

"Não somos chilenos, somos mapuches!": as vozes do passado no presente da luta mapuche por seu território

Fernanda Maria Vieira, J. Flávio Ferreira

Resumo

A luta da Nação Mapuche no Chile pelo reconhecimento de sua "territorialidade" vem de longa data. No entanto, é após a independência nacional que o processo de repressão e expropriação pelo Estado do território mapuche se apresenta de forma mais brutal. Como resultado de processos históricos, assistimos na atualidade a massiva criminalização dos mapuches, cujas lideranças, dentre outras ameaças, respondem a ações penais, inclusive por "terrorismo".

O revisar da história permite-nos compreender as permanências das "linhas abissais" que se revelam plenas na manutenção de discursos de inferiorização das "tradições mapuches": vistas, então, como uma expressão do "atraso" que colide com os anseios de uma nação em busca da sua "modernidade". Trata-se de compreender o atual cenário como um legado das políticas coloniais – em referência à edificação do Estado Chileno – assim como as problemáticas derivadas das políticas econômicas mais recentes, que obedecem predominantemente aos interesses de exploração destes territórios por setores do Estado e de determinadas transnacionais.

Faz-se pertinente, portanto, questionar as raízes históricas que desencadearam um processo de forte repressão estatal às reivindicações mapuches por seus territórios ancestrais.

Palavras-chave: mapuches; linhas abissais; territorialidade; Estado chileno e transnacionais; civilização e barbárie.

"Por legitimo derecho
reclama el pueblo Mapuche
pa'que el Governo lo escuche
que ellos no están satisfecho (...)
esta terra fue su cama
(...) siendo legítimos dueños
de esta angosta y larga faja
hoy están en desventaja
cien por ciento de sus predios
tienen perturbado el sueño
lejos de cantar victoria
com su esperanza ilusoria
piden al cielo esta abricia

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

Domingo Pontigo – El Hermano
Pehuenche

"*Não somos chilenos, somos mapuches!*". Essa é uma das frases repetida por Matías Catrileo, uma das lideranças mapuches presente em inúmeros vídeos que circularam nacionalmente no Chile nos últimos tempos. O pano-de-fundo: o conflito entre as reivindicações mapuches e os interesses políticos e econômicos que objetivavam desarticulá-los, seja pela política de criminalização exercida por meio do Estado, seja, no limite, pela sua eliminação política e cultural.

As redes de televisão chilenas, em geral, acabaram por reduzir as imagens transmitidas a discursos binários e marcados pela força do estigma: os mapuches de um lado, sob o discurso da *periculosidade*, e a polícia do outro, sob a necessidade de melhor organizar-se para debelar os *entes perigosos*.

Matías Catrileo foi "mais um" a cair pela força dos "Carabineros de Chile", a polícia nacional, nos últimos anos. De toda a forma, trata-se de uma frase potente: a sua força torna-se reveladora da essência do conflito que se instaurou no Chile entre o Estado (muitas vezes representando os interesses de empresas transnacionais) e a Nação Mapuche.

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

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

A ligação entre "identidade" e "terra" é visceral na cosmovisão mapuche, no entendimento de *si* e da sua comunidade, do próprio *wallmapu*, o País Mapuche. *Mapu* significa *terra*, enquanto *che* significa *pessoa*. Há aqui uma ligação indissociável da identidade coletiva e individual com o meio: a *pessoa*, o que ela é [e representa], está intimamente ligado à *terra*. O "mapuche" é literalmente a "gente-da-terra", ele complementa a *terra* – o seu território – e a *terra* o adorna reflexivamente de significados para que sua própria existência seja preenchida de sentido. O indivíduo *nasce* da sua relação com o meio, com a biodiversidade, ou *Itrofillmongen*. O segredo desta "ecologia" assenta em três conceitos que se entrelaçam em espírito na relação humano-natureza: *küme felen* [podendo ser traduzido como "bem-estar"], *küme morgen* [ou "qualidade de vida"], e *nor-felen* [ou "lei natural" / auto-regulação da natureza] (Tricot, 2009: 177).

A "ecologia mapuche", como nos informa *J.*, liderança mapuche que nos guiou por Temuco, Collipulli e outras cidades da Araucanía, resume-se ao entrelaçar dos conceitos de "vida" e "terra": "as águas e árvores são meus irmãos, como você. Defender a [nossa] cultura está ligado à terra, ao nosso lugar, à nossa forma de ver o mundo".¹ Há um leque de inconformidades transversais à relação entre o povo mapuche e o povo chileno. Os valores socialmente atribuídos à construção da *pessoa* e presentes na sua relação com o *meio* são permeados de lógicas aparentemente inconciliáveis.

