

DOSSIÊ: TRADIÇÕES INVENTADAS: INTELECTUAIS, IDENTIDADES POLÍTICAS E USOS PÚBLICOS DO PASSADO NA AMÉRICA LATINA (SÉCULOS XIX-XXI)

Memória e tradição na disputa mapuche por autonomia

Memory and Tradition in the Mapuche Struggle for Autonomy

Caroline Faria Gomes*

Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, ES, Brasil

RESUMO: O tratamento dado aos mapuche pelo Estado chileno ao longo da história revela a ausência de reconhecimento das distintas identidades étnicas presentes no país. Em vez disso, o Estado nacional do Chile tem procurado estabelecer um padrão de sociedade homogênea, buscando integrar e assimilar as várias etnias ao grupo nacional dominante. A oposição dos povos indígenas a essas políticas integracionistas é histórica, e na década de 1990 a principal forma de resistência discutida pelas organizações mapuche foi a autonomia. Nesse panorama é que surgiram as organizações *Consejo de Todas las Tierras* (CTT) e *Coordinadora Arauco Malleco* (CAM), que tiveram papel protagonista no debate sobre autonomia mapuche. Buscaremos analisar como essas duas organizações utilizaram a memória coletiva, como ferramenta privilegiada para invenção e reconstrução da tradição, em prol da legitimação da demanda por território e autonomia. Para tal estudo utilizamos como fonte os comunicados e periódicos oficiais publicados por essas organizações, além de extensa bibliografia sobre o tema.

PALAVRAS-CHAVE: emergência indígena; movimento mapuche; autonomia; Consejo de Todas las Tierras; Coordinadora Arauco Malleco.

ABSTRACT: The Chilean State has demonstrated by the way it dealt with the Mapuche the lack of recognition of ethnic identities in the country. The national state of Chile has sought to establish a pattern of homogeneous society, seeking to integrate and assimilate the various ethnicities into the dominant national group. The indigenous people opposition to these integrationist policies is historical, and in the 1990s the main form of resistance discussed by Mapuche organizations was the autonomy. It is in this scenario that the organizations Consejo de Todas las Tierras (CTT) and Coordinadora Arauco Malleco (CAM), that played a leading role in the

*E-mail: carol.fariagomes@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4865-8701>

debate on Mapuche autonomy, were created. We will seek to analyze how these two organizations used collective memory, as a privileged tool for the invention and reconstruction of tradition, in favor of legitimizing the demand for territory and autonomy. In order to do so, this research used as a source the official communications and periodicals published by these organizations, as well as an extensive bibliography on the topic.

KEYWORDS: *indigenous emergency; mapuche movements; autonomy; Consejo de Todas las Tierras; Coordinadora Arauco Malleco.*

Introdução

O tratamento do Estado chileno em relação aos mapuche¹ evidencia a ausência histórica de reconhecimento das diferenças étnicas que caracterizam o território. Ao invés do reconhecimento das diferenças, o Estado tem buscado estabelecer um modelo de sociedade uniforme, resultando em tensões significativas com as comunidades indígenas. Durante o século XIX, na formação do Estado-Nação chileno, prevaleceu a ideia de que cada Estado deveria representar uma nação, levando à sistemática negação dos direitos das minorias étnicas existentes. Isso resultou na implementação de leis indigenistas destinadas a assimilar as diversas etnias ao grupo nacional dominante, identificado com a população mestiça. A resistência histórica dos povos indígenas a essas políticas integradoras assumiu várias formas ao longo do tempo. A partir da década de 1990, a autonomia emergiu como a principal forma de resistência discutida entre as organizações mapuche.

A demanda de movimentos indígenas por autonomia tem chamado atenção pela possibilidade de aumentar a democratização e descentralização do Estado-Nação. De acordo com Héctor Díaz-Polanco (2006, p. 107), a autonomia, entendida como um regime político-jurídico estabelecido por acordo, e não apenas concedido, resulta na formação de uma verdadeira coletividade política dentro da sociedade nacional. Para o autor, os regimes de autonomia se referem a regimes especiais que configuram governos próprios (autogoverno) para determinadas comunidades. Essas coletividades passam a escolher suas autoridades e têm a possibilidade de legislar acerca de sua vida interna. Acreditamos que essa é uma boa definição, já que a busca por uma definição mais específica de autonomia pode levar a conceituações inapropriadas. Além disso, o regime autônomico pode adquirir características muito variáveis de acordo com o lugar e o contexto histórico em que é aplicado.²

De acordo com Lavanchy (1999, p. 16), as propostas de autonomia não são novidade no movimento mapuche, pois já em 1931 a *Federación Araucana*, liderada por Manuel Panguilef, manifestou a intenção de constituir uma República Indígena na qual o povo araucano pudesse exercer autogoverno e articular internamente a reprodução de sua cultura. Em 1987, demandas nesse sentido ressurgiram quando organizações mapuche em conjunto assumiram a busca pelo direito de autonomia. Apesar disso, foi somente a partir da transição democrática que as propostas emergiram de forma mais concreta. Essas ideias foram discutidas na década de 1980 sob a liderança da Ad-Mapu. No entanto, é apenas na década de 1990 que elas ganham maior coerência e força propositiva (Pairican Padilla, 2014, p. 19).

Na década de 1990, surgiram duas organizações mapuche – o Consejo de Todas las Tierras (CTT) e a Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco (CAM) –, as quais propuseram regimes de autonomia e descentralização do poder. Ambas as organizações tiveram destaque na região da Araucanía e alcançaram projeção nacional, sendo muitas vezes taxadas pela mídia e pelos governos *concertacionistas* de terroristas e sofrendo uma onda de criminalização de seus atos.

A origem do CTT é muitas vezes vista como uma questão conjuntural ligada a disputas partidárias e a crise da organização Ad-Mapu. De fato, há certo consenso de que o CTT teve suas origens na Ad-Mapu, a qual a intensa hegemonia do Partido Comunista do Chile terminou por desagregar em 1989. Se, de um lado, o grupo de dirigentes que compartilhavam as ideias do Partido Comunista do Chile continuou na Ad-Mapu, de outro, os que buscavam uma via alternativa e étnica fundaram o CTT em abril de 1990. Apoiando-nos em Martínez Neira (2009), também propomos que a fundação do CTT se ligou a um intento de negociar espaços alternativos dentro das próprias organizações mapuche e de buscar construir uma nova rede organizativa mapuche não subordinada a militâncias partidárias. Já a CAM, formalmente, como estrutura organizacional, emergiu em fins do ano de 1998, agrupando lideranças locais comunitárias, e em um momento de maior radicalização do movimento e de uma escalada da violência e criminalização do Estado chileno contra a insurgência mapuche. O que nos interessa salientar é que ambas as organizações, utilizando metodologias diferentes, mas militando a favor da autonomia, buscaram valorizar as tradições mapuche e recuperar o território em favor da construção do Wallmapu³, ou nação mapuche. Tanto a CAM quanto o CTT fundamentaram seu discurso reivindicativo autônomo na memória coletiva mapuche. As duas organizações, foco deste artigo protagonizaram o cenário político da década de 1990 e se tornaram alvo de forte repressão pelo Estado chileno.

Buscaremos no decorrer desse artigo analisar como o CTT e a CAM utilizaram a memória coletiva mapuche a favor do movimento político autonomista e do reforço ao sentimento de pertencimento a uma identidade. Em um primeiro momento faremos uma breve discussão acerca do conceito de memória utilizando teóricos como Halbwachs, Ricoeur, LeGoff e Tricot. Essa discussão se dá no intuito de analisar a necessidade da utilização, por parte das organizações, de um conjunto de práticas, lugares e símbolos estreitamente ligados ao conceito de memória coletiva, para legitimação das propostas de autonomia mapuche. Em seguida, analisaremos alguns símbolos utilizados na “invenção das tradições”, como a criação da wenufoye, (bandeira mapuche), a retomada dos Ngulamtuwun, (assembleias tradicionais), dos jogos de palín e dos weychafe⁴.

Foi possível acessar as propostas de autonomia do CTT e da CAM por meio de documentos emitidos por essas organizações, entrevistas com suas lideranças e publicações em periódicos. Nesses documentos, muitas vezes há ambiguidades e mudanças naturais de um projeto em construção. Para a análise documental utilizamos principalmente o livro *El pueblo mapuche y sus derechos fundamentales*, produzido pelo CTT em 1997, e o periódico *Aukin Voz Mapuche*, meio de comunicação oficial do CTT. Com relação à documentação referente à CAM, utilizamos os comunicados divulgados por essa organização que se encontravam em sua página oficial, *Weftun, la voz oficial de la CAM* (<http://www.weftun.org>), que atualmente encontra-se desativada.

