileno já desde os primeiros anos após a independência da coroa espanhola. O jornal *El Mercurio*, fundado em 1827 pelo pai do Senador Benjamín Vicuña Mackenna – anteriormente citado pela *bestialidade* que atribuíu ao povo mapuche – já nas suas primeiras edições fertilizou o imaginário chileno a respeito dos *bárbaros*.

A partir do ideário de *guerreiro*, marca da própria identidade mapuche, ampliava-se o discurso da periculosidade desde o início do século XIX, o que parece em *voga* tanto nas atuais edições do *El Mercurio* quanto dos outros jornais e na televisão chilena. É este imaginário que compõe seguramente a percepção rebaixada do povo mapuche e que, em certa medida, justifica por parte do Estado moderno chileno uma repressão violenta.

Esta é também a perspectiva de José Bengoa (2009), que ao resgatar o conflito pela recuperação das terras ancestrais mapuches, alerta para o papel desempenhado pela mídia contemporânea na construção discursiva do conflito mapuche associado a outras realidades tidas como um perigo à nação:

*El corresponsal del Diario El Mercurio habló de un nuevo Chiapas en el sur de Chile. Los fantasmas recorrieron el imaginario nacional una vez más, y en Santiago tocaron campanas a vuelo, anunciando una nueva “insurrección araucana”. Las mismas campanas coloniales que por siglos habían visto venir al enemigo desde el sur.*

Embora não se possa afirmar que tal construção não seja isenta de intencionalidade, fica ao menos latente que a referência da mobilização indígena pelo reconhecimento de seu território a Chiapas acaba por delegar ao povo mapuche vínculos *perigosos* para a segurança do Estado. É daí, talvez, que se clarifique à luz das teses de Agamben e Zaffaroni os processos criminais a que lideranças mapuches respondem por terrorismo.

Todavia, ainda fica por aprofundar as permanências da ideologia colonial que atravessam a sociedade e o Estado chilenos, processos que atribuíram valores históricos ao povo mapuche e que parecem ser hoje a essência que legitima a sua criminalização.