¹ "*J.*" é uma jovem liderança mapuche que aceitou nos conceder entrevistas. Ao longo do trabalho de campo no Chile, em finais de 2010, *J.* acabou por se tornar o nosso informante preferencial. Ele nos deu informações não só sobre a "causa mapuche" e o seu conflito com o Estado chileno, mas também sobre a sua cosmovisão. *J.* aceitou falar-nos acerca do modo de vida em geral do povo mapuche, mas também de muitos detalhes da sua hierarquia interna e da sua cosmovisão que, *a priori*, deveriam ser passados a "estranhos" somente após o consentimento da sua comunidade. Este "voto de confiança" deveu-se, segundo o próprio *J.*, ao anseio de que a "causa mapuche" pudesse ser divulgada fora do território chileno, papel que nos pediu para exercer em troca de informações. *J.* acredita que boa parte do que acontece a respeito de sua causa é "filtrado" pelo Estado antes de chegar ao exterior. É sob este ponto-de-vista, sobretudo após o trabalho de campo e o contato com os jornais e a televisão chilena, que se amplia o sentido de *importância* dos relatos de *J.*. Diante de tal contexto, *J.* será citado na introdução deste trabalho. É necessário ressaltar que sua perspectiva sobre o povo mapuche aproxima-se bastante do que pudemos encontrar junto a outros informantes, assim como na literatura especializada. Utilizamos aqui apenas a sua inicial por questão de segurança, uma vez que *J.* diz-nos que muitos dos seus amigos foram "levados" pela polícia após a concessão de entrevistas a pessoas que se identificaram como "jornalistas" e "pesquisadores".

Enquanto o mapuche busca sua harmonia com o *meio* considerando a si próprio como sua parte dependente, os *winkas* são providos pelas reminiscências do iluminismo, resultando na apreensão da *natureza* como algo *inerte*, pronto a ser explorada e domada pelas técnicas humanas de produção.²

J. acredita que esta incompreensão é fruto da separação entre o *humano* e a *natureza* nos *winkas*:

Nosso sistema... explica o [ser-]mapuche, mas não o winka... A natureza do [nosso] espírito é distinta, é feita de outra coisa e obedece a outra lógica. Somos mais espirituais, tudo está conectado; o winka vê a posse, divide as coisas e parece não estar conectado a elas.

Logo, o movimento mapuche reclama não somente a "reconstrução" da sua identidade há muito desvalorizada e corroída pelo processo colonial, mas remete à vontade de criação de uma *identidade coletiva* que face ao projeto de Nação chileno passa a reafirmar-se pelo questionamento do "outro estabelecido": da sociedade chilena e do próprio Estado.

Não sem razão, Bebber Ríos aponta para a década de noventa como um marco referencial na modificação da luta mapuche, onde não apenas o território será reivindicado, mas a própria necessidade de se afirmar a sua autonomia, ou *wallmapu tañi kizungünewün* [*autogobierno del País Mapuche*], em relação ao Estado Chileno.

Esse "reafirmar" se expressa na busca da "recuperação" e na (re)sedimentação identitária da Nação Mapuche. Dessa forma, a década de noventa introduz novos desafios para a luta, pois "se empieza a plantear el tema de la autonomía política y territorial del pueblo mapuche, y la exigencia de ser reconocidos como un "otro" distinto del resto de la sociedad chilena, con derechos que surgen de su particularidad" (Bebber Ríos, 2002: 326).

Essa diferença de visão, onde a *natureza* possui o *direito* a ser respeitada, onde a relação homem-natureza dá-se em harmonia, colide com os interesses das grandes empresas extrativistas e florestais, que veem no território mapuche grandes acúmulos de reservas naturais e, em especial, o potencial de exploração dos seus rios, de fontes energéticas e das suas reservas madeireiras. É no

² *Winka* significa "os novos Incas", recurso alusivo no *mapudungun* [ou *mapuzugun*, língua mapuche, que literalmente quer dizer "fala da terra"] para comparar o "branco" aos Incas. Esta alusão remete à tentativa de conquista dos mapuches pelos Incas, assim como posteriormente pelo colonizador. Nos dois casos houve uma resistência do povo mapuche, que conseguiu defender, entre intempéries e muitas perdas, o seu território e a sua integridade linguística e cultural. Pelo fato de que tal expressão retrata a "resistência" como meio de sobrevivência do povo mapuche face aos dois grandes grupos com os quais guerrearam (os Incas e os colonizadores), fica clara a evocação de um *espírito* do "guerreiro", característica marcante do auto-reconhecimento mapuche. Este "reconhecimento" esteve presente mesmo na perspectiva do próprio colonizador, que somava derrotas nas constantes tentativas de tomar as terras mapuches. Para mais sobre estes embates ver: Quemenedo, 2006: 54-58. Acreditamos que o conflito contemporâneo entre mapuches e o Estado chileno está permeado deste imaginário do *guerreiro*. Por parte dos primeiros, como forma a fortalecer simbolicamente a sua causa diante dos interesses econômicos sobre o seu território; enquanto que por parte do Estado este imaginário acaba por justificar ações mais repressivas – como veremos ao longo do texto.

resultado do processo de estigmatização da cosmovisão mapuches que reside a perfeita "desculpa" para o estabelecimento das atividades extrativistas das transnacionais: face à representação do "atraso", impedimento à modernização, chegam novas técnicas industriais sinalizando o desenvolvimento econômico e social de regiões rurais e/ou menos urbanizadas no país, com "falta" de ofertas e recursos de manufaturas e de mão-de-obra. Deste processo ideológico deriva o apoio dos populares nas cidades espalhadas pelo *wallmapu*, os quais almejam beneficiar das promessas do "desenvolvimento".