Sobre o periódico *Aukin Voz Mapuche* (ver Figura 1), cabe destacar que este se tornou o meio de comunicação oficial do CTT e foi publicado entre os anos de 1990 e 2000. Lançado pela primeira vez em outubro de 1990, o Aukiñ tinha uma periodicidade relativamente regular, geralmente a cada 60 dias, e uma tiragem de cerca de 10 mil cópias por edição. Essas edições eram distribuídas às comunidades, uma vez que muitas lideranças participavam de reuniões em Temuco, onde a sede do CTT estava situada, e de lá levavam exemplares para suas respectivas comunidades. O periódico foi publicado durante 10 anos, e conseguimos acessar 38 das 55 edições totais. Algumas edições, conforme apontado por Gutiérrez Ríos (2014, p. 50), se perderam ao longo do tempo. Além do objetivo informativo desse periódico, ele também propunha expressar as demandas da organização, ser um meio de diálogo com as comunidades, bem como fortalecer a identidade mapuche amparada na memória e história comum passada pelo “Consejo de Lonko”⁵, que assina o jornal.

Figura 1 – Primeira edição do *Voz Mapuche Aukiñ*, de outubro de 1990.



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Memória

A demanda por autonomia e território por parte do CTT e da CAM se fundamenta na importância da dimensão espacial para a formação da identidade mapuche, resguardada na existência de uma memória coletiva ancestral, agente principal da consciência histórica do povo, que remonta aos grupos formadores dessa etnia ainda antes da chegada do europeu ao território americano. Por isso, defendemos que a História e a Memória são conceitos-chave para uma compreensão teórica do lugar de produção identitária da coletividade indígena. A centralidade desses conceitos – não somente para a realidade latino-americana – elucida a existência de um debate interdisciplinar amplamente abordado nas produções sociológica, psicológica e historiográfica do último século. Poderíamos citar como principais exemplos, sem a intenção de esgotar a longa produção sobre o assunto, os estudos de Maurice Halbwachs, Jacques Le Goff, Pierre Nora, Tito Tricot e Paul Ricoeur.⁶

Entendemos que entre as necessidades para a legitimação do governo autônomo mapuche encontram-se a conservação da identidade e da tradição ancestral, ou seja, um conjunto de práticas, lugares e símbolos que devem permanecer preservados no seio da comunidade, estreitamente ligados ao conceito de memória coletiva, tal como criado por Halbwachs em sua obra de publicação póstuma, *A memória coletiva*, de 1950 (Halbwachs, 1990). Nela, o pesquisador defende que as memórias são, por excelência, criações de grupos sociais, em que esses, de forma consciente ou não, determinam o que é digno de ser lembrado, bem como os lugares onde essa memória será conservada, por isso o autor qualifica a construção da memória como essencialmente coletiva para além de sua forma individual.⁷

Para Halbwachs não existiria apenas uma memória, mas uma memória coletiva cuja existência está para além do nível individual. Consequentemente, a compreensão do passado de um indivíduo estaria fortemente entrelaçada e dependente da consciência de seu grupo. Assim, o pensamento de Halbwachs parece corresponder, posteriormente, à defesa de Ricoeur (2014, p. 130) de que, “a partir de uma análise sutil da experiência individual de pertencer a um grupo, e na base do ensino recebido dos outros, [é] que a memória individual toma posse de si mesma”.

Não defendemos o abandono ou exclusão da importância da memória individual – já que aquela construída em grupo é também, sempre, um trabalho do sujeito –, contudo, é na sua manifestação coletiva que ela encontra a história sociopolítica dos povos indígenas e pode ser utilizada na construção do discurso identitário. Dessa maneira, a memória coletiva indígena deve ser vista como

un proceso de reconstrucción del pasado por parte de un conglomerado humano particular que apunta a la preservación del mismo; no es una mera evocación de recuerdos y momentos específicos, sino que una actualización articulada de lo pretérito, una organización del pasado en el presente. Dicha memoria colectiva define al grupo, lo constituye y, además, no sólo sintetiza huellas del pasado, sino que, por sobre todo, constituye condición de posibilidad del futuro en tanto reproducción cultural e identitaria. (Tricot, 2009, p. 181).

Podemos afirmar que a conceituação de Tricot corrobora a visão tradicional que a historiografia pós-Annales cristalizou sobre o conceito, ou seja, nas palavras de Chartier (2009, p. 21), a memória, como experiência, “[...] é conduzida pelas exigências das comunidades para as quais a presença do passado no presente é um elemento essencial da construção de seu ser coletivo”. No caso do nosso objeto, podemos afirmar que o povo-nação mapuche é dependente da memória coletiva para construção da sua identidade e que ela só pode existir em relação com a tradição ancestral profundamente associada à noção de território original. A memória, por seu investimento simbólico, associada às tradições e sabedorias antigas dos grupos de referência,⁸ como chamaria Halbwachs, adquire significação simbólica pela coletividade. É isso que permite que a cristalização do passado e sua transmissão como acontecimento

ou experiência, mesmo vivenciada por um pequeno número de membros da comunidade, se transforme no símbolo imaterial de conservação da maioria dos indivíduos que deles não participou.

Bloch (1998, p. 229), refletindo sobre o conceito de Halbwachs, entende que ele corresponde aos fatos da comunicação entre indivíduos, que é sustentada pela transmissão de representações específicas. Assim, para que a memória de um grupo social exista para além da duração da vida humana, “é também necessário que os membros mais velhos cuidem de transmitir essas representações aos mais jovens”. É por esse investimento de pertencimento a algo maior, tradicional e transhistórico que pode a identidade criar um sentimento de propósito, como a luta pelo território e pela autonomia no contexto neoliberal. A manutenção da memória não responde somente à existência da tradição – colocando-a a salvo do esquecimento –, mas sua relevância também emerge porque a perda da memória poderia significar o apagamento da identidade, do propósito e do direito sobre os territórios ancestrais mapuche. Afinal, como afirma o *Consejo de todas las Tierras* em seu periódico,

El medio en que habita cada Mapuche y su relación de tratamiento con las plantas, rio, lago, montaña, mar, Pehuén, etc. es la esencia de la identidad individual y comunitaria y constituye la espiritualidad en un sentido de ser fuerza vital y resistencia del Pueblo Mapuche. El reconocimiento de la identidad mapuche no es una cuestión sólo jurídico y formal, esto requiere el acompañamiento de la recuperación del medio geográfico en donde el mapuche encuentra su origen y puede proyectar su identidad de manera integral. (Aukiñ Wallmapu Ngulam; Consejo de Todas las Tierras, 1991, n. 9, p. 4).

Por isso, defendemos que a memória mapuche é um elemento ativo na ação coletiva dos movimentos autonomistas. Sendo assim, concordamos com Nora na definição da memória como algo vivo, já que só é possível de ser carregada e mantida por grupos vivos, o que faz com que esteja em constante transformação e disputa, sujeita à sua dialética, ora de lembrança, ora de esquecimento. Isso faz dela um fenômeno sempre atual, uma ligação com o passado vivido no presente, por onde a história sempre se faz, já que ela mesma é uma representação desse passado Nora (1993, p. 9). A memória mapuche, então, desafia a memória dominante e organiza o passado e o presente em forma de luta política a favor das demandas indígenas.

Não se trata de uma desordem de lembranças dispersas ou uma construção inverossímil, mas de uma constelação de significados que gera uma narrativa a ser transmitida de geração em geração que pode compor novas produções e reinterpretações, a serviço da *ideologização da memória* nas lutas sociais contemporâneas (Tricot, 2013). Nesse sentido, a memória torna-se crucial na formação das identidades, como argumenta Le Goff (1990, p. 476)

a memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia. Mas a memória coletiva é não somente uma conquista, é também um instrumento e um objeto de poder.

Por ser objeto de poder, a demanda pelo direito à transmissão da memória, de forma oral, não é nova nos movimentos indígenas. Ao contrário, a defesa da memória como fonte historiográfica fundamental para a escrita histórica abunda nos trabalhos sobre o tema. Contudo, é preciso ter ciência que, segundo Zapata Silva (2007, p. 61)

[...] o predomínio da escrita sobre a oralidade provoca neles [intelectuais mapuches] tensões derivadas da identidade e do sujeito mapuche que se constrói nestes textos, onde se assume

que a oralidade é inerente à cultura mapuche. Novamente, recorro a Elicura Chihuailaf, que resolve esta tensão estabelecendo vínculos entre a oralidade e a escrita – o que ele denomina *oralitura* – animado pela convicção de que a palavra escrita é importante para retratar parte da história mapuche, mas insuficiente para dar conta da imensidade dessa memória.

