



História Unisinos

ISSN: 2236-1782

periodicos@unisinos.br

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Brasil

Vargas, Sebastião

História, historiografia e historiadores mapuche: colonialismo e anticolonialismo em Wallmapu[1]

História Unisinos, vol. 21, núm. 3, 2017, Setembro-, pp. 323-336

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=579862153004>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais informações do artigo
- ▶ Site da revista em redalyc.org

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS  
redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal

Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa  
acesso aberto

# História, historiografia e historiadores mapuche: colonialismo e anticolonialismo em *Wallmapu*<sup>1</sup>

History, historiography and Mapuche historians: Colonialism and anti-colonialism in *Wallmapu*

Sebastião Vargas<sup>2</sup>  
sebastiaoavargas@gmail.com

---

**Resumo:** Este artigo procura mapear analiticamente a produção de intelectuais indígenas no panorama acadêmico latino-americano discutindo criticamente as pesquisas realizadas por historiadores mapuche no século XXI. Em um primeiro momento, refletimos sobre a categoria de intelectual indígena, as dimensões da emergência indígena nos últimos 30 anos e seus impactos, tensões e polêmicas no conjunto dos estudos históricos latino-americanos. A seguir, analisamos as principais obras produzidas por historiadores mapuche que gravitam em torno da autodenominada *Comunidad de Historia Mapuche* (CHM), refletindo sobre seus principais referenciais teórico-metodológicos, suas propostas epistemológicas e as temáticas abordadas. Utilizando fartamente citações de textos dos historiadores mapuche, esperamos contribuir para a difusão e discussão sobre esta corrente da história indígena latino-americana que emerge da “periferia da periferia” e que ainda é relativamente pouco conhecida no Brasil.

**Palavras-chave:** história indígena, estudos históricos latino-americanos, historiadores mapuche.

**Abstract:** This paper tries to analytically chart the production of indigenous scholars in the Latin American academic panorama through a critical discussion of the research conducted by Mapuche historians in the 21<sup>st</sup> century. In a first section, we dwell on the category of indigenous scholar, the dimensions of indigenous emergence over the last 30 years and its impacts, tensions and debates in the context of Latin American history research. Subsequently, we analyse the main works produced by Mapuche historians who gravitate around the so-called *Comunidad de Historia Mapuche* (CHM), debating their main theoretical-methodological frame of reference, their epistemological proposals and the themes approached. By widely quoting texts by Mapuche historians, we hope to contribute to the dissemination and discussion about this current of Latin American indigenous history that emerges from the “periphery of the periphery” and is still fairly little known in Brazil.

**Keywords:** indigenous history, Latin American historic research, Mapuche historians.

---

<sup>1</sup> Este artigo é parte dos resultados de um projeto pós-doutoral no Chile com financiamento de bolsa pela Capes.

<sup>2</sup> Universidade Federal do Rio Grande do Norte. BR 101, km 01, Lagoa Nova, 59078-970, Natal, RN, Brasil.

¡Colonialismo pigey ta ti weza ke zugu! ¡Colonialismo se llama ese wekufü<sup>3</sup> que nos asecha, nos explota y nos mata! Ese que ha despojado, vejado y desarticulado nuestras sociedades; el que quemó a nuestros tatarabuelos encerrados en sus ruka para luego usurparles las pocas tierras que dejó la radicación; el que acrecentó las desigualdades al interior de nuestros territorios; el que hizo que nuestros abuelos y abuelas, padres y madres fueran castigados en las escuelas, arrodillados sobre arvejas por hablar mapuche y que hoy patologiza el “castellano mapuche” hablado por sus niños como trastornos fonológicos, fisiológicos e psicológicos; el que nos obliga a aprender la historia oficial de los grupos dominantes; el que continúa bestializándonos, haciendo cotidiano nuestro maltrato; el que se escandaliza cuando uno de los suyos es interpelado por su accionar histórico en pro de mantener la desigualdad; el que ha naturalizado el racismo a tal punto de negar su existencia. La violencia colonial no es solo retórica o invención de los “intelectuales indígenas”: es sangre, sudor y lágrimas a costas (Antimil Caniupan, 2015, p. 159).

## Introdução

Diversos autores (Bengoa, 2016; Cal y Mayor, 2010; López y Rivas, 2004) destacam que um dos fenômenos sociopolíticos e culturais mais relevantes ocorridos na América Latina nos últimos 30 anos pode ser definido como a emergência indígena, isto é, a irrupção e presença de novas identidades e expressões étnicas, demandas e mobilizações dos povos originários no continente. Algo que emerge, supõem esses autores, esteve afundado, submerso de alguma forma. Efetivamente, ao olharmos a história indígena desde essa perspectiva, constatamos longos processos de invisibilização e silenciamento sofridos pelos indígenas, somente quebrados por lapsos de violência, insurreições e mobilizações nas quais o rosto propriamente índio muitas vezes foi escamoteado (Bonfil Batalla, 1981). Emergência, concordam os autores, também está sob o signo da urgência. A situação das massas indígenas na América Latina é uma das maiores urgências políticas e culturais do continente (Cimadore, 2006).

Pelo menos desde a década de 1990, diversas temáticas relacionadas aos povos indígenas da América Latina vêm ganhando espaço na reflexão e produção dos estudos históricos latino-americanos, impactando e vitalizando

positivamente seu panorama e oferecendo uma imprescindível contribuição para o esforço de autoconsciência latino-americana, conseqüente com a tarefa de descolonização das paisagens mentais e dos cânones, tanto teóricos e epistemológicos como temáticos (Díaz-Polanco, 2011).

O protagonismo político e cultural dos movimentos étnicos que irromperam um novo ciclo de protesto social no cenário latino-americano teve alguns pontos culminantes no levante indígena do Equador em 1990, nas “anticomemorações” do V Centenário do Descobrimento da América em 1992 em todo o continente e na insurreição zapatista de Chiapas em 1994. Uma das chaves deste processo é a criação de uma discursividade própria, que tenta colocar um fim na tutela e mediação externa. Era a chegada do *outro* indígena que falava sobre si mesmo: sobre e desde sua diferença (Dávalos, 2005). Alguns autores inserem essa emergência num horizonte ideológico denominado indianidade que, no quadro das ideias do continente americano, seria tanto um novo produto do indigenismo como sua superação dialética. Esse novo horizonte ideológico (que apresenta um programa político plasmado pelos ideais de autonomia), apesar de sua relativa juventude, tende a ancorar-se em um longo passado, bebendo em tradições culturais ancestrais (evidentemente não isentas de transformações) dos povos nativos. Como expressão ideológica dos próprios nativos, em vários sentidos em oposição aos antigos representantes do indigenismo, a indianidade tende a se converter em uma corrente de pensamento própria e genuína, tratando de expressar, interpretar e solucionar os anseios das massas indígenas de modo autodeterminado (Berdichewsky, 2005).

O antropólogo chileno José Bengoa, um dos mais destacados estudiosos da emergência indígena, assinala que uma das características principais desse processo complexo é a existência de um novo discurso identitário que deve ser lido sob a dupla chave interpretativa da “reinvenção” e da “crítica”:

*Los indígenas han ido construyendo un complejo discurso que no sólo se refiere a sus propios problemas, sino que aborda los asuntos más profundos de las sociedades latinoamericanas: su identidad, su historia y su futuro. No estamos enfrentados a una mirada tradicionalista y conservadora de la historia. Los indígenas proponen un amplio espacio de utopía, basado en lo que fueron las sociedades indígenas pero reformuladas absolutamente en el contexto de la modernidad (Bengoa, 2016, p. 222).*

<sup>3</sup> Na espiritualidade tradicional mapuche, *wekufü* é uma espécie de espírito negativo, perigoso e possivelmente maligno. Existem várias maneiras de se grafar os termos em mapudungun (ou mapuzungun); optaremos sempre por preservar o modo como os termos aparecem originalmente na bibliografia examinada, por exemplo, como nos termos *Wallmapu* ou *Wajmapu*, que correspondem ao território mapuche histórico, constituído por *Puelmapu* ou *Puwel Mapu* (ocupado pelo Estado argentino) e *Gulumapu* ou *Gülü Mapu* (ocupado pelo Estado chileno).

Esse desafiante e subversivo exercício de (re)leitura, (re)escritura e (re)existência crítica (Porto-Gonçalves, 2006) levado a cabo pelos indígenas estaria contribuindo para uma cultura indígena reinventada (com etnonarrativas ressignificantes da realidade e da história), formulada por diversos atores das sociedades indígenas contemporâneas, entre os quais se destaca um sujeito relativamente novo: o intelectual indígena com formação acadêmica.