De fato, não apenas os mapuches, mas muitas outras comunidades indígenas na América Latina estão em territórios de interesse das empresas transnacionais, o que tem acirrado conflitos e posto em causa as garantias dos direitos dos povos originários. Sob esta perspectiva foi aprovada pela ONU, em setembro de 2007, a Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas.

A percepção dos movimentos indígenas da necessidade de se buscar efetivação dos seus direitos e, acima de tudo, da autonomia dos seus territórios é patente. Um mês após a aprovação da Declaração pela ONU realizou-se, entre os dias 10 e 12 de outubro, o Encontro Mundial dos Povos Indígenas nas cidades de La Paz, Tiwanaku e Chimoré, na Bolívia. Dentre os objetivos estava o de se discutir a autonomia das terras indígenas como forma de proteção destas diante do «modelo econômico global».

Esse encontro estabeleceu parâmetros de organização para os povos originários, e foi encerrado com a divulgação de uma Carta que estabelece 14 pontos comuns de reivindicação aos Estados Nacionais. Tal Carta apresenta clareza com relação ao atual estágio de gestão do capitalismo neoliberal e as consequências locais do seu modelo global, assim como complexifica esta questão aos antagonismos conceituais acerca da *natureza* e das diferentes formas de *uso da terra* entre a exploração em larga escala e o modo de vida dos povos originários:

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

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

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

Que esta situación pueda ser una amenaza que nos dejará expuestos al peligro que las políticas neoliberales e imperialistas desaten guerras por las últimas gotas del llamado oro negro y el oro azul, pero también pueda darnos la oportunidad de hacer de este nuevo

milenio un milenio de la vida, un milenio del equilibrio y la complementariedad, sin tener que abusar de energías que destruyen a la Madre Tierra.

Que tanto los recursos naturales como las tierras y territorios que habitamos son nuestros por historia, por nacimiento, por derecho y por siempre, por lo que la libre determinación sobre éstos es fundamental para poder mantener nuestra vida, ciencias, sabidurías, espiritualidad, organización, medicinas y soberanía alimentaría.³

Seria esse novo patamar de conscientização dos interesses que as transnacionais possuem sobre seus territórios um grande potencializador para o processo de repressão por parte do Estado?

O revisar da história permite-nos melhor compreender as permanências das «*linhas abissais*» no atual cenário da luta mapuche. É daí, talvez, que as marcas das políticas coloniais desvelem os fenômenos mais recentes do aguçado interesse de exploração destes territórios por setores do Estado e do Capital transnacional. Faz-se pertinente, portanto, questionar o que se esta a passar no Chile de agora, mas igualmente o quê do passado acabou por semear a conflituosa relação do projeto de Nação chileno e dos "arcaísmos" que *essencializam* a Nação Mapuche, resultando na legitimação de uma repressão estatal que parece não ter fim.

O que vejo no Outro é somente a possibilidade do Eu: silenciamento dos mapuches e um pouquinho da técnica colonial

A luta da Nação Mapuche pelo reconhecimento da sua territorialidade vem de longa data. No entanto, é após a independência nacional chilena que o processo de repressão e expropriação pelo Estado do território mapuche dá-se de forma mais persistente, cujo pano-de-fundo nas últimas décadas retrata o movimento de criminalização dos últimos, pelo qual as lideranças mapuches respondem a ações penais, inclusive por "terrorismo".

Em geral, há uma forte percepção das lideranças mapuches acerca dos "recuos" sofridos no seu papel sociopolítico a partir da independência do Chile: **J.**, ao falar do passado em contraste ao presente, remonta a um olhar positivado do período sob o jugo espanhol, dando-nos conta de que os processos de construção da independência chilena foram mais «violentos para a identidade mapuche» se comparado ao espaço que dispunham no confronto com o espanhol. Embora sua perspectiva possa ser uma reconstrução idealizada do passado frente às dificuldades que **J.** vivencia no presente, resgatá-la implica também em agregar elementos novos para se compreender o contexto atual. Para **J.** havia uma «respeitabilidade» dos territórios mapuches pelos colonizadores, que em grande medida devia-se à própria potência da Nação

³ *Mandato de los Pueblos y Naciones Indígenas Originarios a los Estados del Mundo para o Encuentro Mundial: "Por la Victoria Histórica de los Pueblos Indígenas del Mundo"*. Acessível em http://www.movimientos.org/12octubre/show_text.php3?key=11084.

Mapuche - que travou vários embates vitoriosos contra os espanhóis. **J.** destaca também que esta perspectiva tende a crescer à medida que novos estudos historiográficos sejam produzidos pelos próprios mapuches, a subverter a *História* que «se naturalizou desde o ponto de vista dos chilenos».

Partindo de pressupostos similares – de que os processos de construção da nação chilena entraram em conflito mais agudo com os mapuches do que em período anterior – José Bengoa (2009) analisa esta passagem histórica revelando-nos que tal leitura tem razão de ser:

Justo al iniciarse la República, se produjo el primer desentendimiento entre el recién nacido Estado chileno y los mapuches. Éstos, los mapuches, no se habían independizado de España. La Independencia no los había involucrado, era asunto de criollos. Los araucanos del sur incluso tenían más a los nuevos ocupantes del gobierno de Santiago que a los antiguos. No les faltó razón. Los antiguos gobernantes españoles les respetaban sus fronteras y realizaban cada cierto tiempo parlamentos con ellos, en que se les reconocían sus fueros. A los nuevos no los conocían, y se les notaba en los ojos su ambición. En el origen del Estado Republicano se encuentra esta contradicción, que perseguirá quizá la historia de Chile: por un lado, patrióticos discursos en torno a la "valerosa sangre araucana"; por el otro, un comportamiento de enfrentamiento, discriminación y conflicto.