Em outras palavras, é necessário ter a clareza do vínculo de ambas as dimensões epistemológicas. O que a pesquisadora Claudia Zapata chamou *oralitura*,⁹ auxilia na resistência e na construção de um conhecimento educacional mapuche que tem centralidade no ensino da tradição e memória ancestral oral às crianças e jovens, como tática de superação do currículo escolar monolíngue-monocultural do Chile. Somente ela, a memória tradicional, tem o poder para ser um elo identitário de resistência, assistida pelo direito à diferença e de produção de sentido durante séculos entre as nações indígenas. Nos termos de Tito Tricot (2009, p.181),

[...] la memoria mapuche es fundamentalmente oral, una narración colectiva transmitida de generación en generación en la forma de una conjunción de elementos cosmovisionales, históricos y culturales que reproducen un pasado, valores, simbología, normas, tierras, territorio y prácticas sociales compartidas. La memoria mapuche constituye, en rigor, un colosal memorial al Mundo y País Mapuche.

Nesse sentido, para os povos indígenas, a desarticulação de sua memória, ela mesma instrumento de poder, além de significar extinção de suas identidades, pode também implicar a supressão do direito sobre seus territórios ancestrais. Toledo Llancaqueo (2007) afirma que, em diversos países que têm em seu passado recente episódios de guerras e ditaduras, abriu-se espaço para o debate sobre o direito à memória e à sua reparação. Em todos eles, há um contraponto entre a pluralidade de memórias existentes e a fabricação ou reinvenção de uma memória nacional única.¹⁰ Na América Latina, a discussão sobre as memórias coletivas no pós-Ditadura possibilitou emergir uma pluralidade de memórias e de povos. No entanto, de acordo com Toledo Llancaqueo (2007, p. 7),

Cuanto más profunda fue la crisis de esas naciones inventadas, cuanto más profundo su cuestionamiento y desconstrucción, más se ha centrado la disputa en la(s) memoria(s), y allí se abren espacios para reconocer la existencia de otros pueblos y sus otras memorias. Sin embargo, consciente o inconscientemente, las elites intelectuales de estos países en transición han buscado acotar el debate y hablan de “la” memoria, como si se tratara de una sola comunidad nacional y una sola memoria.

Memória e Território Ancestral

As terras ancestrais são lugares de memória coletiva e, por causa disso, desestabilizam o discurso homogeneizador do Estado chileno. Além disso, de acordo com a teoria de Halbwachs, das funções positivas exercidas pela memória coletiva, destacam-se o fortalecimento da coesão social pela adesão afetiva do grupo às identidades por ela conglomeradas (Halbwachs, 1990). A resistência é explicada por meio do conceito de comunidade afetiva, e não sob a forma de dominação simbólica da coerção como poderia ser operacionalizado pelo Estado-Nação. É por conglomerar essas diferentes matrizes identitárias que defendemos que o direito à memória está intimamente vinculado à luta pela restituição da autonomia, já que “la memoria para los pueblos indígenas no es solo mera resistencia, y su ejercicio no es sólo un derecho cultural, como puede ser el derecho a hablar la propia lengua y crear

en los propios dioses. El derecho a la memoria está íntimamente vinculado al principio de libre determinación” (Toledo Llancaqueo, 2007, p. 13). Por sua vez, a livre determinação só é exercida em um território que, pela construção social, cria significado aos grupos humanos.

O movimento autonomista mapuche tem se movido na direção da construção e reconstrução do mundo e do país mapuche. O termo “país mapuche” faz referência ao *Wallmapu*, todo território ancestral, enquanto “mundo mapuche” faz alusão a todo sistema normativo e de cosmovisão desse grupo. A partir desse entendimento, o *Wallmapu* comportaria o território ancestral – o espaço onde estaria ancorada a memória e cosmovisão tradicional do modo identitário mapuche –, além do *Ad Mapu* – o sistema de regulação do comportamento individual e coletivo dentro dos espaços que compõem o território desse povo (Tricot, 2013)

O resgate da cosmovisão e dos valores mapuche é predominante no discurso das organizações, no qual são considerados essenciais para o fortalecimento da ideia de nação. A coesão dos elementos identitários e a necessidade de um território para reprodução desses elementos é um fundamento central das duas organizações. A CAM, por exemplo, em comunicado oficial afirma que é por meio dos “elementos cosmovisionarios”, o rico legado dos antepassados indígenas, que se pode

[...] entender el mundo y el hombre desde una concepción mapuche, [y] constituyen la base fundamental para reconstruir un pensamiento ideológico y político necesario para nuestra liberación. Al referirnos a los aspectos centrales de la Cosmovisión Mapuche no se puede dejar de señalar que esta concepción entra en contradicción insalvable con el pensamiento occidental. Es el gran legado de nuestros antepasados. (Coordinadora de Comunidades Mapuche en Conflicto Arauco Malleco, 2013).

O movimento mapuche não invoca o passado somente para evitar que sua memória seja diluída, apagada na memória chilena ou para ter direito a uma narrativa alternativa, mas também para propor a reconstrução do *Wallmapu* como uma real necessidade de um povo em condição histórica diferente e que, historicamente, teve seus direitos negligenciados e violados (Tricot, 2013, p. 49). Isso se dá pois o território é constituído de inúmeros significados que constituem a cultura de um povo; afinal, o *Wallmapu* é um correlato territorial do mundo indígena mapuche daquilo que existe ainda desde tempos imemoriais em outras partes do cone sul, como é o caso do *Gulumapu* (Chile) e do *Puelmapu* (Argentina).

O território se torna mais que uma dimensão física, ele espacializa o lugar concreto em que se desdobram as relações sociais, as interações das coletividades entre si e também com a natureza. Por ter esse encargo, nele desdobram-se as relações de poder e as competições por seu controle. Em suma, território é um espaço habitado pela memória e pela experiência dos povos, forjado, simultaneamente, por relações políticas, culturais e econômicas (Tricot, 2013). Toledo Llancaqueo (2007, p. 13) corrobora essa ideia e afirma que, para os povos mapuche,

al mismo tiempo, las tierras antiguas son “lugares de la memoria” colectiva, como ocurre con los lugares de la memoria de las más diversas sociedades. En la medida que se erosiona, se interrumpe, o descuida la memoria y sus instituciones y prácticas, se van a ir perdiendo derechos, solidaridades e identidades. Al mismo tiempo, en la medida que se niega, o directamente, se reprime, silencia, ningunea, coloniza, o interviene esa memoria, se violan los derechos a la identidad, a la tierra, a la supervivencia.

Tanto a CAM quanto o CTT fundam seu discurso reivindicativo autônomo na memória coletiva mapuche. No caso da primeira, Pineda Ramírez identifica três momentos principais da história e da memória mapuche utilizados constantemente em seus discursos: i. a resistência indígena frente ao colonizador na época colonial que garantiu o reconhecimento do povo frente aos conquistadores; ii. a derrota na chamada *Pacificação da Araucanía*, que desencadeou no processo de redução de terras aos *títulos de merced*, que asseguraram o direito individual sobre as terras; e iii. a memória recente de conflitos e decepções com os governos chilenos posteriores à ditadura de Pinochet (Pineda Ramírez, 2013). A todo o momento a memória é utilizada como alicerce às demandas da organização, como podemos ver em seu comunicado:

Aquí cobra relevancia el tema del Ser Mapuche y la reconstitución de nuestra cosmogonía. El alejamiento del capitalismo significa la ruptura con las relaciones occidentales dominantes. En tal sentido hemos dicho: “que los elementos cosmovisionarios, es decir la forma de entender el mundo y el hombre desde una concepción mapuche, constituyen la base fundamental para reconstruir un pensamiento ideológico y político necesario para nuestra liberación”. Al referirnos a los aspectos centrales de la Cosmovisión Mapuche no se puede dejar de señalar que esta concepción entra en contradicción insalvable con el pensamiento occidental. Es el gran legado de nuestros antepasados. Es por lo anterior que en nuestro “Planteamiento Político-Estratégico” la CAM expresa que “Cuando afirmamos que el pensamiento ideológico que se construye tiene como base nuestra cosmovisión, nuestra cultura y religiosidad, estamos haciendo definiciones en el sentido de reafirmar nuestra condición Mapuche y de Pueblo-Nación; definiciones que nos hacen contraponernos a un sistema que no es nuestro, que nos oprime y que más aún, nos condena al exterminio. Por lo anterior es que nos definimos Anticapitalistas”. Planteamos la reconstitución de un sistema de reproducción social Mapuche, como fue en antaño y del cual hay suficiente memoria histórica en nuestro pueblo. (Coordinadora de Comunidades Mapuche en Conflicto Arauco Malleco, 2013, p. 6).