## Indígenas intelectuais

A historiadora chilena Claudia Zapata (2013), numa obra incontornável sobre a temática, afirma que a categoria intelectual indígena é sustentada por duas condições básicas: (i) a identificação com a corrente de pensamento que afirma a existência de “intelectuais situados”, que reconhecem o pertencimento a um setor específico da sociedade (etnia, classe social, setores subalternos ou oprimidos, setores racializados, gênero); (ii) a dimensão de compromisso político, para quem assume a identidade étnica e o pertencimento a uma sociedade ou coletividade indígena (um complexo processo que se inicia com o que a autora chama de “apropriação da biografia”), que conforma o lugar específico de enunciação da sua escritura e o próprio eixo de seu labor intelectual. Entre os instigantes aportes trazidos pela autora está o entendimento dos intelectuais indígenas como sujeitos históricos mais que culturalmente diferenciados (se bem que essa dimensão é altamente relevante e foi considerada em suas análises), pertencentes a sociedades das quais herdaram práticas culturais, histórias e memórias, mas também uma posição social e um estigma cuja responsabilidade recai, contemporaneamente, nas sociedades nacionais (colonialismo interno e internalizado). Zapata entende, pois, os intelectuais indígenas (e sua escrita) “como sujetos culturalmente complejos, que se constituyen en la intersección con la sociedad mayor, donde detentan una posición subordinada” (Zapata Silva, 2013, p. 414).

Ao realizar um amplo estudo da produção contemporânea de intelectuais indígenas no Equador, Peru e Chile, Claudia Zapata aborda exaustivamente questões como as condições históricas que possibilitaram o surgimento desse novo sujeito indígena, historiando as transformações das sociedades indígenas contemporâneas (temas como migração/urbanização; processos de “retnização”; acesso à educação superior; papel das organizações étnicas; representações e polêmicas em torno dos termos etnointelectual/intelectual indígena) e analisa as características, condições de produção e modalidades da escrita desses autores. Zapata nos oferece um mapa da questão, resenhando criticamente a produção indigenista/indianista latino-americana da última metade do século XX,

propondo a existência de duas grandes vertentes, posturas e discursos dos e sobre os indígenas que, *grosso modo*, são denominadas nativistas/essencialistas e historicistas. As posições teóricas de tipo nativista elaboram e promovem uma representação de um mundo indígena articulado e idealizado em contraposição às de tipo historicista, que afirmam a existência de coletivos culturalmente “distintos”, mas, ao mesmo tempo, vinculados e subordinados ao resto de sociedades mais amplas.

*En la primera de estas opciones, el mundo indígena posee fronteras culturales claras, sin fisuras ni conflictos, salvo aquellos que provienen del exterior de esos límites pero que no alcanzan a alterar su ethos, el cual puede estar oculto o replegado, pero que subyace como núcleo duro capaz de proveer de identidad a los sujetos que integran el colectivo (por lo tanto, la relación entre cultura e identidad es aquí de correspondencia). Esta descripción constituye el extremo más esencialista de esta opción, mientras que otros autores se desplazan un tanto, especialmente cuando se proponen dar cuenta de la relación con la sociedad mayor en sus distintos niveles – local, regional, nacional y continental – pero la representación que ellos elaboran puede ser calificada como nativista cuando predomina en ella la apelación idealizada a un mundo poco interferido por la cultura occidental (Zapata Silva, 2013, p. 260).*

No caso da vertente historicista – como o termo indica – encontramos uma ênfase na mudança e na crítica às formas de tratar o presente e o passado que desconhecem este dinamismo, insistindo em transmitir uma imagem compacta e atemporal do mundo indígena, cujo corolário mais perigoso é a exclusão de setores das sociedades indígenas que não se enquadram nesse retrato que alça a tradição e os saberes ancestrais (ou seja, a comunidade rural) em um lugar de suposta “superioridade”. Entre os expoentes dessa vertente também se fala de um mundo ou cultura indígenas ressaltando, porém, sua diversidade: uma totalidade heterogênea que estaria composta por distintos sujeitos indígenas (como os indígenas urbanos, por exemplo). Como veremos mais adiante, com a análise concreta da produção de historiadores mapuche, tal esquematização não está isenta de contradições.

Ao analisarmos as características gerais da produção realizada por esses intelectuais (tanto os essencialistas como os historicistas), fica evidente a centralidade da História como ingrediente fundamental para a formação dos seus discursos e pensamentos, quaisquer que sejam as disciplinas onde os distintos autores se domicíliam, tais como a historiografia, antropologia, sociologia, estudos literários, direito, etc. Nossa hipótese, em sintonia com as

argumentações de Claudia Zapata, é que a centralidade da História no pensamento indígena provém de um conteúdo praticamente transversal no seu discurso: a afirmação de um vínculo colonial entre as sociedades indígenas e os Estados nacionais latino-americanos, o que os impele a refletir sobre as continuidades e mutações do colonialismo, seus efeitos e as estratégias para sua superação.

O fato de a relação entre indígenas, escritura e produção de conhecimento ter uma antiga trajetória na América Latina, que remonta pelo menos ao período colonial, levou estudiosos a utilizarem o termo intelectuais indígenas “recentes” para se referirem especificamente aos indígenas que foram formados em instituições de ensino superior e cujo labor intelectual assume um compromisso com suas coletividades de origem (Canales Tapia, 2014). Desse modo, a produção acadêmica de pesquisadores indígenas – menos visível, por exemplo, que o “intelectual dirigente” (Zapata Silva, 2007) – não pode ser desvinculada do contexto de mobilizações com o qual se articula, fazendo parte da ação política desses sujeitos.

A criação de instituições e espaços de pesquisa que pudessem impulsionar a autonomia do trabalho intelectual de autores indígenas foi essencial nesse processo emergente. Em meados da década de 1980, surgem espaços similares como o *Taller Cultural Causanacunchic* (TCC) no Equador, o *Taller de Historia Oral Andina* (THOA) na Bolívia e o *Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen* (CEDM-Liwen) no Chile, cujos eixos ou anseios comuns eram, nos termos dos seus membros, “autodescobrir-nos”, “descolonizar nossa consciência”, “reconstruir nossa autoestima”, “ressemantizar a versão oficial”, “contar nossa própria história com nossa palavra”.

Essa multifacetada escritura e voz indígena, ainda na década de 1990, anunciava que “tinha vindo para ficar”: seu principal timbre era, e ainda é, a crítica e a denúncia social. Reivindicando incansavelmente a interdependência entre ciência e política, revisando e questionando heranças ético-epistemológicas que lhes parecem injustas e colonizadoras, os intelectuais indígenas (e entre eles muito particularmente seus historiadores) contribuem para a corrente crítica do pensamento sócio-histórico *nuestroamericano* de modo radical. Apesar de relativamente incipiente como reflexão teórica no Brasil, esse movimento, que Cristiane Portela e Mônica Nogueira (2016) chamaram de autoria indígena, já possui uma história de diálogos e tensões bastante relevante com as linhas de estudos sobre subalternidade, polemizando não somente com as historiografias “dominantes” e/ou sociologias “tradicionais”, mas também com a vertente

pós-colonial latino-americana (Almeida *et al.*, 2013) e até mesmo com figuras de proa do chamado pensamento *descolonial* (Lander, 2005). A produção de autores indígenas é marcada por tensões e questionamentos – tanto no nível de seus postulados ideológicos e epistemológicos como no nível da linguagem utilizada – resultados de uma interação conflitiva com o conhecimento estabelecido, com o qual discute criticamente suas categorias, periodizações e metodologias. Autores como a socióloga aymarã Silvia Rivera Cusicanqui (fundadora do THOA) ilustram bem a maturação dessa vertente crítica do pensamento indígena ao denunciar o que consideram as “agendas ocultas” em discursos/conceitos influentes na “geopolítica do conhecimento” sobre a América Latina, tais como: indigenismo/indianismo; multiculturalismo; estudos subalternos; epistemologias do sul; colonialidade do saber; identidades nacionais e processos de hibridação cultural. Cusicanqui é veemente na crítica das estruturas hierárquicas e piramidais de poder e capital cultural e simbólico, denunciando o jargão e o aparato conceitual do, segundo a autora, “pequeno império dentro do império” representado por intelectuais como “Mignolo, Quijano, Dussel, Walsh, Sanjinés e Canclini”, que, na sua visão, elaboram um discurso sobre descolonização sem uma *práxis* efetiva correspondente, acabando por renovar práticas efetivas de colonização e subalternização:

*Creo que el multiculturalismo de Mignolo y compañía es neutralizador de las prácticas descolonizantes, al entronizar en la academia el limitado e ilusorio reino de la discusión sobre modernidad y descolonización. Sin prestar atención a las dinámicas internas de los subalternos, las cooptaciones de este tipo neutralizan. Capturan la energía y la disponibilidad de intelectuales indígenas, hermanos y hermanas que pueden ser tentados a reproducir el ventriloquismo y la alambicada conceptualización que los aleja de sus raíces y de sus diálogos con las masas movilizadas (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 64).*

## O pensamento anticolonialista de intelectuais mapuche

As críticas de Rivera Cusicanqui não são incomuns no campo teórico indianista latino-americano. O historiador mapuche José Luis Cabrera Llancaqueo e o *machi*<sup>4</sup> Augusto Aillapán Paillafil, na introdução da obra conjunta *Machi mongen tani Santiago warria mew* (*vida de un machi en la ciudad de Santiago*), consideram que

<sup>4</sup> Autoridade religiosa e espiritual mapuche. Como xamã, detém funções medicinais, de proteção e conselho em benefício da comunidade.