Durante a *guerra defensiva*, no início do séc. XVII, estimulada por figuras como o jesuíta Luís de Valdivia, desenhava-se um complexo processo de "reconhecimento" e de tentativas de dominação do povo mapuche. Numa perspectiva historiográfica crítica, este período pode elucidar tanto os *essencialismos* os quais estes foram vítimas outrora, como as permanências deste olhar rebaixador que potencialmente semeou a repressão estatal que hoje os acomete. Se os mapuches nunca foram vistos como senhores de si na política de "reconhecimento" e "diferenciação" ao longo do colonialismo, por que assim seriam vistos pelo Estado atualmente?

É bem verdade que os registros históricos apontam o jesuíta Valdivia como apoiante das ações que visavam o domínio espanhol sobre a sociedade mapuche; no entanto, o seu trabalho acaba por representar hoje um mapeamento da cosmovisão mapuche e da sua política face ao projeto colonial que se instaurava – demonstrando igualmente a resistência destes em defender o seu território, e a incapacidade do colonizador em perceber integralmente o "objeto" que desejava dominar.

À época de Valdivia a relação mapuche-espanhóis apresentava substanciais equívocos no reconhecimento dos primeiros. Pode-se dizer que pelas interpretações atuais dos escritos de Valdivia, tornava-se já evidente a impossibilidade da cultura mapuche coexistir com "noções" culturais exteriores, sendo previsível a reação destes aos elementos exógenos por meio da linguagem da resistência.

Em *Lengua Araucana*, publicado por Valdivia em 1606, fica claro que a motivação da resistência mapuche reside não só no desrespeito que o elemento externo implica à sua visão-de-mundo pela distinta percepção da *posse*, mas antes deixa registrada uma série de interpretações acerca do *mapuzugun*

marcadas pelo olhar literalmente colonial: os conceitos mapuches se distanciam muito da sua realidade pela forma em que são interpretados pelo jesuíta.

Ora, sendo o *mapuzugun* um sistema demonstrativo da cosmovisão mapuche, os equívocos da sua tradução não são fruto do acaso, tampouco necessariamente intencionais, mas antes de tudo são demonstrativos do (des)encontro de sistemas epistemologicamente tão distantes que a relação entre ambas as partes não poderia ser outra senão tendencialmente voltada à verticalização e ao conflito.⁴

É possível de se perguntar se não seria este mais um dos processos que incentivaram os *imaginários* do colonizador acerca dos povos originários. O enquadramento do *outro* e da forma como este vê o mundo diz respeito não só os valores de quem está acima numa relação vertical, mas serve também de estrutura "reguladora" da própria economia social, que passa então a ser baseada na naturalização das essências de tal verticalidade.

Ainda assim, esta *verticalidade* não define um modelo absoluto. Num contexto distinto (que desvela, porém, os possíveis papéis dos povos originários no projeto colonial), Taussig (1987) convida a um revisitar do colonialismo tomando por base as populações do vale de Sibundoy, nas cabeceiras do rio Putumayo (Andes Setentrionais), onde o conhecimento farmacopéico e práticas xamânicas baseadas na administração do *yagé* (ou *ayahuasca*) resultaram em inversões sumárias do papel de poder do colonizador sobre o colonizado. O poder colonial, desejoso da sedimentação do seu controle, viu na força e no castigo a implantação do seu sistema. A "moeda" desta economia era convincente: o *medo*. Ao mesmo tempo em que o *medo* corroeu as estruturas sociais alvo da sua investida, é com a mesma moeda, no entanto, que o colonizado vai encontrar, por vezes, a forma de fazer recuar o seu algoz.

Se o *imaginário colonial* europeu assentava na idéia do indígena como um selvagem desprovido de razão e apto, portanto, ao cometimento de desumanidades, é percorrendo o caminho inverso deste enquadramento do *outro* que os indígenas podiam lançar o "mal contra o seu feiticeiro": utilizando-se deste *imaginário* sobre o "desconhecido" é que o indígena podia implantar no colonizador a insegurança que ele mesmo acabava por criar. Eram, por vezes, nas mistificações dos papéis "desumanos" que lhes eram atribuídos que os indígenas conquistavam espaços de *negociação*.

⁴ Valdivia traduz *mapu* [ou terra] como *pátria*, palavra já dotada de ideologias que não correspondiam à forma de ver o mundo de acordo com as *leis mapuches*. Mesmo para os outros grupos presentes nas Américas, em países de colonização espanhola ou portuguesa, a palavra *pátria* fará sentido entre 100 e 200 anos após a publicação dos escritos de Valdivia, entre finais do séc. XVIII e início do séc. XIX; é neste período, em geral, que os contextos políticos e econômicos entre colônias e metrópoles desenrolam-se sob outros tensionamentos que não os presentes na relação mapuches-Espanha no séc. XVII. Valdivia interpreta de forma "distanciada da realidade" também os pronomes possessivos e frequentemente toma como exemplo frases que desvirtuam as mensagens que evidenciavam as relações pessoais e coletivas mapuches. Para mais, ver: Paillal, 2006: 28-30.