Podemos interpretar com esse trecho que, no projeto emancipatório da CAM, um dos objetivos principais reside na reconstituição do sistema de reprodução social mapuche alicerçado na memória histórica ancestral. Novamente, fica explícito que é na memória que as organizações ancoram suas demandas de território e autonomia. De acordo com Pineda Ramírez (2012, p. 61), “el llamado a una memoria colectiva, muchas veces referida en el territorio, es herramienta privilegiada para reconstruir la tradición y legitimar adhesiones o exclusiones”. Desse modo, o território se torna lugar-espço que sintetiza elementos básicos das memórias tradicionais e identidades mapuche, assim como a visão de passado comum, a construção dos elementos da cosmovisão comunitária e o lugar onde se produzem e retroalimentam as relações sociais entre os membros da comunidade.

É por isso que Zapata Silva (2007, p. 64) afirma que a tradição tem lugar central na escrita dos intelectuais mapuche e, por ampliação, em suas organizações. Isso se dá porque a busca pela manutenção da tradição viva atesta e justifica as práticas e lógicas culturais do presente, asseverando-as no passado, seja pelo idioma, pelos ritos ou crenças, pela oralidade ou pelo retorno a outra lógica política. Isso atesta também as considerações teóricas de Maurice Halbwachs, que entende tradição e memória como construções sociais interdependentes em um grupo, uma comunidade ou uma sociedade. A própria existência da memória individual é dependente da memória coletiva, ainda que sejam os indivíduos aqueles que se lembram ou rememoram (Halbwachs, 1990).

A rememoração deve ser compreendida, segundo Ricœur, como o sentimento que, proporcionado pela distância temporal, “[...] é a continuidade entre presente, passado recente, passado distante, que permite remontar sem solução de continuidade do presente vivido até os acontecimentos mais recuados da infância” (Ricœur, 2014, p. 8). Assim, os comunicados das organizações buscam não apenas se conectar à tradição, mas refleti-la eles próprios, seja pela incorporação de palavras em *mapudungún*, seja pelo resgate de conceitos ou elementos que permitem estabelecer oposições do tipo oralidade/escrita, horizontalidade/verticalidade ou diversidade/homogeneidade (Zapata Silva, 2007).

Ao fazerem isso, os intelectuais e autores mapuche propõem reproduzem e atualizam a tradição e o passado a partir da sua memória, de seus elementos histórico-culturais, simbólicos e cosmológicos e lutam pelo direito de se organizarem por seus próprios valores, normas, políticas e práticas sociais compartilhadas (Tricot, 2013). Entendendo que houve uma tentativa de apagamento da memória mapuche e que é urgente trabalhar por sua defesa, diversas organizações autonomistas têm como objetivo central fortalecer a cultura, a identidade mapuche e reconstruir a memória desse povo, como dissemos anteriormente. Para além da publicação de periódicos e comunicados, que por si só já contribuem para o processo de autoafirmação étnica, o CTT e a CAM desenvolveram outras estratégias de resgate da memória e cultura mapuche. Analisaremos a seguir a criação da *wenufoye* (bandeira mapuche) e a retomada dos *Ngulamtuwun* (assembleias tradicionais), dos jogos de palín e da figura do *weychafe*.

A invenção da tradição

Na primeira edição do periódico *Aukin Voz Mapuche* foi publicada, em sua quinta página, a manchete *De los Lonko: Resoluciones de la Conferencia*. Nesse artigo o CTT menciona o acontecimento de uma *Primera Conferencia de Autoridades y Personalidades Mapuche*. Embora o artigo não especifique o lugar e ano onde ocorreu essa conferência, coloca-se que uma de suas resoluções foi a necessidade de “elaborar un emblema representativo con el fin de unificar nuestro pueblo mapuche” (Aukiñ Wallmapu Ngulam; Consejo de Todas las Tierras, 1991, n. 1, p. 5). Esse impulso inicial logo teve adesão da *Confederación Mapuche Neuquina* (CMN), organização mapuche da província de Neuquén, Argentina. Em 1991, foi planejada pelo CTT e CMN uma série de encontros de autoridades mapuche que tiveram um amplo aspecto deliberativo. Como exemplo, após um período de análise das propostas, em junho de 1992, foi anunciada e promulgada uma bandeira nacional mapuche (Figuras 2 e 3), também chamada em *mapudungún* de *wenufoye* (Ancan Jara, 2017).

A elaboração da *Wenufoye* buscou representar e ratificar a identidade e cultura comum mapuche a partir da história e cosmovisão desse povo. Em seu periódico oficial, o CTT afirmou:

[...] en esta elaboración participaron cientos de comunidades, por medio de sus Lonkos y Machi, quienes interpretaron de manera filosófica este símbolo, han utilizado los colores verde, amarillo, blanco y rojo entre otros, además de diversos motivos relacionados con la vida, la ciencia y la cultura. El color verde representa la Madre Tierra (Ñuke Mapu), es decir, la naturaleza en general; el amarillo representa la luz del antü o sol, que da vida a la naturaleza; el blanco simboliza la claridad, transparencia y pureza de las ideas mapuches; el rojo es símbolo de la sangre de los miles de hermanos mapuches que murieran por defender su vida, su tierra, su idioma, su cultura y su futuro como Pueblo. (Aukiñ Wallmapu Ngulam; Consejo de Todas las Tierras, 1991, n.3, p. 4).

Figura 2 – Jovens mapuche apresentando os projetos de bandeira no interior do pátio da sede da organização em Miraflores.



Fonte: Weke Katrikir (2012).

Figura 3 – O projeto final da bandeira mapuche.



Fonte: Weke Katrikir (2012).

Atualmente a legitimidade conquistada por esse símbolo é inquestionável. A *Wenufoye* está presente em inúmeras manifestações dos dois lados da cordilheira. Sua difusão comprova a eficiência das práticas elaboradas pelo CTT, que, aos poucos, se transformaram em uma linguagem comum dos simpatizantes da causa mapuche. De acordo com José Ancan,

El despliegue público de este emblema identitario se ha constituido en estos años en la cara más visible y representativa de a lo menos dos formas de encarar los fenómenos étnicos de parte del público no indígena; de una parte, un cierto afán empatizador con la causa originaria enarbolada por sectores solidarios pertenecientes a las respectivas sociedades criollas; y del otro, la protesta concreta y expresiva de parte de la militancia étnica mapuche por derechos colectivos conculcados. (Ancan Jara, 2017, p. 285).

Apesar da forte legitimidade conquistada pela *Wenufoye*, ela não é tão antiga e nem tão ancestral como se pensa. Nesse ponto, podemos nos acercar dos escritos de Hobsbawm quando ele afirma que muitas vezes tradições que são consideradas antigas na verdade são bastante recentes e inventadas. De acordo com o autor, a função dessas tradições é dar a qualquer mudança desejada a sanção do precedente e o aspecto de continuidade histórica (Hobsbawm; Ranger, 1984). No caso da *Wenufoye*, criada como emblema mapuche a partir da revitalização e ressignificação de tradições antigas, podemos afirmar que ela faz parte de um projeto de reconstrução da nação, que utilizou elementos da história mapuche a favor da atual luta política por autonomia.

Acreditamos que o diálogo travado pelo CTT e a CMN foi bastante fecundo para o movimento. As reuniões coordenadas por essas organizações com diversas comunidades e a busca de formação de emblemas identitários, além de denotar um retorno às instâncias consultivas tradicionais e ao poder das autoridades, contribuíram para a disseminação dos saberes antigos e do sentimento de pertencimento entre as gerações mais jovens. De acordo com José Ancan, a convergência entre essas duas organizações fez transitar dois elementos de suma importância. Em primeiro lugar, o atributo da identidade como um retorno a valores das estruturas tradicionais mapuche fez circular uma profunda crítica ao caráter assimilacionista e integracionista dos Estados do Chile e Argentina. Em segundo lugar, foi projetada uma ideia de construção de um novo modelo de sociedade mapuche baseado em três fundamentos que seriam largamente utilizados por organizações posteriores: a reconstrução do território histórico, a necessidade de um autogoverno nesse território, baseando-se em tratados históricos e internacionais vigentes e, por fim, a reconstrução da nação mapuche – *Wallmapu* – tendo como foco principal um retorno às autoridades e formas de poder tradicionais (Ancan Jara, 2017, p. 285).