[...] tanto el pensamiento indianista como el pensamiento decolonial plantean un cambio civilizatorio; sin embargo, las diferencias se perciben a partir de los sujetos que llevan a cabo dicho cambio. Si bien es cierto que Quijano o Mignolo dan una importancia a los indígenas dentro de su programa, no es posible advertir una liberación de éstos en particular, sino, más bien, de todos los sectores que han vivido los efectos nocivos de la colonialidad eurocéntrica y capitalista en América Latina. A esto se suma que los impulsores del cambio epistémico (Quijano, Mignolo, Dussel, Lander, Walsh, etc.) no son indígenas, por lo que el pensamiento decolonial fácilmente puede ser considerado como una instancia de dominación e indigenismo; es decir, un programa donde los no indígenas pretenden hablar por ellos y fijar su agenda política. Esto es crucial para comprender las diferencias entre un programa y otro, pues el pensamiento indianista surge, precisamente, en contra de las políticas de corte indigenista que los Estados de América Latina implementaron para lograr la asimilación forzosa de los pueblos indígenas a las culturas y sociedades nacionales (Cabrera Llancaqueo e Aillapan Paillafil, 2013, p. 46).

A obra é um surpreendente amálgama entre duas “vozes” mapuche e se reveste de importância simbólica, como exemplo de uma prática historiográfica produzida pelos próprios pensadores mapuche que tem como objetivo explícito contribuir para a reinterpretação da história e reconstrução identitária da nação mapuche explorando possibilidades epistemológicas abertas pelo diálogo entre o *kimün*<sup>5</sup> histórico mapuche (sabedoria étnica) e o pensamento crítico-reflexivo oriundo da academia (estudos da descolonização). Utilizando metodologias da história oral experimentadas pelo *Taller de Historia Oral Andina* (THOA) e pelo *Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen* (CEDM-Liwen), os autores se ressentem das dificuldades, ainda hoje, em praticar esse tipo de historiografia no Chile e fustigam o que chamam de “história acadêmica” refratária às mudanças epistêmicas que implicam uma reelaboração dos critérios de verdade na disciplina e “encarnan el asalto del pasado de modos menos regulados por el oficio y el método, en función de necesidades del presente, afectivas, morales o políticas” (Cabrera Llancaqueo e Aillapan Paillafil, 2013, p. 50), ou seja, pelas vivências que experimentam as subjetividades do presente. Entre seus principais referenciais teóricos estão os escritos da argentina Beatriz Sarlo (2005) sobre

memória e subjetividade e as reflexões da indiana Gayatri Spivak. Muitos autores mapuche compartilham as ideias da intelectual indiana de que não se pode falar pelo subalterno e que a tarefa do intelectual comprometido com os processos de descolonização deve ser criar espaços e condições por meio dos quais o sujeito subalterno (ou, como preferem os mapuche, “explorado”) possa falar e possa ser ouvido (Spivak, 2010). Os autores definem sua pesquisa como *We kuifike* (algo como nova história mapuche), inserida numa linhagem que continua e aprofunda os trabalhos iniciados pelo CEDM-Liwen no final da década de 1980, passando pelos textos emblemáticos como os de José Ancan (1994) sobre os mapuche urbanos; a fusão entre oralidade e literatura (*oralitura*) realizada por Elicura Chihuailaf no seu precioso *Recado confidencial a los chilenos* (1999); o paradigmático ¡...*Escucha, winka...*! *Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro* (Marimán Quemenedo et al., 2006) e as duas principais obras plasmadas pela *Comunidad de Historia Mapuche* (CHM), *Ta ññ fijke xipa rakizueluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche* (2012) e *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu* (2015).

Uma outra pesquisa emblemática do cruzamento entre saber tradicional mapuche, antropologia e história oral é o texto *Las ‘zonas grises’ de las historias mapuche: colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria* do historiador e antropólogo (membro da CHM) Héctor Nahuelpan Moreno (2013). O autor mapuche se refere às “zonas cinzas e indefinidas” das “micro-histórias” mapuche para analisar histórias e experiências cotidianas e contraditórias (*contrahistorias*, segundo Nahuelpan Moreno) que são formativas das múltiplas identidades mapuche, mas que foram ignoradas, silenciadas ou encobertas pela “prosa historiográfica nacionalista chilena, la mapuchografía indigenista, así como por el discurso histórico nacionalista mapuche” (Nahuelpan Moreno, 2013, p. 273). Ao recuperar a dimensão subjetiva da violência e do sofrimento social alojado nessas “zonas cinzentas” das histórias mapuche que, na perspectiva do autor, são as bases da insurgência atual, Héctor Nahuelpan Moreno se esforça por descentralizar as autorrepresentações mapuche que aparecem como uma totalidade homogênea, essencialista e harmônica (tanto no passado como no presente) e conclama à construção de um novo projeto político que reflita exatamente essas características heterogêneas, contraditórias, complexas e *xampurriadas*<sup>6</sup> atualmente experimentadas pelos mapuche.

<sup>5</sup> Conhecimento e sabedoria mapuche. Proveniente dos ensinamentos dos antepassados, é reconstruído de maneira permanente pelos indivíduos a partir do conhecimento e da prática dos mecanismos e axiomas da cultura.

<sup>6</sup> *Xampurria* indica mescla, mistura. O termo vem ganhando popularidade entre pensadores mapuche principalmente depois da crua e libertária obra do escritor, poeta e professor de história e mapudungun Javier Milana: *Xampurria: somos del lof de los que no tienen lof* (2015).

A bibliografia utilizada por Nehuelpan Moreno nesse texto – considerado uma referência importante por outros autores mapuche – pode nos servir como quadro ilustrativo do “arsenal” teórico dos intelectuais mapuche atuais. Em primeiro lugar (e novamente), o distanciamento crítico das propostas sobre colonialidade e descolonialidade de autores como Aníbal Quijano e Walter Dignolo, que, segundo ele, tendem a transformar as experiências de dominação colonial de longas lutas sociais dos povos indígenas

[...] en una economía de ideas dentro de mercados transnacionales de conocimiento y que son consumidas en las periferias académicas como modas teóricas. Como ha sostenido Rivera Cusicanqui (2012), las modas teóricas como las propuestas decoloniales pasan, pero el colonialismo queda (Nahuelpan Moreno, 2013, p. 14).

Além da historiadora aimará, grande parte das referências utilizadas são de autores indígenas como o historiador maya kakchikel Edgar Esquit (2010), que teoriza sobre o conceito de *contrahistorias* em suas análises do discurso e do imaginário das correntes mayanistas da Guatemala; vários autores mapuche (em sua maior parte vinculados à CHM) e autores organicamente ligados à insurgência zapatista, como a socióloga Xochtil Leyva Solano (2008) e Andres Aubry (2011). As referências ao pensamento anticolonial, uma constante na produção dos intelectuais mapuche aqui abordados, remetem às obras de pensadores da africanidade como Aimé Césaire, Franz Fanon e Albert Memmi (importantes por desenvolverem o conceito de colonialismo internalizado). O pensador latino-americano mais utilizado é o mexicano Pablo González Casanova (2015), sobretudo por suas teorizações pioneiras sobre as dimensões do colonialismo interno. Provavelmente, o historiador chileno mais citado seja Jorge Pinto (2003). Pensadores ligados a diversas correntes marxistas, como Gramsci (intelectual orgânico), Eric Wolf (sobre a concepção de “povos sem história”) e David Harvey (mutações e continuidades históricas do imperialismo), e libertários, como James Scott (sobre a arte de resistência), também são presença relativamente constante na bibliografia manejada por esse (e muitos outros) membro da CHM.