De fato, podemos afirmar que é recorrente nos estudos críticos pós-coloniais uma tendência à produção historiográfica que se baseie não só no reconhecimento das permanências contemporâneas das relações do colonialismo, mas também na revisão dos papéis sociais e políticos das partes envolvidas, desnaturalizando perspectivas estáticas e dicotômicas dos seus atores: o colonizador enquanto senhor absoluto de um lado, e o colonizado com seu tom passivo, de outro. Tais estudos nos ajudam a perceber as ambiguidades na história da colonização, as fissuras do processo de rebaixamento do *outro*, e nos permitem detectar as permanências dessa *colonialidade* no presente.

Reis e Silva (2009), por exemplo, revisitaram o período escravagista brasileiro e acabam por reunir documentos que apontaram para uma frequência muito acima do esperado de levantes dos *negros-escravos* face aos seus *senhores*. Estes levantes contrastam com o imaginário popular atual acerca do "escravo", que ao mesmo tempo dotado de artimanhas de "resistência" era também fruto de uma subalternização *bem-concluída*.

Provavelmente os fatores que contribuíram para uma contenção do despotismo dos *senhores de escravos* sobre a sua "mão-de-obra" tiveram origem na «negociação e conflito» – como dizem os autores – que caracteriza a polifonia da relação colonial face às realidades dicotômicas que se instalaram [e que perduram] com as *histórias únicas* (Chimamanda Adichie, 2009). A vantagem numérica sobre os *brancos* e outras estratégias baseadas no *imaginário colonial* acerca das práticas religiosas negras (interpretadas comumente como atos maléficos direcionados aos seus *senhores*), assim como a própria utilização das suas línguas ancestrais como forma a não serem percebidos foram, sem sombra de dúvida, meios de resistência e de inversões pontuais das relações de poder.

Quanto ao contexto chileno, não é difícil de se encontrar documentos históricos que relatam a "inferioridade" dos mapuches por parte dos membros da coroa espanhola ou, mais recentemente, do próprio Estado chileno. Benjamín Vicuña Mackenna (1831-1886), por exemplo, Senador, historiador e advogado defendia que o indígena:

[não era] sino un bruto indomable, enemigo de la civilización porque sólo adora todos los vicios en que vive sumergido, la ociosidad, la embriaguez, la mentira, la traición y todo ese conjunto de abominaciones que constituye la vida del salvaje.⁵

Essa dimensão marcada por pré-conceitos, que impôs aos mapuches um rebaixamento que perdura aos dias de hoje, cuja condição de *primitivos* impossibilitava a constituição de uma estrutura política, será colocada em causa por Menard e Pavez (2005). Ao estudarem o período compreendido entre o final do século XIX e início do século XX, os autores esclarecem como, de um modo geral, há um certo "silenciar" sobre esse momento histórico marcado, por um lado, por uma ofensiva do Estado chileno sobre o território mapuche com a política de parcelamento do solo e a posterior lei de desmembramento das suas comunidades; enquanto por outro lado este mesmo período retrata uma incrível capacidade de organização política mapuche com força para questionar o

⁵ In Tricot, 2009:183.

Estado, resultando na criação do *Congreso Araucano*, *Sociedad Mapuche de Protección Mutua* e da *Federación Araucana*.

Faz sentido, logo, interrogar se o reconhecimento histórico da organização política dos mapuches – com a sua força de intervenção – não seria um dos motivos para que se formasse um presente tão marcado de interdições estatais à coordenação do movimento mapuche.

Interessa-nos aqui perceber nesse processo histórico a situação política do povo mapuche e como esta foi diretamente refletida na decrescente legitimação dos mesmos como detentores de terra. A "terra" de *mapu* não indica somente a percepção mapuche do mundo, mas foi o epicentro das ameaças à sua identidade desde a empreitada colonial: a terra como desejo do *winka*, a perda da terra como perda da concepção de si.

Em carta datada de 1860, Mañil Huenu, líder mapuche, vem a informar as autoridades *criollas* acerca das consequências das práticas de compra e venda de terras, indicando o desagrado social que se sedimentava por meio desta ação:

"Nuestra ley es terminante, pues prohíbe toda venta de terrenos a españoles, bajo pena de muerte sin perjuicio de restituirnos el terreno". Estas mismas leyes solo facultan a los indios para vivir en sus posesiones durante su vida pasando estas a sus descendientes en la línea de varón, pudiendo poblarse cuando otros quieran permitiendo su extensión a los que lo soliciten, siendo de ese mapu, sin derecho a vender (in Pavez apud Córdova, 2011: 103).

Uma vez que a "terra" representava o modo mapuche de se estar no mundo, o parcelamento do seu território realizado pelo Estado não poderia ser outra coisa senão um duro golpe na organização dos mapuches. No entanto, é como resposta a este processo de fragmentação, expresso pela redução territorial do *wallmapu*, que: *la primera dirigencia mapuche posreduccional se criará en este contexto de crisis, caracterizado por el empobrecimiento, los abusos y sobre todo la pérdida de soberanía política* (Menard e Pavez, 2005: 212).