O processo de diálogo entre CTT e CMN produziu, tanto no nível do discurso quanto nas práticas, um grande acervo de conteúdos que serviu de fundamento para a posteridade do movimento. Outra prática que passou a ser comum e ressignificada foi o formato de assembleia utilizado nas deliberações sobre a bandeira. O CTT também esteve à frente da retomada dessas assembleias, ou *Ngulamtuwun*, um evento histórico que se desenvolvia entre os ancestrais com a finalidade de fortalecer e sociabilizar o conhecimento mapuche bem como manter a unidade política, linguística e territorial. Os *Ngulamtuwun* passaram a ser convocados com frequência e foram promovidos como um espaço de reunião, deliberação e resolução de controvérsias internas entre as comunidades e também diante da sociedade não-mapuche. De acordo com o CTT,

Ngulames sabiduría, conocimientos en un sentido de complementación permanente por eso se le denomina *NGULAMTUWUN* en donde dos partes se complementan de manera periódica y sistemática, el *Ngulamtuwun* fueran las más grandes instancias que se dieran con

propósito de poner en conocimientos y discusión de ciertos avances que se habían adquirido por determinadas comunidades. [...] Nuestros antepasados recurrían al *WALLMAPU NGULAMTUWUN* cuando verdaderamente existía la necesidad de tomar ciertos acuerdos en el plano político, organizativo, lingüístico y social. (Aukiñ Wallmapu Ngulam; Consejo de Todas las Tierras, 1991, n. 5, p. 5).

Diversos *Ngulamtuwun* foram convocados pelo CTT por meio de seu periódico. Nesses encontros as autoridades mapuche discutiam diversas temáticas, como melhorias para as comunidades, preservação da cultura e projetos autonômicos, entre outros. Para entender o significado dessas ações, podemos voltar ao pensamento de Hobsbawm, quando este explica que:

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado. (Hobsbawm; Ranger, 1984, p. 9).

A prática do *Ngulamtuwun* busca claramente um retorno ao passado, bem como a concretização dessas assembleias constitui uma reafirmação do projeto de autonomia impulsionado pelo CTT, que ganha legitimidade por meio do retorno ou (re)invenção das tradições. Em abril/maio de 1993, o CTT publicou em seu periódico as resoluções do terceiro *Ngulamtuwun*, que ocorrera em março daquele mesmo ano, deixando evidente a importância dessas sessões como um espaço de convivência e retorno à sabedoria tradicional e a relevância da participação das diversas identidades territoriais que compõem o mundo mapuche. Nas palavras deste documento,

Al evento han ocurrido diversas identidades territoriales como *pewenche*, *nagche*, *lafkenche*, *huilliche*, *huenteche* y *puelche* (Argentina) que conformamos la identidad política, lingüística, territorial de la Nación Mapuche. Lo que confirma la vigencia de la cultura y la institucionalidad mapuche en toda su dimensión. [...] EL *WALLMAPU NOR NGULAMTUWUN* es la instancia que tenía nuestros antepasados para normar su vida, su convivencia interna y externa como comunidad para uniformar y enriquecer la Lengua, para mantener y promover la unidad política, institucional, para sancionar casos que revisten la relevancia en la sociedad mapuche, hemos empleado la idea de Tribunal, con el fin de hacer comprender a la sociedad chilena que tiene un desconocimiento del conjunto de la institucionalidad. (Aukiñ Wallmapu Ngulam; Consejo de Todas las Tierras, 1993, n. 22, p. 4).

Entre as resoluções desse terceiro encontro, além da condenação às políticas chilenas diante das populações originárias, houve também decisões pontuais, como a participação em conferências no exterior com a finalidade de se acercar de órgãos do direito internacional e o envio de uma comitiva de Lonko e Machi¹¹ à sede do governo chileno, para pressioná-lo a favor da libertação de presos políticos mapuche. Assim, ao analisarmos essas práticas do CTT, concordamos com Christian Martínez Neira quando este argumenta que as identidades sociais são construídas pelos atores com o objetivo de se apresentarem na esfera pública, mas também reforçam as lealdades no interior do grupo. Diante dessa perspectiva, a promoção dos encontros entre as autoridades tradicionais torna-se um espaço que permite legitimar o programa étnico-político do CTT, mas também gera um ambiente de convivência e afirmação dos saberes e conhecimentos tradicionais (Martínez Neira, 2009).

Outra maneira de preservação e reprodução da memória empreendida pelo CTT foi a retomada dos jogos de *palín*. Em síntese, o jogo de *palín* é semelhante ao hóquei, sendo sua principal diferença o fato de ser jogado em um campo, chamado *paliwe*, não no gelo. Os limites da área de competição são demarcados por varas e há uma única marcação no interior dela, que é um pequeno monte de terra que indica o ponto central, chamado *shungülwe*. Cada jogador possui uma posição determinada e utiliza um bastão, o *wuño*, para manejar a bola. O objetivo do jogo é marcar pontos golpeando a bola e buscando cruzá-la à fronteira adversária (Course, 2008, p. 305).

Na edição nº 5 do periódico do CTT, *Voz Mapuche Aukiñ*, publicado em março de 1991, encontra-se, sob a manchete “Reafirmación de nuestra tradición”, um artigo relatando a ocorrência do Primeiro encontro de Palín realizado entre os dias 23 e 24 de fevereiro na comunidade de Panguipulli, no qual se afirma:

[...] aún mantienen lo más puro de nuestra cultura, recogiendo todo lo tradicional de nuestro deporte, constituyéndose por lo tanto en un hecho histórico, al respecto el Lonko Juan Hueque señaló a nuestro diario AUKIÑ, que “hace más de 80 años que no se realizaba un Palín de este tipo, un palín que refleje el sentido filosófico del hombre de la tierra, reencontrando-se con sus hermanos y la madre naturaleza. Esta relación es imposible de describir pues lo sienten sólo aquellos que se autodefinen como Mapuche – gente de la tierra – por eso estamos contentos porque nuestra tradición está reviviendo y nuestra gente está siguiendo la ruta que nos dejaron nuestros antepasados”. (Aukiñ Wallmapu Ngulam; Consejo de Todas las Tierras, 1991, n. 5, p. 6).

O que se nota é que o CTT, ao promover diversos encontros para a prática do *palín*, buscava incentivar e fortalecer as práticas culturais mapuche, além de estabelecer um espaço de diálogo entre as comunidades.

O antropólogo Magnus Course (2008), no seu artigo “Estructuras de diferencia no palin, esporte mapuche”, estabelece, após um intenso trabalho de campo em Piedra Alta, sul da Argentina, uma etnografia desse jogo. Nesse trabalho, o autor analisa a conexão histórica da guerra com o *palín*, já que este era utilizado não só em treinamentos militares, mas também como ocasião para estabelecimento de alianças. De acordo com Course, os mapuche da atualidade têm consciência da importância militar do *palín* no passado, pois era por meio dele que se alcançava força mental e física, necessárias para a guerra. Outra característica delineada pelo autor é que, no passado, o *palín* serviu como fronteira entre o interior mapuche e o exterior não-mapuche, sendo que, até a atualidade, o jogo frequentemente denota uma oposição étnica entre mapuche e *winka*¹², na medida em que persiste como um dos símbolos mais paradigmáticos da identidade daquele povo (Course, 2008).

Embora não tenha recuperado terras efetivamente, a atuação do CTT ao considerar as autoridades tradicionais como condutoras dos processos políticos, as comunidades como os centros das decisões, a reinterpretação da história mapuche a partir de uma perspectiva descolonizadora e a retomada de datas e ritos importantes, como os jogos de *palín*, levou a um amadurecimento do movimento mapuche que, podemos afirmar, influenciou a forma de atuação política entre o povo e, em especial, a atuação da CAM. Concordamos com Pairican Padilla quando este afirma que:

Desde ese ámbito, la reconstrucción del pueblo Mapuche basada en las autoridades tradicionales, edificaron lo que luego se denominó la nación, para eso, la bandera y todo el aporte subjetivo, fue permeando a una nueva camada de militantes que se “mapuchizaran” en estos planteamientos y decidirán dar un pasomayor en sus postulados, dentro de un contexto en que la poca visión de la clase política chilena no comprendió que la transición y el continente latinoamericano estaban cambiando desde los ojos indígenas. (Pairican Padilla, 2009, p. 39).