Outro jovem historiador mapuche (também membro da CHM) bastante influente é Fernando Pairican Padilla (2014, 2015). Como os outros historiadores mapuche discutidos acima, manteve uma linha de continuidade com as pesquisas de história oral das gerações anteriores, discu-

tindo a relação polifônica da memória íntima e coletiva e a formação de um imaginário social construído em torno do movimento mapuche estigmatizado como violento e radical. O poeta e escritor mapuche Jaime Luid Huenún, no prefácio intitulado *Historia y contrahistoria en Malon: la rebelión del movimiento mapuche 1990–2013*, escreve que

*La tarea del historiador indígena no es otra que desenterrar e interpretar lo olvidado a través de un relato que incluya las tensiones y dispersiones propias de una lucha de liberación etnonacional, sumando las voces del colectivo, sus pequeños o grandes triunfos, sus derrotas y aportando relaciones, visiones y posibilidades de acción para el futuro. Y eso es lo que finalmente ofrece Pairican en este volumen. Eso y el despliegue de una escritura activa y múltiple que asume sin complejos las potencias del weupin (el memorioso y performático orador tradicional) y que por lo mismo funciona no sólo como discurso histórico o informativo, sino como una prodigiosa y abarcadora narración comunitaria que revela y expone hechos y datos duros, pero también las pulsiones, los miedos, las contradicciones, el dolor y el regocijo de seres humanos que han debido, por siglo y medio al menos, verter sangre, sudor y lágrimas en defensa de sus territorios, su lenguaje, sus creencias y sus memorias (Huenún, 2014, p. 17).*

As referências bibliográficas acionadas por Pairican mantêm as características gerais da CHM: pensamento anticolonialista; intenso diálogo orgânico com a produção dos colegas e com diversos outros autores mapuche que abordam a questão da autonomia, como os sociólogos José Marimán Quemado (2012), Tito Tricot (2012) e Christian Martínez Neira (Martínez Neira e Estrada, 2009); presença do pensamento indígena e insurgente latino-americano com obras, por exemplo, de Felipe Quispe, subcomandante Marcos e Álvaro García Linera. *A Comunidad de Historia Mapuche* (CHM), segundo documento extraído do seu sítio eletrônico intitulado *iney geyiñ/¿quiénes somos?*, se define como

[...] un colectivo heterogéneo de personas mapuche provenientes de diferentes historias y espacios territoriales, reunidos en torno al trabajo comunitario y horizontal. Nuestra historia se inicia el año 2004, en Temuco, cuando a través de una serie de Nüttram<sup>7</sup> en torno a las historias mapuche, comenzamos a dialogar y pensarnos desde nuestras variadas formas y lugares de inserción en la lucha del pueblo Mapuche por dismantelar el colo-

<sup>7</sup> Também grafado como *nütam*: conversação. É o meio pelo qual se produz a interação entre as pessoas, resultado de um permanente processo de recriação e troca mútua de conhecimentos dos mais variados temas.

*nialismo en sus diferentes manifestaciones y reconstruir el Wallmapu, el País Mapuche (CHM-CEIM, 2016).*

Neste mesmo documento que narra a gênese da CHM se faz menção ao importante “acontecimento político-intelectual”, ocorrido em 2006, que contribuiu de modo decisivo para o processo de maturação de ideias do coletivo “inspirando en nuestros horizontes la voluntad de posicionar nuestro pensar y hacer desde un sentido de autodeterminación y soberanía en los territorios del conocimiento, el discurso y la representación histórica” (CHM-CEIM, 2016). Trata-se da publicação do livro *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*, em Santiago do Chile, pela prestigiada editora LOM. Escrito conjuntamente pelos historiadores Rodrigo Levil Chichual, Sergio Caniqueo Huircapán e Pablo Marimán Quemenedo e pelo antropólogo José Millalén Paillal (os últimos três posteriormente incorporados à CHM), todos com forte compromisso identitário e amplas redes de atuação no mundo mapuche, tanto urbano como rural, *¡Escucha, winka!* aparece em um contexto sociopolítico marcado por quase duas décadas de mobilizações indígenas (Chihuailaf *et al.*, 2008), de impiedosa e renovada pressão ambiental de multinacionais madeireiras sobre territórios indígenas (Correa e Mella, 2010), da assunção de uma nova fase da histórica ideologia de judicialização *contramapuche* (Mella Seguel, 2007) e da institucionalização da repressão e criminalização, por parte do Estado, das organizações e demandas mapuche.

O livro é constituído por quatro capítulos escritos individualmente e por contundentes textos escritos a quatro mãos: “*nota de advertencia*”; “*introducción-política y conocimiento*” e “*epílogo: a qué llamamos autonomía y qué es un proceso de liberación nacional*” – com evidente caráter de manifestos político-históricos onde se aclara que a obra “es un grito de colonizados hacia otros colonizados, y al mismo tiempo, al colonizador” (Marimán Quemenedo *et al.*, 2006, p. 10) e que *winka* (que também pode ser grafado como *wigka*) significa o “estrangeiro”, o “não mapuche”, podendo assumir conotações pejorativas de “mentiroso”, “saqueador” e “ladrão”. *Winka* não seria unicamente os representantes do Estado-nação opressor, mas também todos os indivíduos que participam da reprodução da lógica colonial.

*Se nos podrá criticar que estamos metiendo bajo el término winka a obreros y patrones, momios e izquierdistas, estudiantes y académicos, flaites y cuicos, hombres y mujeres, secundarios y jubilados, todos en un mismo saco, Y ASÍ ES... FELEY MAY... no por maldad, ni por desentendernos de los fenómenos de cla-*

*ses en la sociedad, ni de la territorialidad del fenómeno (los winka que llegaron con la ocupación del territorio Mapuche son distintos a los que emigraron y trabajan en una gran urbe, como Santiago). Evidentemente todos los allí nombrados tienen percepciones y actitudes distintas y contrapuestas incluso sobre lo indígena. Sin embargo, ninguno aporta ni ha hecho algo por superar las condiciones de colonialismo que los ponen en una relación de poder respecto a las poblaciones indígenas. Sí, es cierto, reconocen o se refieren al folklore, a lo místico y lo cósmico, a casos puntuales de violación de derechos humanos a comunidades y dirigentes, en fin, a la riqueza que aportamos en materia de multiculturalidad para el país... aunque nuestros sueños de autonomía los asocien a “Estado dentro de otro Estado” y comience con esto la danza de estereotipos que los hace aparecer como un solo cuerpo (...milagro...), una sociedad donde el urbano-popular, el clase media y el ABC1 sacan a relucir su escudo y bandera ante el indio (Marimán Quemenedo *et al.*, 2006, p. 13).*

O *winka* é, portanto, o *criollo*. Operando uma definição político-histórica (e não cultural/essencialista) tanto da chilenidade quanto da indianidade, o grito mapuche diz ao *winka* que sua identidade histórica está intimamente ligada à ordem material simbólica dominante, da qual, queira ou não, ele continua tirando proveito. É, consequentemente, a partir de uma crítica indígena à condição sócio-histórica de dominação e um rompimento com o essencialismo do nacionalismo *criollo* que os mapuche tentam denunciar o sistema relacional profundamente assimétrico e colonial da sociedade chilena e vislumbram a construção de uma sociedade verdadeiramente democrática e plurinacional com a esperança de que “madurará en ellos (ustedes) una posición ni paternal ni mesiánica hacia nosotros, que resquebraje la careta de *winka* y reformatee el disco duro que les inoculó *el criollo*, el único y verdadero *winka*” (Marimán Quemenedo *et al.*, 2006, p. 14). Paradoxalmente, por trás do ríspido “grito” mapuche, se entrevê uma mensagem de humilde sabedoria e uma vontade de entendimento e tolerância verdadeira e profundamente respeitosa.

O historiador chileno Pedro Canales Tapia (2010), em uma vigorosa reflexão sobre a história e historiografia mapuche dos últimos 60 anos, considera que *¡Escucha, winka!* foi e segue sendo o documento historiográfico mais gravitante na esfera da discussão acadêmica, social e política surgido no Chile no contexto do bicentenário da independência, definindo seus autores como “[...] cientistas Mapuche, ilustrados, que a partir del estudio formal en Universidades, más la conciencia étnica y el peso de la colonialidad del poder en sus vidas y contextos”



conseguiram expressar as propostas de uma nova geração mapuche (Canales Tapia, 2010, p. 286). A combinação de preparação acadêmica formal, mais autodidatismo (afirmado ao autor do presente artigo em entrevistas com os autores mapuche), militância social e experiência pessoal possibilitaram a realização de um formidável exercício de história que inspirou e pautou boa parte dos estudos mapuche posteriores, como, por exemplo, aqueles realizados pelos jovens pesquisadores da CHM. A miríade de temas, posturas conceituais, instrumentais teórico-metodológicos, horizontes políticos, crítica historiográfica e referências bibliográficas que apareceram de maneira pioneira em ¡Escucha, winka! serão explorados sistematicamente pela CHM. De fato, este era um dos objetivos da obra, justamente concebida para “las nuevas generaciones de Mapuche que una vez que se desencanten de la colonización mental que hace el Estado desde la educación, encuentren lo que nosotros no tuvimos a mano en ese: memoria organizada y sistematizada” (Marimán Quemenedo *et al.*, 2006, p. 16).