Assim, podemos dizer que se antes do movimento promovido pelo Estado com a *Pacificación de la Araucanía*, em 1861, os mapuches ainda possuíam parte relevante das suas terras – fonte de subsistência, mas também da sua própria identidade – as políticas promovidas desde o início do século XX e, principalmente, as (re)instauradas na década de 1990 evidenciaram o ápice de um crescente processo de saqueio do território dos povos originários. Não obstante, o que parece ser um processo político e evidentemente econômico "recente", acaba por retratar as estruturas de poder há muito desenvolvidas pelas tecnologias do passado colonial.

Enquanto Taussig traz-nos alguns detalhes da economia colonial, provavelmente tão próprios aos desencontros interpretativos no imaginário espanhol acerca dos mapuches descritos por Valdivia, é no Chile atual que a transposição temporal de tais *desencontros* parece provocar reproduções de imaginários e de medos. Os termos coloniais utilizados na qualificação do povo mapuche não diferem sensivelmente dos empregues atualmente pelo Estado e pela sociedade chilena.

A imagem recorrente dos mapuches trazida tanto pelo poder público quanto pela mídia retrata um grupo social marcado pela *barbárie*, que em razão de uma índole guerreira é naturalmente *insubordinado* e, logo, *desordeiro*. Tal imagem do *guerreiro* perpassa o discurso não só do nosso entrevistado, mas também dos textos historiográficos escritos por pesquisadores mapuches que veem nesse *ethos* de *guerreiro* uma característica positiva, a ressaltar a coragem dos seus antepassados e as valências deste caráter como instrumento na luta atual contra a perda do território.

Não é mera coincidência que as repercussões [inter]nacionais dos não-mapuches face à utilização/desapropriação dos seus territórios seja contida e/ou inexistente. Assim como o mapuche foi definido como inferior desde a colonização espanhola ao surgimento do Estado chileno, ficaram na sua carne e na sua cultura as marcas de um rumo arbitrário à civilização. O resultado é um efeito menos estarrecedor na sociedade em geral da desterritorialização mapuche do que se o mesmo estivesse ocorrendo com outros grupos nacionais. Essa lógica de apartação do povo mapuche remete ao que Santos (2009) define por "*fascismo do apartheid social*":

Trata-se da segregação social dos excluídos através de uma cartografia urbana dividida em zonas selvagens e civilizadas. As zonas selvagens urbanas são as zonas do Estado de natureza hobbesiano, zonas de guerra civil interna como em muitas megacidades em todo o sul global. As zonas civilizadas são as zonas do contrato social e vivem sob a constante ameaça das zonas selvagens. (...) A divisão entre zonas selvagens e zonas civilizadas está a transformar-se num critério geral de sociabilidade, um novo espaço-tempo hegemônico que atravessa todas as relações sociais, econômicas, políticas e culturais, e que por isso é comum à acção estatal e à acção não estatal (Santos, 2009: 37)

No decorrer dos séculos deste *silenciar* do povo mapuche, entre o jesuíta Valdivia, o Senador Mackenna e tantos outros que nestes tempos passaram, fica o que parece ser a marca do presente: a do crescimento da luta mapuche, o recuperar da sua história e da sua cultura, e o desejo de combater as *permanências* dos projetos que os quiseram subalternizar. *J.*, por exemplo, encontra no passado heróis mapuches e batalhas ganhas pela bravura dos seus guerreiros,⁶ como a *batalla de Curalaba* [ou batalha da pedra partida, do *mapuzugun*], ocorrida em 1598, e que segundo a "memória mapuche" representa uma das maiores derrotas militares sofridas pelas investidas espanholas na tomada dos territórios mapuche.

No passado, pois, para um mapuche, não está somente a liga que constrói a coletividade, mas parece indicar que é por meio da memória dos tempos remotos que se concretiza um presente, assim como se dimensiona as possibilidades de futuro.

⁶ O próprio *J.* nos confirma que de acordo com a «forma mapuche de ver o mundo», a identidade do indivíduo e da coletividade passa quase sempre pela evocação de uma história comum do passado.

Estado de exceção e a criminalização dos mapuches

Uma das formas encontrada pelo Estado Chileno em apoio as grandes empresas florestais para conter os movimentos reivindicatórios dos mapuches foi o uso do Poder Judiciário com a abertura de múltiplos processos criminais.

Tais ações se inserem em um processo global onde a perspectiva "punitiva" cresce em detrimento das políticas sociais. Muitos são os autores que vêm se debruçando sobre esse cenário global onde se pode perceber que a "crise" do chamado *Estado de bem-estar social* despontou no chamado *Estado penal* ou *Estado de exceção*.

Um autor atento a essas transformações em caráter global do *crescimento punitivo* é Loïc Wacquant, que analisa o aumento da população carcerária a partir do ideário hegemônico neoliberal. Para o autor, há uma relação entre o alargamento da pobreza mundial e a ampliação do papel *punitivo* do Estado. Mesmo que concentrado quanto a este fenômeno nos EUA e nos países que compõem a União Europeia, os seus dados são reveladores de uma dinâmica também visível na América Latina, desvelando a conexão entre a hegemonia neoliberal e o crescimento da *indústria da segurança*.