Seguindo esse viés, podemos compreender que, a partir da reflexão desenvolvida pelo CTT, uma nova camada de militantes se “mapuchizou”. Com isso, surgiu entre as organizações posteriores o debate sobre a possibilidade de construir uma nação. Foi nesse panorama que a CAM retomou um velho ator da história mapuche, o *weychafe* (guerreiro, em *mapudungun*). É interessante observar que, assim como os jogos de *palín* retomados pelo CTT, o *weychafe* recuperado pela CAM também se liga à história militar antiga dos mapuche.

Desde sua formação, os militantes da CAM visitaram diversas comunidades para ouvir as histórias dos anciãos e das autoridades mapuche. De acordo com Pairican Padilla, em uma dessas visitas uma *Machi* relatou que, ao fim da Ocupação da Araucanía, os guerreiros mapuche voltariam para libertá-los da derrota e ocupação. A CAM utilizou esse relato, o atualizou e o fez circular por meio da figura do *weychafe*, agora transformado na representação do novo militante da organização que via na Guerra de Arauco uma época de resistência e descolonização, ou seja, um exemplo para a prática e luta contemporânea (Pairican Padilla, 2014). Em outras palavras, o guerreiro, um importante ator político da história antiga dos mapuche, foi reposicionado a favor da luta contemporânea pela autonomia. Hector Llaitul, um dos principais porta-vozes da CAM, sumariza as origens históricas dessa personagem em uma entrevista:

¿La idea del *weychafe*? ¿Me pregunta cómo se origina la idea del *weychafe*? Está asociada a la cosmovisión mapuche y a la resistencia de nuestros antiguos. En la cosmovisión, los roles no son una opción, sino que corresponden. Proceden de un fenómeno espiritual, ¿comprende? De la memoria histórica de nuestro pueblo rescatamos el *kiñerupü*; el camino, es decir, la línea que guiaba a nuestros antiguos *weychafe*, principalmente de aquellos que lucharon contra la corona española. Ellos se ordenaron de acuerdo a preceptos militares que devienen del *Ad Mapu*, o sea las normas, valores y principios que regulan a los mapuche en relación a los espacios territoriales, la naturaleza y su comprensión. [...] Combatir el mundo del despojo, la discriminación y la persecución, ese abismo que constituye la sombría perspectiva de la desaparición como pueblo, requiere de nuestras figuras tradicionales, entre ellas el *weychafe*. [...] Entonces, vuelvo a su pregunta: la concepción de *weychafe* viene del mundo antiguo. No olvide que antes de la llegada de los españoles el pueblo mapuche resistió duramente el avance del imperio Inca sobre sus territorios. Curiñanko, Michimalongko y Curillanca, entre otros, encabezaron aquellas luchas. Sin embargo, Leftraru será el más grande estratega militar mapuche. Él representa un avance sustancial en el arte mapuche de guerrear. Leftraru desarrolla los principios de la guerra de guerrillas. La funda sobre criterios claves, tales como la rapidez, la movilidad y la sorpresa, que adquieren forma concreta en los asaltos inesperados o en los ataques en oleadas, en la idea de las fuerzas de refresco, en el hostigamiento planificado y en la elección del terreno y en el aprovechamiento de sus ventajas. Con Leftraru se establece una disciplina militar en la resistencia indígena. Se utilizan fortificaciones y adquiere un desarrollo específico el espionaje y la inteligencia militar. En esta materia, Leftraru es un creador, un fundador y un estratega de excelencia. Leftraru, el halcón veloz, proviene de un linaje militar, funda una nueva generación y crea una estrategia político-militar. Para nosotros, Leftraru es la expresión más alta del *weychafe*. (Llaitul; Arrate, 2012, p. 16).

Como podemos notar, os militantes da CAM viram na Guerra do Arauco¹³ um passado de resistência vitoriosa e um exemplo para a prática cotidiana. Dela utilizaram a figura de Leftraru, também conhecido como Lautaro, considerado a grande liderança da resistência mapuche contra os espanhóis. No processo de reconstrução da história, os membros da CAM leram diversas obras que narravam suas façanhas como *Lautaro*, *Joven libertador de Arauco*, *El Mestizo Alejo* e *El paso de los guerreros y raza militar* (Pairican Padilla, 2015). Esses romances históricos de conteúdo paradidático, baseados

em relatos tradicionais, foram difundidos na primeira metade do século XX para aprofundar o nacionalismo chileno, mas, paradoxalmente, foram os primeiros textos a partir dos quais os militantes da CAM reconstruíram e fundamentaram suas perspectivas ideológicas. Em contrapartida a essa ampla circulação de obras permitidas e a serviço do regime, nessa mesma época, os textos escritos por mapuche, desde um viés crítico à história tradicional, possuíam uma circulação reduzida. Nesse sentido, concordando com Pairican Padilla, podemos interpretar a capacidade de forjar um pensamento político próprio, a partir de obras da sua história tradicional e em seus próprios termos, como um processo gradual de descolonização (Pairican Padilla, 2015).

Pairican Padilla (2009) afirma a importância da retomada do *weychafe* como ator político, a partir da personagem histórica, na medida em que ele legitima o uso da violência política para consecução das demandas da CAM, já que esse foi um instrumento válido na história antiga do povo mapuche. De acordo com o autor,

En el caso de la Cam, el *weychan* se reinterpreto como el derecho a la autodefensa del territorio y, por lo tanto, de la autodeterminación. Desde esa óptica, *weychafe*, quien hace la guerra o el guerrero, pasa a convertirse en el militante clave del proceso de control territorial: la construcción de la autodeterminación “desde abajo”. (Pairican Padilla, 2015, p. 315).

Pairican Padilla propõe que a opção pelo uso da violência na ação coletiva da CAM pode ser explicada por algumas variáveis, entre elas, o processo de reflexão no interior do movimento mapuche, motivado pela aprendizagem política, e a eclosão de diversos levantes indígenas externos, mas no continente americano, na década de 1990 (Pairican Padilla, 2015). O autor cita, por exemplo, o Exército Guerrilheiro Tupak Katari, que rompeu em 1992 na Bolívia, e o Exército Zapatista de Libertação Nacional, no México, em 1994, como movimentos que adotaram a luta armada e serviram de influência para as mobilizações indígenas posteriores. Além do exemplo externo, Pairican Padilla explicita também as influências internas de organizações, como o próprio CTT, que legitimaram suas demandas a partir da memória histórica e abriram o cenário para o que o autor chama de “invenção da tradição”, apropriando-se do termo cunhado por Hobsbawm. Outra variável seria o desenvolvimento ideológico do povo mapuche a partir década de 1980, que, por meio da atuação de organizações como a *Ad-Mapu*, passou a elaborar seu projeto de autodeterminação. A quarta motivação para o uso da violência seria a ocorrência dos incêndios dos caminhões em Lumaco, em 1997, um divisor de águas do movimento autonomista. A partir desse acontecimento, parte do grupo aderiu a uma nova forma de fazer sua reivindicação política (Pairican Padilla, 2015).

As duas últimas variáveis, que, de acordo com Pairican Padilla (2015), explicam a adoção da violência pela CAM, são o processo de colonialismo que viveu o povo mapuche a partir da “Ocupação da Araucanía” no século XIX e o desenvolvimento do neoliberalismo no Chile, que desencadeou as reformulações da estrutura colonial e novas formas de dominação.

Considerações finais

Nas palavras de Ricoeur, “uma ponte é assim lançada entre passado histórico e memória, pela narrativa ancestral, que opera como um intermediário da memória em direção do passado histórico, concebido como tempo dos mortos e tempo anterior ao nascimento [do mediador]” (Ricoeur, 2014). Nesse sentido, percebemos que a contínua reprodução da memória, possibilita a mediação do passado e do presente que articula duas dimensões: a resistência identitária e a demanda autonômica, que juntas representam uma alternativa factível contra o discurso dominante, ou seja, o identitário nacional chileno. Ao manejar a memória ancestral, o movimento autonomista mapuche constrói uma

narrativa diferente da oficial e impossibilita o seu esquecimento e apagamento sociocultural (Tricot, 2013). Nesse sentido, o destaque reside no papel protagonista da memória coletiva dentro dos processos históricos, uma vez que ela

[...] tece e retece, continuamente, aquilo que o tempo cancela e que, com a sua incansável obra de mistificação, redefinição e reinvenção, refunda e requalifica continuamente um passado que, de outra forma, correria o risco de morrer definitivamente ou de permanecer irremediavelmente desconhecido. (Cardini, 1993, p. 12).