Como já foi referido, ¡Escucha, winka! foi considerado uma espécie de continuação, agora com uma linguagem “menos diplomática”, do livro do “oralitor” mapuche Elicura Chihuailaf *Recado confidencial a los chilenos* (1999), de forte impacto na cultura chilena na virada do século. O título do livro aparentemente faz menção às obras clássicas da literatura anticolonial e antirracista dos anos 1950, 1960 e 1970 como, por exemplo, Richard White, *White Man, Listen!* ou Franz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, traduzida para o espanhol como ¡Escucha, blanco!, que esses autores mapuche, de maneira autodidata e pioneira no Chile, estavam descobrindo e utilizando. ¡Escucha, winka! está muito mais em sintonia com a tradição da sociologia histórica crítica anticolonial – com citações explícitas, por exemplo, do *Discurso sobre o colonialismo* de Aimé Césaire (publicado originalmente em 1950) – do que em continuidade com a perspectiva etnográfica pós-colonial (não há qualquer referência ao pluriversalismo de Ramón Grosfoguel, Walter Dignolo ou Arturo Escobar).

O historiador José Millalén Paillal, em uma verdadeira lição de etnografia histórica, escreve o primeiro capítulo, *Kimün, arqueología y etnohistoria*, sobre a sociedade mapuche pré-hispânica (ou pré-derrota), adotando uma perspectiva relacional que analisa as relações de poder nos complexos processos de etnogênese e da formação das identidades. Paillal utiliza um método “progressivo-regressivo” (ida e volta constante entre o presente etnográfico e o passado histórico), somado a uma sólida análise sociolinguística dos termos e conceitos em mapudungun

registrados nas primeiras fontes coloniais que lhe permitem, por exemplo, lançar nova luz interpretativa ao mito mapuche de sociogênese: a luta entre as duas serpentes míticas *Tren-Tren* e *Kai-Kai*. O antropólogo francês Guillaume Boccara (2013a), em penetrante ensaio sobre a obra que considera um verdadeiro marco no panorama historiográfico chileno, considera que esse primeiro capítulo de ¡Escucha, winka! é uma das melhores introduções à história sociocultural do povo mapuche. O renomado autor de *Los vencedores: historia del pueblo mapuche en la época colonial* (2007) ainda escreve que o texto de Millalén Paillal prova que é inconcebível tentar escrever história mapuche sem o domínio do mapudungun e da realidade mapuche contemporânea. Segundo o antropólogo francês, *Kimün, arqueología y etnohistoria* retoma um dos princípios fundamentais da etnologia, a saber: “que se hace necesario asentar nuestras reconstrucciones sobre las categorías de entendimiento y conceptualizaciones de los individuos y de las sociedades con las cuales trabajamos” (Boccara, 2013a, p. 232), e termina equiparando elogiosamente o texto mapuche ao célebre ensaio de Akhil Gupta e James Ferguson (1997). Boccara também analisa uma certa tensão entre a “suposta” ruptura epistemológica anunciada pelos autores e operada desde bases da cultura mapuche e a dimensão mais estimulante da obra que seria seu caráter profundamente antiessencialista, mostrando que não é possível entender a cultura e a identidade fora da história, ou seja, das relações de poder e dominação.

Em 2012, com oito anos de maturação de discussões e estudos coletivos, aparece o primeiro volume da CHM *Ta ññ fijke xipa rakizuameluwün*.<sup>8</sup> *Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*, saudado por estudiosos como o historiador estadunidense Charles R. Hale como uma obra de alta qualidade acadêmica e que apresenta um nível impressionante de diálogo entre os autores. O livro é uma clara demonstração de autonomia da contribuição indígena para repensar a história indígena e um exemplo da robustez da intelectualidade, que, na pertinente expressão do filósofo chileno Eduardo Devés-Valdés, “emerge desde la periferia de la periferia” (Devés-Valdés, 2013). A principal característica da obra é a estratégia de deslocamento de certas categorias, ideias e lugares-comuns historiográficos a começar, como escreveu o historiador John Monteiro para a contracapa do livro, “con la propia idea del intelectual indígena”.

Na introdução da obra, os 13 autores firmam um texto-manifesto (escrito primeiramente em mapudungun e traduzido para o espanhol) que reflete sobre a histórica intervenção mapuche na esfera letrada, fazendo questão

<sup>8</sup> Literalmente, significa “nossas diferentes formas de nos pensarmos”.

de “envolver” todos aqueles agentes – que não escreveram ou não escrevem –, mas que tiveram seus conhecimentos “capturados” pelas

*[...] maquinarias escriturales de misioneros, cronistas, historiadores, etnólogos, antropólogos que han gozado y gozan de prestigio como especialistas “sobre” lo Mapuche. Somos parte de esa historia escritural ignorada por la sociedad chilena, subestimada por la arrogancia y tutelaje académico de quiénes se han erigido en especialistas de “la” historia o “la” cultura Mapuche, y lamentablemente desconocida por la mayor parte de los Mapuche “educados” en el dominio wingka de la escuela (CHM, 2012, p. 16).*

Sustentam que aqueles que se dedicam ao labor intelectual (*rakizuumün*) de modo algum devem formar parte de uma elite dentro do povo mapuche e consideram problemático o uso de categorias como “intelectual indígena” ou “cualquier término que pretenda enclausurar/elitizar nuestro quehacer reflexivo” (CHM, 2012, p. 18). Os autores reconhecem as óbvias influências do “conocimiento *wigka* y las contradicciones que esto genera (y nos genera)”, mas explicitam que a atividade intelectual mapuche busca expressar o chamado “bom conhecimento” ou *küme kimüm* que se nutre das vivências, pensamentos, sentimentos, atitudes e palavras que cultivam e refletem o *mapuchegen* (modo de sentir/viver/ser mapuche), mesmo sendo conscientes do quão complexo e problemático é desenvolver plenamente o *mapuchegen*<sup>9</sup> sob o peso do colonialismo, do racismo e da exploração.

*Es por esto, que ejercer soberanía epistemológica y práctica a través de nuestras autorías, a la vez que generar espacios propios de difusión, resulta preponderante en la batalla contemporánea por recuperar la agencia física, económica y espiritual de nuestro pueblo en la “economía global del conocimiento”. Queremos situarnos allí – con todas, y a pesar de nuestras contradicciones – por medio de la acción colectiva y colaborativa; no bajo el prisma de una intelligentsia de tipo elitista ni del racionalismo de estirpe wigka, sino desde esa comprensión Mapuche en que el trabajo del intelecto, el corazón y el cuerpo están tan entrelazados, como los planos de la vida individual, social y espiritual (CHM, 2012, p. 20).*

O exercício de “soberania epistemológica” é outra constante no discurso dos pensadores mapuche. Está vinculada à denúncia das diversas modalidades de processos históricos ligados à “destruição criadora” constitutiva do sistema capitalista: conquista, colonialismo, imperialismo e neoliberalismo. Segundo o pensador português Boaventura de Sousa Santos, esses processos acarretaram (e continuam a acarretar) a supressão de modalidades de conhecimento “alternativas” e a liquidação ou subalternização dos grupos sociais cujas práticas ancoravam-se em tais conhecimentos, configurando uma longa cadeia de “epistemicídios” (Santos *et al.*, 2005, p. 22).

O texto da antropóloga mapuche Jimena Pichinao Huenchuleo *La mercantilización del Mapuche Mapu: hacia la expoliación absoluta*, que consta no segundo volume organizado pela CHM, explora exatamente essa dimensão de epistemicídio característico do “*continuum* del fenómeno colonial, que se encuentra entrelazado con el capitalismo, determinando situaciones generalizadas y progresivas de despojo que han ido acrecentándose en el tiempo” (Huenchuleo, 2015, p. 89). Unindo de modo fecundo análise marxista sobre o imperialismo (David Harvey); resenha histórica sobre as especificidades da resistência mapuche; aportes epistêmicos de outros povos de *Abya Yala* que poderíamos chamar de ecológicos; e uma perspectiva ancorada no ponto de vista da *Mapuche Rakizuum* (filosofia mapuche) tais como a compreensão das múltiplas vidas/sabedorias que povoam o *Mapu* (espaço territorial) e aspectos da espiritualidade mapuche ainda vigente como o *newen* (energia espiritual) e o *küme az mogen* (vida boa ou bom viver, um conceito semelhante ao *sumak kawsay* andino), a autora reflete sobre as diversas dimensões dos impactos gerados pela imposição de um modo “mercantil monetário y privado de propiedad e intercambio por sobre el mapuche que responde a una matriz ontológica centrada en la vida y sus interacciones y, por consiguiente, a una socialidad y sociabilidad de relaciones y vínculos humanos y no humanos” (Huenchuleo, 2015, p. 86).