Importa mencionar que o crescimento da população carcerária não representa na mesma proporção um aumento da criminalidade. Isto apenas é o indicativo desse processo de intolerância ao pequeno delito que irá, nessas duas últimas décadas de gestão neoliberal, lotar as carceragens.

como prova temos o aumento rápido e contínuo do número de prisioneiros a um ano relacionado com o volume de crimes cometidos durante o ano correspondente: este indicador de 'punibilidade' passa de 21 detentos em 1 mil infrações entre 1975 para 37 em 1 mil em meados dos anos 90 (...). O fato de o crescimento deste indicador ser nitidamente mais forte que o índice de aprisionamento relacionado com o número dos crimes violentos (275% contra 150%) confirma que a maior punibilidade do Estado americano visa primeiramente os pequenos delinqüentes de direito comum. O que mudou neste período não foi a criminalidade, mas a atitude dos poderes públicos em relação às classes pobres, consideradas como o centro irradiador do crime (Wacquant, 2002: 19-20).

No caso chileno, o uso de uma *lei antiterrorista* – cuja legislação remonta ao período da ditadura Pinochet – causa mais perplexidade: trata-se de tipificar as ações de contestação do povo mapuche, que luta pelo reconhecimento do seu território e pela manutenção das reservas naturais expropriadas pelas empresas florestais. O conflito com o *setor privado* é visto como ameaçam a segurança do Estado.

Como lembra-nos Raúl Zarzuri Cortés, o período posterior a derrubada de Pinochet foi marcado por processos de repressão sem a barbárie imposta no período da ditadura: "a exceção é constituída pela perseguição a que se tem visto submetido o povo mapuche, particularmente seus dirigentes, os quais têm sido fustigados, perseguidos e acusados de terroristas" (2008: 112).

Assim, observamos em escala global uma série de recrudescimentos das políticas criminais que atingem de maneira mais visível aos movimentos sociais organizados, em especial os que atuam na reivindicação do acesso democrático

à terra, ao território, à água, às riquezas naturais, enfim, bens cada vez mais cobiçados pelas empresas transnacionais.

O povo mapuche passa, então, a ser visto como *inimigo* do Estado e responde a ações penais por meio de uma legislação do *regime de exceção*. Pode ser que essa repressão aos mapuches tenha inspiração em termos globais – onde após o 11 de setembro há uma série de medidas mais repressivas às organizações sociais em nome da segurança nacional – mas funda-se também como um reflexo das especificidades da história chilena e da própria identidade mapuche – que se construiu historicamente desde *tempos imemoriais* a partir de enfrentamentos seja com o colonizador espanhol, seja posteriormente com o Estado nacional chileno.

Esse processo de sedimentação de uma ordem global que comporta cada vez mais nichos e resulta em maiores "rupturas" com conceitos legal-constitucional vem sendo amplamente analisado pelo filósofo italiano Giorgio Agamben, para quem estaríamos vivendo uma permanência do *Estado de exceção* (2004).

Para Agamben, a crise pós 11 de setembro trouxe para o cotidiano dos governos a implementação permanente do chamado *Estado de exceção*. De um modo geral, os países tributários da tradição canônico-romana possuem em sua Carta Constitucional autorização normativa para a implementação do *Estado de exceção*, que significa uma "suspensão temporária" dos direitos e das garantias do cidadão. Como regra, o *Estado de exceção* se configura como um exercício temporalmente determinado, que só encontra razão de ser diante da ameaça à segurança nacional:

o totalitarismo moderno pode ser definido. Nesse sentido, como a instauração, por meio de estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político (Agamben, 2004: 13).

Logo, a discussão central está na transformação desse *Estado de exceção* em "novo paradigma" quanto ao funcionamento das instituições jurídicas que visam a normatização do campo social e político. Como consequência, observa-se uma série de *suspensões legais* que vão impondo paulatinamente um Estado totalitário de supressão das garantias e dos direitos.

Nossa hipótese, em respeito ao Chile, é a de que tais nichos do *Estado de exceção* evidenciam-se quando do outro lado na relação com o Estado estão os mapuches. Por sua vez, *estes* acabam por vivenciar os processos criminais segundo parâmetros simbólicos muito semelhantes aos do período inquisitorial – como veremos mais adiante.

Neste sentido, não é mera coincidência que tenha surgido, após o 11 de setembro de 2001, uma série de trabalhos teóricos defendendo a tese do *direito penal de exceção* ou *direito penal do inimigo*⁷ que, em apartada síntese,

⁷ Para mais acerca deste tema, com uma dessas obras que irão reverter os direitos conquistados em termos penais, rompendo com a tradição iluminista que buscou gestar uma racionalidade à pena, ver: Jackobs (2005).

significa dizer que determinados indivíduos que respondem a uma ação penal não gozarão das mesmas "garantias constitucionais" do processo. Visto que as suas ações delituosas representam uma agressão a normatividade, não poderão, portanto, serem beneficiários da norma que infringiram. Trata-se de uma simetria com o conceito de *terrorismo*.