Ao defendermos, juntamente a Tricot, a manifestação da memória coletiva como agente formador da identidade e importante instrumento na luta contra o esquecimento, podemos perceber que os três conceitos participam de um horizonte comum do arcabouço teórico da história e da resistência atual dos movimentos identitários. Contudo, essa articulação não pode ser restrita ao âmbito abstrato, haja vista que seu objetivo “[...] no se circunscribe a lo exclusivamente epistemológico, sino que se manifiesta com la práctica social comen directa vinculacom con el poder político [...]” (Tricot, 2009, p. 181). Dessa forma, urge entender a questão da memória para além de termos meramente acadêmicos, mas, ao contrário, como um fator legítimo de transformação e resolução concreta de conflitos sociais, posto que seu apagamento busca atender interesses políticos e econômicos outros.

Como postulou Ricœur (2014), com frequência “a própria memória se define, pelo menos numa primeira instância, como luta contra o esquecimento”. Por esse motivo, afirma, por fim, que a memória esclarecida pela historiografia constitui um desafio para o historiador do presente.¹⁴ Tal desafio pode ser visualizado no constante discurso integracionista capitaneado pelo governo chileno durante os últimos anos, o qual, por seu conteúdo simplificador da memória e ficcional de uma identidade unificada, é criticado pela comunidade mapuche em sua resistência ao apagamento ancestral, como podemos depreender no excerto do periódico *Voz Mapuche Aukiñ*, editado pelo CTT, transcrito abaixo:

El integracionismo indígena se viene manifestando desde hace varias décadas, como es la Chilenización Mapuche entre ella existió una Organización que promovió este planteamiento como fue la moderna Araucanía hoy se emplea un nuevo lenguaje en un nuevo contacto histórico siendo la intencionalidad la misma como es la integración Mapuche a la sociedad chilena, desde ese punto de vista pareciera que el estado de marginación, explotación y colonización ideológica y estructural a que ha sido llevado el Pueblo Mapuche, tendría su solución sólo en el orden de la integración o falta de mayor medidas políticas que facilite imbuir el Mapuche en el sistema que rige nuestro país. (Aukiñ Wallmapu Ngulam; Consejo de Todas las Tierras, 1990, n. 1, p. 2).

O trecho deixa antever o problema ideológico posto, perseguindo a ficção de um consenso nacional. O poder político das altas esferas busca controlar os mecanismos de identidade, de maneira a encontrar no passado (ou encobrir nele) uma legitimidade histórica que permita consolidar uma pretensa memória nacional. Assim, por trás de todas as comemorações nacionais e do discurso centralista, encontra-se, ao invés, uma manifestação reativa de passado, de uma história concedida e o presente de uma memória útil para os interesses do Estado-Nação. Contudo, considerando-se os trabalhos historiográficos clássicos, ficam explícitos, em nível mais amplo, os mecanismos das apropriações dos tempos históricos e os processos de construção e de apagamento de diferentes memórias sociais. No caso estudado neste artigo, em específico, fica expresso que a negação da memória mapuche pelo Estado chileno é histórica e atende ao projeto deste último de diluir a memória e história indígenas na memória e história coletiva chilena, por sua vez, compreendida como a única válida e possível (Tricot, 2013). De acordo com Tricot,

[...] se puede argüir que el movimiento mapuche ha comprendido bien que en este país se han configurado espacios de poder donde el olvido es más importante que la memoria, pues la memoria cuestiona a ese propio poder. Lo cuestiona desde el pasado, desde el territorio, desde la cosmovisión y cosmogonía mapuche. Lo cuestiona desde el presente, desde el derecho al reconocimiento, la auto-representación y la autonomía como pueblo-nación, y la (re) construcción del mundo y del país mapuche forma parte integral de dicho esfuerzo colectivo. (Tricot, 2009, p. 183).

Para uniformizar uma ficção de discurso nacional unitário batalha-se pelo esquecimento dos matizes heterogêneos do território, por meio da tentativa de criar uma memória nacional; ao cabo, inventa-se uma identidade, um passado, suas tradições e, conseqüentemente, sua nação. Le Goff, por seu turno, defende que os detentores do poder buscam tornar-se senhores da memória e do esquecimento, sendo essa “[...] uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva” (Le Goff, 1990, p. 426). O movimento mapuche compreendeu que o esquecimento tem sido um instrumento combativo usado pelo Estado chileno e que, portanto, reivindicar o direito à memória coletiva mapuche é questionar o poder centralizador nacional. Por causa disso, a resistência e a luta pelo direito à memória e autorrepresentação fazem parte do esforço coletivo do projeto de autonomia reivindicado pelas organizações.

Em suma, podemos concluir que a produção da bandeira Wenufoye e a retomada de práticas e atores tradicionais da história antiga mapuche ilustram como a história antiga dos mapuche foi reinterpretada para legitimar as demandas atuais. A narrativa histórica construída pelo movimento autonomista mapuche reflete não apenas um resgate e revitalização de tradições e símbolos ancestrais, mas também uma resistência ativa a tentativa de apagamento cultural imposto pelo Estado chileno. Através da reconstrução da memória coletiva, o movimento busca reafirmar sua identidade, confrontar a narrativa oficial dominante que busca suprimir as múltiplas expressões culturais e históricas do povo mapuche e legitimar a atual demanda por autonomia. Nesse sentido, a reestruturação da memória mapuche desafia ativamente a narrativa dominante, reconstruindo o passado e o presente como um campo de batalha político em favor da autonomia dos povos indígenas.

Referencias

- ANCAN JARA, José. A 25 años de la wenufoye: una breve genealogía de la bandera nacional mapuche. *Revista Anales*, Universidad de Chile, v. 7, n. 13, p. 283-305, 2017.
- AUKIÑ WALLMAPU NGULAM; CONSEJO DE TODAS LAS TIERRAS. Autoafirmación de nuestra identidad mapuche. *Voz Mapuche Aukiñ*, Temuco, n. 3, p. 4, jan.1991.
- AUKIÑ WALLMAPU NGULAM; CONSEJO DE TODAS LAS TIERRAS. De los Lonkos: Resoluciones da la Conferencia. *Voz Mapuche Aukiñ*, Temuco, n. 1, p. 5, out. 1990.
- AUKIÑ WALLMAPU NGULAM; CONSEJO DE TODAS LAS TIERRAS. Hacia el ejercicio de la autonomía y autodeterminación Mapuche. *Voz Mapuche Aukiñ*, Temuco, n. 1, p. 2, out. 1990.
- AUKIÑ WALLMAPU NGULAM; CONSEJO DE TODAS LAS TIERRAS. Identidad y Medio Ambiente. *Voz Mapuche Aukiñ*, Temuco, n. 9, p. 4, jul.1991.
- AUKIÑ WALLMAPU NGULAM; CONSEJO DE TODAS LAS TIERRAS. Reafirmación de nuestra tradición. *Voz Mapuche Aukiñ*, Temuco, n. 5, p. 6, mar. 1991.
- AUKIÑ WALLMAPU NGULAM; CONSEJO DE TODAS LAS TIERRAS. Resoluciones Tribunal Mapuche. *Voz Mapuche Aukiñ*, Temuco, n. 22, p. 4, abr., 1993.

AUKIÑ WALLMAPU NGULAM; CONSEJO DE TODAS LAS TIERRAS. Wallmapu Ngulamtuwun – Cosmovisión Mapuche. *Voz Mapuche Aukiñ*, Temuco, n. 5, p. 5, mar. 1991.

BLOCH, Marc. Memória coletiva, tradição e costume: a propósito de um livro recente. In: BLOCH, Marc. *História e Historiadores: textos reunidos por Étienne Bloch*. Lisboa: Editorial Teorema, 1998. p. 229.

CARDINI, Franco. *A memória coletiva no pensamento de M. Halbwachs*. Conferência proferida no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo em 10 de novembro de 1993.

CHARTIER, Roger. *A História ou a leitura do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

COORDINADORA DE COMUNIDADES MAPUCHE EN CONFLICTO ARAUCO MALLECO. *El pensamiento emancipatorio de la Coordinadora de Comunidades Mapuche en Conflicto, parte I: Una estrategia de Liberación Nacional Mapuche*. jun. 2013. Disponível em: <https://www.weftun.org/ANALISIS/proyectopolitico.html>. Acesso em: 16 jul. 2020.

COURSE, Magnus. Estruturas de diferença no palin, esporte mapuche. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 299-328, 2008.