No âmbito dos estudos históricos, a “soberania epistemológica” exigida pelos mapuche questiona a neutralidade das “historiografias oficiais” chilenas e latino-americanas<sup>10</sup>, denunciando as posições políticas encobertas pela escolha das temáticas, problemas, modelos teóricos, metodologias, linguagens, imagens, formas de argumentação e o policiamento das fronteiras entre domínios do saber. Ao propor uma “soberania epistemológica”, os mapuche apenas estão exercitando epistemologia no seu

<sup>9</sup> *Mapuchegen* também pode ser expresso como *Mapuche tañi az mogen*, ou “cultura mapuche”: suas formas de ser, fazer e sentir coletivamente. *Mogen* pode ser interpretado como “vida”, entendendo-se que na cosmovisão tradicional mapuche todos os elementos que constituem o universo são “seres vivos”.

<sup>10</sup> Pensemos, por exemplo, nas grotescas denominações “*Pacificación de la Araucanía*” (Chile) e “*Campaña del Desierto*” (Argentina) ou na influente corrente historiográfica chilena denominada “*estudios fronterizos*”, cujo maior expoente e ganhador do Prêmio Nacional de História de 1992, Sérgio Villalobos, simplesmente nega a atual existência dos mapuche!

âmago: estudo crítico dos princípios, hipóteses e resultados das ciências visando determinar o valor e o alcance delas. Ao refletir sobre a “geopolítica do conhecimento” e sobre os diferentes modos de relacionamento dos “cientistas” com os contextos institucionais (academia, sistema educacional e agências indigenistas), com seus pares, o Estado, as entidades financiadoras, os interesses econômicos ou o interesse público, os intelectuais mapuche (parte relevante dos integrantes da CHM são professores de História em escolas das periferias urbanas de grandes cidades como Santiago ou Temuco e em comunidades rurais do sul do Chile) propõem um debate crítico sobre as condições do ensino de História e do trabalho do historiador em suas múltiplas dimensões, especificidades e instâncias.

Um dos pontos nodais do projeto e discurso da autonomia mapuche (que evidentemente passa pelo fortalecimento de sua cultura) é a utilização da imensidão das possibilidades epistemológicas contidas no mapundungum. É característico da emergência étnica na América Latina o investimento no fortalecimento ou resgate das línguas maternas como espaços privilegiados para a afirmação de saberes e práticas próprias e como vetores poderosos para desconstruir a subalternidade do (sujeito) colonizado. No ano de 1996, respondendo a demandas dos povos indígenas pelo resgate de seus saberes e conhecimentos, o governo chileno implementou o *Programa de Educación Intercultural Bilingüe* no bojo da Lei 19.253 (ou Lei Indígena) promulgada em 1993. Desde então, diversos especialistas (mapuche ou não) vêm criticando o programa, basicamente, por não contemplar devidamente a cosmovisão dos povos indígenas nas salas de aula; não proceder a consultas qualificadas com os próprios indígenas em relação aos conteúdos e metodologias a serem adotadas; não contextualizar e adequar os currículos às necessidades e interesses reais das populações indígenas. A historiadora chilena Silvana Jiménez afirma que o programa governamental não estaria em sintonia com o contexto social e com a realidade concreta dos povos indígenas, reproduzindo o “sistema homogenizador: esta ley es vista por un grupo importante de los mapuche como un mero parche para frenar el conflicto latente entre el Estado Chileno y el Pueblo Mapuche” (Jiménez, 2013, p. 173).

As insuficiências do programa intercultural chileno estariam, na visão dos autores mapuche, na sua timidez em promover situações educacionais questionadoras das relações hierárquicas entre “centro e periferia”, que pudessem sugerir rupturas com a perspectiva epistemológica ocidental unidimensional e a criação de espaços “plurie-

pistemológicos” que trouxessem à superfície formas de conhecimento que foram historicamente negligenciadas e subalternizadas. Essas críticas são baseadas em debates teóricos de autores que vinculam a ideia de interculturalidade ao contexto dos projetos de superação do paradigma colonial. Ainda que os intelectuais da CHM formulem severas críticas ao que chamam de “multiculturalismo neoliberal” (Antileo Baeza, 2013), não deixam de compartilhar a convicção de que os projetos educacionais inspirados pela noção de interculturalidade (ainda que com imperfeições e deficiências) podem inspirar e fortalecer o direito dos povos indígenas a um ensino de qualidade, contextualizado e voltado para eles, promovendo pontes entre diferentes epistemologias de forma a combater os processos de negação da sua cultura, sua língua, sua territorialidade e sua autonomia. Em um dos textos mais originais publicados pela CHM, “Del por qué y cómo fueron violentados y sobre pasados los mapuche en su pensamiento y espiritualidad”, o professor de Educação Básica, antropólogo e *logko* do *Lof Mapu*<sup>11</sup> de Ütugehtu José Quidel Lincoleo considera que

*Nuestro conocimiento nunca fue valorado, fue despreciado, no fue considerado. Así llegaron a pensarnos como personas carentes de conocimientos. Y nuestro preciado saber espiritual fue demonizado para que no se reprodujera, fue tildado como un conocimiento que venía directamente del diablo. Solo el poder de los wigka, sus ideas, tienen peso y son valorados, son el centro de eventos, mientras que todo relacionado con el mapuche az mogen se escondió otro tanto, se perdió toda legitimidad y se invisibilizó. [...] Al pensar bien todo eso, podemos concluir que la educación wigka se transmitió a base de mucha violencia y dolor, se les obligó a los niños a memorizar y aprender conocimientos wigka a base de varillazos, de la agresión verbal y de la ira. [...] Toda aquella violencia provocó que personas expulsaran sus saberes, sus costumbres. Se avergonzaron de ser mapuche, huyeron de sí mismo y de la tierra. Nunca más regresaron a sus espacios, nunca más visitaron a su gente, nunca más pisaron sus tierras. Del mismo modo muchas personas mapuche generaron un rechazo, un odio, un auto-racismo hacia sus pares (Quidel Lincoleo, 2015, p. 42-45).*

Em artigo intitulado “La universidad, los mapuche y el estudio de la historia”, o professor de História Diego Sepúlveda Zapata analisa as experiências e críticas dos es-

<sup>11</sup> *Logko* ou *lonko* é a principal autoridade sociopolítica do *Lof*: espaço territorial limitado por espaços naturais (rios, montes ou bosques) e conformado por uma rede de famílias com complexas relações parentais. O termo *Mapu*, geralmente traduzido simplesmente como “terra” significa, de um modo mais abrangente, o espaço material e imaterial onde se manifestam as diversas dimensões da vida mapuche.

tudantes mapuche do curso de História na *Universidad de la Frontera* (local dos primeiros debates e encontros e onde se formaram grande parte dos membros da CHM), na cidade de Temuco. O principal questionamento, para além das críticas específicas sobre a estrutura curricular, seria a inexistência de um espaço de intercâmbio válido entre os saberes oferecidos pela universidade e as especificidades do que é chamado mapuche *kimüm*. Os estudantes mapuche dessa universidade emblemática localizada no coração do território mapuche ou *Wallmapu* estão reclamando, para além de reformas na estrutura curricular das disciplinas (seus conteúdos e bibliografias), espaços acadêmicos que contemplem e enfoquem a formação do saber desde uma perspectiva mapuche, “con profesores de lengua mapuche o pensamiento mapuche, que logren explicar o crear un espacio de intercambio como el *Gv̄bamtuw̄vn*”<sup>12</sup> (Sepúlveda Zapata, 2013, p. 262). Como ilustração dessas demandas dos estudantes mapuche e do posicionamento claro de onde estão falando os intelectuais mapuche, vejamos como um jovem integrante da CHM inicia texto sobre *Violencia colonial en la escuela: el caso de la comunidad José Porma en el siglo XX*:

*Me llamo Juan Alberto Porma Oñate, hijo de Juan Segundo Porma Ñaculeo y Enedina del Carmen Oñate Caro. Mi laku,<sup>13</sup> Juan Bautista Porma Treum, siempre hizo hincapié en la superación de las condiciones coloniales que aquejaban a su familia, sin que ello significara avergonzarse de su origen mapuche. Aun cuando el colonialismo ya estaba fuertemente arraigado entre mis antepasados, se propuso hacer frente a la violencia, el racismo y la desigualdad dignamente. Es muy probable que sean estas las razones que provocaron que yo, un santiaguino que creció en la ciudad y que debía perfilarse mestizo o sujeto popular, se sienta e identifique como mapuche. Convengamos en que discutir sobre la pureza de la sangre en pleno siglo XXI sería ridículo, pues mi autodefinición identitaria me exige ser mapuche, porque es lo que soy. En concordancia con ello y mi interés sobre la historia, fue que hace algunos años comencé a indagar sobre la historia de la Comunidad José Porma, en donde vivió mi familia. Lamentablemente, mi formación inicial en escuelas y como profesor de historia en la universidad no me permite abordar los procesos históricos mapuche desde una perspectiva epistemológica distinta a la occidental. Tampoco puedo empoderarme plenamente con nuestro idioma, ya que no sabría utilizarlo en términos complejos faltándome tanto por conocer (sería*

*además una falta de respeto hacia los hablantes de mi pueblo). Sin embargo, haré un esfuerzo por romper la racha historiográfica de representar lo mapuche como objeto de estudio, obviando la costumbre de los círculos académicos legitimados hace siglos (Porma Oñate, 2015, p. 190).*

## Perguntando caminhamos em busca de histórias alter-*nativas*

As dificuldades e incômodos que parte da intelectualidade latino-americana apresenta ao encarar analiticamente a produção dos estudiosos indianistas provêm precisamente do fato de sua obra denunciar o colonialismo inerente às ciências humanas praticadas na América Latina. Ao desconstruir a maneira como os “outros” (intelectuais, indigenistas, historiadores, antropólogos, cronistas e escritores *não indígenas*) vêm tematizando sobre os indígenas, esses pensadores deslocaram a problemática e, desde a perspectiva crítica da sociologia da dominação (e de sua própria condição sócio-histórica de oprimidos), implementaram um salutar curto-circuito em esquemas longamente preestabelecidos, de quebra, brindando o quadro do pensamento latino-americano com excelente história social crítica.

A recente entrada em cena no mundo acadêmico de historiadores e intelectuais indígenas enriquece o debate sobre a necessidade de impulsionarmos a pluralidade epistemológica que permita “a emergência de saberes em que a ciência possa dialogar e articular-se com outras formas de saber, evitando a desqualificação mútua e procurando novas configurações de conhecimentos” (Santos *et al.*, 2005, p. 24). O que os pensadores indígenas estão questionando é o caráter monolítico do cânone epistemológico “ocidental” (e da dimensão epistemológica do colonialismo) e afirmando a relevância epistemológica, sociológica, histórica e política da diversidade interna das práticas científicas, dos diferentes modos de fazer ciência e da necessidade de estabelecer relações profícuas entre a chamada “ciência” e outros conhecimentos. Nesse tipo de “ecologia de saberes”,

*Las memorias subalternas re-emergen y con esta reemergencia, gran parte del edificio antropológico-historiográfico parece tambalear sobre sus bases. Las historicidades, construcciones y usos del pasado así como las memorias se ubican definitivamente, lo quiera uno o no, al centro de la reflexión de las ciencias sociales de*

<sup>12</sup> Ou *gvlamtuwun*: mecanismo de transmissão de valores, mediante conselhos, intercâmbios de pensamentos ou conversações.

<sup>13</sup> Avô paterno.

*hoy día. La escritura de las historias y etnografías de los indígenas ya no pueden realizarse sin considerar las historias, memorias y epistemologías alter-nativas. Se trata de establecer lo que algunos llamaron un “diálogo colaborativo” (Boccará, 2013b, p. 4).*

As potencialidades desses diálogos são extraordinariamente fecundas e nos oferecem todo um novo roteiro de estudos e interrogações. Pensemos, por exemplo, nas “reflexões deslocadas” que frutificaram da colaboração entre o sábio *qom* Timoteo Francia e a antropóloga argentina Florencia Tola (2011); nas contundentes palavras do ianomâmi David, que Bruce Albert (2002) chamou de “crítica xamânica da economia política da natureza”; ou nas sofisticadas e inovadoras reflexões do intelectual e músico zapoteco Jaime Martínez Luna (2010) sobre os múltiplos sentidos da “comunalidad”.

O antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro formula uma interrogação inquietante: “o que acontece quando se leva a sério o pensamento nativo?” Este é o desafio que os pensadores indígenas lançam para toda a América Latina. Por que isso deve parecer, nas próprias palavras do antropólogo, tão “impossível”? “Levar a sério é, para começar, não neutralizar”, avança Viveiros de Castro (2015, p. 227). Já é mais que tempo do pensamento latino-americano encarar com seriedade e respeito as múltiplas potencialidades desse pensamento indígena tão obliterado, tão neutralizado, tão ignorado. Se queremos multiplicar as possibilidades do nosso mundo (e de outros mundos possíveis) abrindo caminhos para democratizar a democracia, por que não aceitar o desafio lançado por esses indígenas pensadores e experimentar os efeitos que esse pensamento pode produzir no nosso? Se é verdade que não podemos pensar como os indígenas, por que não pensar com eles? Sobretudo e verdadeiramente, aprender com eles?

## Referências

- ALBERT, B. 2002. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: B. ALBERT; A. RAMOS, *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo, Editora da UNESP, p. 239-277.
- ALMEIDA, J.; MIGLIEVICH-RIBEIRO, A.; GOMES, H.T. (org.). 2013. *Crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas*. Rio de Janeiro, 7Letras, 401 p.
- ANCÁN, J. 1994. Los urbanos: un nuevo sector dentro de la sociedad mapuche contemporánea. *Pentunkun Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera*, 1:5-25.
- ANTILEO BAEZA, E. 2013. Políticas indígenas, multiculturalismo y el enfoque indígena urbano. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades “Historias Mapuche: perspectivas para (re) pensar la autodeterminación”*, 17(1):133-162.
- ANTIMIL CANIUPAN, J. 2015. Pu püchi kona: La vida de niñas y niños alquilados en el Gülu Mapu. In: COMUNIDAD DE HISTORIA MAPUCHE, *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew: Violencias coloniales en Wajmapu*. Temuco, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, p. 159-188.
- AUBRY, A. 2011. Otro modo de hacer ciencia: miseria y rebeldía de las ciencias sociales. In: B. BARONNET, *Luchas ‘muy otras’: zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. México, CIESAS-UAM-Universidad Autónoma de Chiapas, p. 59-78.
- BENGOA, J. 2016. *La emergencia indígena en América Latina*. México, FCE, 260 p.
- BERDICHEWSKY, B. 2005. Indigenismo-Indianidad. In: R.S. ASTRAIN (org.), *Pensamiento crítico latinoamericano: conceptos fundamentales*. Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, vol. II, p. 560-570.
- BOCCARA, G. 2013a. La “Historia nacional mapuche” como ruptura anticolonial: A propósito de “Escucha, winka: cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro”. *Historia*, 46(1):223-239.
- BOCCARA, G. 2013b. Saber, poder y descolonización: tomar la multivocalidad en serio desde el Chaco argentino. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, (s/n):1-6.
- BONFIL BATALLA, G. (comp.). 1981. *Utopía y revolución: el pensamiento contemporáneo de los indios en América Latina*. México, Nueva Imagen, 439 p.
- CABRERA LLANCAQUEO, J.L.; AILLAPAN PAILLAFIL, A. 2013. *Machi mongen tani Santiago warria mew: Vida de un machi en la ciudad de Santiago*. Santiago de Chile, LOM, 203 p.
- CAL Y MAYOR, A.B. 2010. Autonomía: la emergencia de un paradigma en las luchas por la descolonización. In: M. GONZÁLEZ; A.B. CAL Y MAYOR; P. ORTIZ-T., *La autonomía en debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito, FLACSO-CIESAS-UNICH, p. 63-95.
- CANALES TAPIA, P. 2010. *Tierra e historia: estudios acerca del pueblo mapuche 1950-2010*. La Serena, Editorial Universidad de La Serena, 319 p.
- CANALES TAPIA, P. 2014. “Etnointelectualidad”: construcción de “sujetos letrados” en América Latina, 1980-2010. *Alpha: Revista de Artes, Letras y Filosofía*, 39:181-202.
- CHIHUAILAF, E. 1999. *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago de Chile, LOM, 214 p.
- CHIHUAILAF, E. et al. 2008. *Historia y luchas del pueblo Mapuche*. Santiago, Editorial Aún Creemos en Los Sueños, 202 p.
- CIMADORE, A. (org.). 2006. *Pueblos indígenas y pobreza: enfoques multidisciplinarios*. Buenos Aires, CLACSO, 342 p.
- COMUNIDAD DE HISTORIA MAPUCHE. 2012. *Ta inñ fijke xipa rakizuameluwün: Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuco, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 366 p.
- COMUNIDAD DE HISTORIA MAPUCHE. 2015. *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew: Violencias coloniales en Wajmapu*. Temuco, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 331 p.
- COMUNIDAD DE HISTORIA MAPUCHE-CENTRO DE ESTUDIOS E INVESTIGACIONES MAPUCHE. 2016. *Iney geyiñ/¿quiénes somos?* Disponível em: <http://www.comunidadhistoriamapuche.org/> Acesso em: 15/04/2017.
- CORREA, M.; MELLA, E. 2010. *Las razones del Illkun/enojo: memoria, despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco*.