DÍAZ-POLANCO, Héctor. *Autonomía Regional: la autodeterminación de los pueblos indios*. 5. ed. México: Siglo XXI, 2006.

GONZÁLEZ, Miguel; BURGUETE CAL Y MAYOR, Araceli; ORTIZ-T., Pablo (org.). *La autonomía a debate: auto-gobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito: FLACSO, 2010

GUTIÉRREZ RÍOS, Felipe. *We Aukiñ Zugu: Historia de los medios de comunicación mapuche*. Santiago: Editorial Quimantú, 2014.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

LAVANCHY, Javier. *Conflicto y propuestas de autonomía mapuche*. Texto disponibilizado em junho de 1999. In: Proyecto de Documentación Nuke Mapu. p. 16. Disponível em: <https://mapuche.info/archivo/mapuint/lava1.html> Acesso em: 13 jul. 2020.

LE GOFF, Jacques. Memória. In: *História e Memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

LLAITUL, Hector; ARRATE, Jorge. *Weichan: conversaciones con un Weychafe en la Prisión Política*. Santiago de Chile: Ceibo, 2012.

MARIMÁN, José A. *Autodeterminación: Ideas políticas mapuches en el albor del siglo XXI*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2012

MARTÍNEZ NEIRA, Christian. Transición a la democracia, militancia y proyecto étnico: La fundación de la organización mapuche Consejo de Todas las Tierras (1978-1990). *Estudios Sociológicos*, Ciudad de México, v. 27, n. 80, p. 595-618, 2009.

NORA, Pierre. Entre história e memória: a problemática dos lugares. *Projeto História*, São Paulo, v. 10, p. 7-28, 1993

PAIRICAN PADILLA, Fernando. El retorno de un viejo actor político: el guerrero. Perspectivas para comprender la violencia política en el movimiento mapuche (1990-2010). In: ANTILEO BAEZA, Enrique; CÁRCAMO-HUECHANTE, Luis; CALFÍO MONTALVA, Margarita; HUINCA-PIUTRIN, Herson (ed.). *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew: Violencias coloniales en Walmapu*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2015.

PAIRICAN PADILLA, Fernando. *Malon: La rebelión del movimiento mapuche, 1990-2003*. Santiago: Pehuén Editores, 2014.

PAIRICAN PADILLA, Fernando. Sembrando ideología: el Aukiñ Wallmapu Ngulam en la transición de Aylwin (1990-1994). *SudHistoria: Revista digital en estudios desde el sur*, Valdivia (Chile), n. 4, p. 12-42, 2009.

PINEDA RAMÍREZ, César Enrique. *Marrichiweu*. “Antagonismo e insubordinación por la tierra y la autonomía: el pueblo indígena mapuche en Chile”: el caso de la Coordinadora Arauco-Malleco. 2013. 394 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Latino-Americanos) – Faculdade de ciências Políticas e Sociais, Universidade Autónoma do México, Ciudad de México, 2013.

RICŒUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

TOLEDO LLANCAQUEO, Victor. La memoria de las Tierras Antiguas tocando a las puertas del derecho: políticas de la memoria mapuche en la transición chilena. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, Santiago de Chile, ano 11, v. 1, p. 2-25, 2007.

TRICOT, Tito. *Autonomía: El Movimiento Mapuche de Resistencia*. Santiago de Chile: Ceibo, 2013.

TRICOT, Tito. El nuevo movimiento mapuche: hacia la (re)construcción del mundo y país mapuche. *Polis*, Santiago de Chile, v. 8, n. 24, p. 175-196, 2009.

WEKE KATRIKIR, Jorge. *Historia de la creación de la bandera Mapuche: significados de formas y colores*. Temuco: Werken Parlamento Mapuche de Kozkoz, 2012

ZAPATA SILVA, Claudia. Identidade, nação e território na escrita dos intelectuais mapuches. *Aletria*, Belo Horizonte, v. 16, p. 57-79, 2007.

Notas finais

¹ Em língua mapudungun, “mapu” significa terra e “che” significa gente. Nesse sentido, “che” abarca a pluralidade da palavra, se tornando redundante utilizar “mapuches”. Sendo assim, utilizaremos a palavra “mapuche” da mesma forma no singular ou plural buscando respeitar o uso que o próprio grupo mapuche faz da palavra (Marimán, 2012).

² Para um maior aprofundamento no conceito de autonomia, ver: González (2010); Díaz-Polanco (2006).

³ Território histórico mapuche constituído pelo Puelmapu (geograficamente corresponde ao espaço localizado ao oriente da Cordilheira dos Andes até o oceano Atlântico) e Gulumapu (Geograficamente compreende o território localizado desde o Oceano Pacífico até a Cordilheira dos Andes).

⁴ Significa guerreiro em mapudungun e se liga a história militar antiga dos mapuche. A CAM atualizou essa personagem histórica a usou como representação do novo militante da organização

⁵ Conselho com os lonkos, principais autoridades sociopolíticas do Lof ou comunidade territorial

⁶ Do produzido pelos estudiosos que avançaram significativamente nas questões acerca da interrelação entre história e memória, ver: Halbwachs (1990); Le Goff (1990); Nora (1993); Tricot (2009); e Ricœur (2014).

⁷ Para identidade individual, ver Burke (2005).

⁸ “O grupo de referência é um grupo do qual o indivíduo já fez parte e com o qual estabeleceu uma comunidade de pensamentos, identificou-se e confundiu seu passado. O grupo está presente para o indivíduo não necessariamente, ou mesmo fundamentalmente, pela sua presença física, mas pela possibilidade que o indivíduo tem de retomar os modos de pensamento e a experiência comum próprios do grupo. A vitalidade das relações sociais do grupo dá vitalidade às imagens, que constituem a lembrança. Portanto, a lembrança é sempre fruto de um processo coletivo e está sempre inserida num contexto social preciso”, ver: Schmidt, Mahfoud (1993).

⁹ Temos consciência da defesa de certos pesquisadores que, segundo Godoy R., consideram o “[...] uso de la escritura en el contexto de una cultura basada en la tradición oral, o como rasgo manifestado de aculturación o de una tendencia integracionista a la sociedad nacional”, porém, como a pesquisadora, o que propomos “[...] es una aproximación al complejo proceso de configuración de un sujeto mapuche que constituye su identidad sobre los cimientos de una memoria individual y colectiva, haciéndolo desde el ejercicio de la escritura [e também da oralidade] como experiencia de conocimiento de sí mismo y de su otro”. Ver: Godoy (2003. p. 81).

¹⁰ Uma lista de casos mundiais sobre os ritos jurídicos de reconhecimento dos direitos indígenas sobre suas terras, recursos e territórios podem ser conferidos em Toledo Llancaqueo (2007. p. 10).

¹¹ Autoridade sociorreligiosa mapuche. Principal possuidor ou possuidora de conhecimentos da saúde e medicina.

¹² Estrangeiro, não mapuche.

¹³ A Guerra de Arauco refere-se aos 300 anos de guerra, iniciados em 1550, durante os quais os mapuche tiveram que lutar contra diversos conquistadores no sul do atual território chileno. Esse conflito está dividido em diversas fases. Em um primeiro momento, os mapuche pelejaram contra conquistadores espanhóis, como Pedro Valdivia, período no qual surgiram líderes guerreiros como Lautaro e, depois, Caupolicán. Posteriormente, a luta continuou contra os soldados da recém-fundada República chilena, contenda que teve fim somente em 1880 (Bengoa, 2000).

¹⁴ A intelectualidade indígena tem clareza dessa conflitiva questão teórica e não foge de enfrentar o problema da dinâmica entre História, Memória e Historiografia em seus próprios termos. Segundo Tricot, “Sin embargo, no puede haber historia sin memoria, aunque sí puede haber memoria sin historia, puesto que para hacer historia se debe, necesariamente acorde a Ricœur, realizar una operación historiográfica, la cual consiste en trascender las limitaciones de la memoria por intermedio de la escritura de la historia. Es decir, la historia se construye a partir de la memoria, no obstante, dicha acción no está exenta de riesgos, porque si bien es cierto existe confianza en ‘la capacidad de la historiografía para ensanchar, corregir y criticar la memoria, y así compensar sus debilidades tanto en el plano cognitivo como pragmático’ [cf. Ricœur, 2014], no es menos cierto que en el proceso se puede perder la mera esencia de la memoria como fuente primaria y veraz de información, fundamentalmente mediante el testimonio oral” (Tricot, 2009. p. 181; Ricœur, 2014).

Submetido em: 21/12/2023
Aprovado em: 15/11/2024