- Santiago de Chile, LOM Ediciones, p. 289.
- DÁVALOS, P. 2005. Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra. In: P. DÁVALOS (comp.), *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Buenos Aires, CLACSO, p. 17-35.
- DEVÉS-VALDÉS, E. 2013. Intelectualidades indígenas, ideas-conocimientos y espacio nustramericano. In: P. CANALES TAPIA; C. REA (org.), *Claro de luz: descolonización e "intelectualidades indígenas" en Abya Yala, siglos XX y XXI*. Santiago de Chile, Ediciones IDEA-USACH, p. 9-17.
- DÍAZ-POLANCO, H. 2011. Diez tesis sobre identidad, diversidad y globalización. In: V. CHENAUT; M. GÓMEZ; H. ORTIZ; M.T. SIERRA (org.), *Justicia y diversidad en América Latina: pueblos indígenas ante la globalización*. Quito, CIESAS-FLACSO, p. 37-63.
- ESQUIT, Edgar. 2010. *La superación del indígena: la política de modernización entre las élites indígenas de Comalapa, siglo XX*. Guatemala, Instituto de Estudios Interétnicos-Universidad San Carlos de Guatemala, 348 p.
- FRANCIA, T.; TOLA, F. 2011. *Pensamientos políticos y filosóficos qom*. Buenos Aires, Rumbo Sur/UBA/IWGIA, 208 p.
- GONZÁLEZ CASANOVA, P. 2015. *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI*. Buenos Aires, CLACSO, 462 p.
- GUPTA, A.; FERGUSON, J. 1997. Culture, power, place: ethnography at the End of an Era. In: GUPTA, A; FERGUSON, J. (org.), *Culture, power, place: explorations in critical anthropology*. London, Duke University Press, p. 1-29.  
<https://doi.org/10.1215/9780822382089>
- HUENCHULEO, J.P. 2015. La mercantilización del Mapuche Mapu: hacia la expoliación absoluta. In: COMUNIDAD DE HISTORIA MAPUCHE, *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew: Violencias coloniales en Wajmapu*. Temuco, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, p. 86-105.
- HUENÚN, J. 2014. Historia y contrahistoria en Malon. La rebelión del movimiento mapuche 1990-2013. In: F. PAIRICAN PADILLA, *Malon: la rebelión del movimiento mapuche 1990-2013*. Santiago de Chile, Pehuén Editores, p. 13-18.
- JIMÉNEZ, S. 2013. Institución escolar e identidad étnica: rol del intelectual indígena, debates y desafíos. In: P. CANALES TAPIA; C. REA (org.), *Claro de luz: descolonización e "intelectualidades indígenas" en Abya Yala, siglos XX y XXI*. Santiago de Chile, Ediciones IDEA-USACH, p. 167-175.
- LANDER, E. (org.). 2005. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires, CLACSO, 277 p.
- LEYVA SOLANO, X. 2008. *Gobernar en la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de colaborar*. México, CIESAS-FLACSO, 289 p.
- LÓPEZ Y RIVAS, G. 2004. *Autonomías: democracia o contrainsurgencia*. México, Ediciones Era, 189 p.
- MARIMÁN QUEMENADO, P. et al. 2006. *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago de Chile, LOM Ediciones, 278 p.
- MARIMÁN, J. 2012. *Autodeterminación: ideas políticas mapuche en el albor de siglo XXI*. Santiago de Chile, LOM Ediciones, 357 p.
- MARTÍNEZ LUNA, J. 2010. *Eso que llaman comunalidad*. Oaxaca, CAMPO, 190 p.
- MARTÍNEZ NEIRA, C.; ESTRADA SAAVEDRA, M. (org.). 2009. *Las disputas por la etnicidad en América Latina: movilizaciones indígenas en Chiapas y Araucanía*. Santiago de Chile, Catalonia, 228 p.
- MELLA SEGUEL, E. 2007. *Los mapuches ante la justicia: la criminalización de la protesta indígena en Chile*. Santiago de Chile, LOM Ediciones, 204 p.
- MILANCA, J. 2015. *Xampurria: somos del lof de los que no tienen lof*. Santiago de Chile, Pehuén Editores, 123 p.
- NAHUELPAÍN MORENO, H. 2013. Las 'zonas grises' de las historias mapuche: colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades "Historias Mapuche: perspectivas para (re)pensar la autodeterminación"*, 17(1):11-33.
- PAIRICAN PADILLA, F. 2014. *Malon: la rebelión del movimiento mapuche 1990-2013*. Santiago de Chile, Pehuén Editores, 418 p.
- PAIRICAN PADILLA, F. 2015. El retorno de un viejo actor político: el guerrero: Perspectivas para comprender la violencia política en el movimiento mapuche (1990-2010). In: COMUNIDAD DE HISTORIA MAPUCHE, *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew: Violencias coloniales en Wajmapu*. Temuco, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, p. 301-323.
- PINTO, J. 2003. *La formación del Estado y la nación, y el Pueblo Mapuche: De la inclusión a la exclusión*. Santiago de Chile, Ediciones DIBAM, 302 p.
- PORMA OÑATE, J. 2015. Violencia colonial en la escuela: el caso de la comunidad José Porma en el siglo XX. In: COMUNIDAD DE HISTORIA MAPUCHE, *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew: Violencias coloniales en Wajmapu*. Temuco, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, p. 189-205.
- PORTELA, C. de A; NOGUEIRA, M.C.R. 2016. Sobre indigenismo e autoria indígena no Brasil: novas epistemologias na contemporaneidade. *História Unisinos*, 20(2):154-162.  
<https://doi.org/10.4013/htu.2016.202.04>
- PORTO-GONÇALVES, C.W. 2006. A reinvenção dos territórios: a experiência latino-americana e caribenha. In: A.E. CECENA (coord.), *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*. Buenos Aires, CLACSO, p. 151-198.
- QUIDEL LINCOLEO, J. 2015. Del por qué y cómo fueron violentados y sobrepasados los mapuche en su pensamiento y espiritualidad. In: COMUNIDAD DE HISTORIA MAPUCHE, *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew: Violencias coloniales en Wajmapu*. Temuco, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, p. 21-50.
- RIVERA CUSICANQUI, S. 2010. *Chixinakax Utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Santiago de Chile, Re-Existencia Ediciones, 72 p.
- SANTOS, B.S. et al. 2005. Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. In: B.S. SANTOS (org.), *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, p. 21-126.
- SARLO, B. 2005. *Cultura de la memoria y giro subjetivo: una discusión*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Argentina, 167 p.
- SEPÚLVEDA ZAPATA, D. 2013. La universidad, los mapuche y el estudio de la historia. In: P. CANALES TAPIA; C. REA (org.), *Claro de luz: descolonización e "intelectualidades indígenas" en Abya Yala, siglos XX y XXI*. Santiago de Chile, Ediciones IDEA-USACH, p. 255-271.
- SPIVAK, G. 2010. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte, Editora UFMG, 174 p.
- TRICOT, T. 2012. *Autonomía: el movimiento mapuche de resistencia*. Santiago de Chile, CEIBO, 312 p.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2015. *Metafísicas canibais: elementos para una antropología pós-estrutural*. São Paulo, Cosac Naify, 287 p.

ZAPATA SILVA, C. 2007. Desplazamientos teóricos y proyectos políticos en la emergente historiografía mapuche y ayamara. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 9:169-180.

ZAPATA SILVA, C. 2013. *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y*

*Chile: diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Quito, Ediciones Abya-Yala, 443 p.

*Submetido: 30/04/2017*

*Aceito: 06/10/2017*