A tese de Günther Jakobs, por exemplo, orienta-se em três pontos centrais: primeiro, torna-se necessário antecipar a punição do inimigo; segundo, é preciso reconhecer a necessidade de se romper com o primado iluminista da proporcionalidade da pena – ao mesmo tempo em que propõe uma relativização e/ou supressão de certas garantias processuais; e, terceiro, a criação de leis severas direcionadas a determinados setores sociais: terroristas, delinquentes organizados, traficantes, criminosos econômicos, dentre outros.

Para Jakobs o "inimigo" é alguém que, ao romper com as regras de determinado Estado, "não pode" ter o mesmo tratamento destinado ao cidadão, sendo desprovido do benefício do conceito de "pessoa". Há distinção, portanto, entre o *cidadão*, que ao cometer um delito será capturado pelo Direito Penal, e o *inimigo* do Estado e da sociedade a ser responsabilizado por outro estatuto punitivo. As perguntas então são: (I) quais são os parâmetros que definem o inimigo do Estado? E (II) quais são as ideologias que compõem tais parâmetros?

Sob essa ótica é que ocorrem os processos criminais contra os mapuches. Além do uso de testemunhas não identificadas, criando limites ao princípio da ampla defesa, os processos têm decretação de *segredo de justiça*. Trata-se de uma "medida de exceção" no mundo jurídico, que é marcado pelo conceito de publicidade de seus atos. No entanto, denota-se uma elevada frequência nos decretos de *segredo de justiça* pelo judiciário chileno quanto aos processos em que os mapuches são réus. Em boa parte destes casos, o processo encontra-se ainda na fase preliminar, ou seja, antes do oferecimento da denúncia. Como resultado, temos prisões cautelares que devido ao *segredo de justiça* levaram certa defensora pública a manifestar-se em audiência: *Esto implica que, en la práctica mis defendidos no tengan defensa, en este caso mis defendidos han tenido menos derechos que cualquier delincuente, e incluso menos que personas acusadas de narcotráfico* (Seguel, 2007:106).

Assim, a argumentação contemporânea de que haveria uma fragilidade do "sistema punitivo" diante do combate às ameaças cotidianas ao *cidadão de bem*, acaba por sedimentar a idéia de *inimigo*, para quem as regras garantidas nos marcos constitucionais não são válidas. *Estes*, não são sujeitos de direito:

Tales no-personas son ideológicamente consideradas en los tiempos presentes no únicamente desde el conocimiento vulgar o popular, sino también identificadas (cuando en verdad no lo son) por las instancias de los sistemas penales, como los estereotipos de la criminalidad considerada como la más grave: tráfico de drogas prohibidas, bandas organizadas para la realización de actos terroristas, conductas sumamente violentas contra la propiedad y/o la vida humana (Bergalli, 2008: 13).

Agamben nos alerta para a premência do *Estado de exceção* na medida em que grandes volumes de grupos e indivíduos são transformados em "inimigos do

Estado", ou seja: serão compreendidos como uma ameaça à segurança nacional. De fato, o que se observa é uma flexibilização, ou melhor, uma absorção da linha divisória que demarca as diferenças entre o que seria a *segurança nacional* – enquanto objeto de proteção por leis especiais – e a *segurança pública* – abrangida pelo estatuto penal ordinário. O conceito de *segurança pública* acaba, como consequência, por perder-se em nome de uma ampliação punitiva.

Bergalli, por sua vez, ressalta o caráter eminentemente «ideológico» nas origens da imagem da "periculosidade", que acaba potencializando a exclusão social de determinados grupos. Nesse aspecto, entender a criminalização vivenciada pelos mapuches revela-nos pistas do processo de ideologização contemporâneo da luta pela terra. O direito penal assume, com perfeição, tal caráter de antagonismo de classe, pois desempenha mais do que qualquer outro ramo do direito a função de controle social. Esta é a razão pela qual se faz necessário melhor compreender a naturalização seletiva das ações entendidas como crime.

Em uma análise que compreende o *poder punitivo* através da crítica do *poder soberano*, Zaffaroni (2007) busca entender como ao longo da história o *poder soberano* gestou a categoria *inimigo*, retirando-lhe qualquer sentido e reservando-lhe a condição de uma "existência eliminável":

O inimigo declarado (*hostis judicatus*) configura o núcleo do tronco dos *dissidentes* ou inimigos abertos do poder de plantão, do qual participarão os inimigos políticos puros de todos os tempos. Trata-se de *inimigos declarados*, não porque declarem ou manifestem sua animosidade, mas sim porque o poder os *declara* como tais: não se declaram a si mesmos, mas antes são declarados pelo poder (Zaffaroni, 2007: 23).

Zaffaroni aponta para a "permanência histórica" da categoria *inimigo*, que visto como um "elemento perigoso", simboliza também a justificativa para a fissura no tratamento do *indivíduo* rumo às contenções estratégicas do *poder soberano*:

na medida em que se trata um ser humano como algo meramente perigoso e, por conseguinte, necessitado de pura contenção, dele é retirado ou negado o seu caráter de pessoa, ainda que certos direitos (por exemplo, fazer testamento, contrair matrimônio, reconhecer filhos etc.) lhe sejam reconhecidos. Não é a quantidade de direitos de que alguém é privado que lhe anula a sua condição de pessoa, mas sim a própria razão em que essa privação de direitos se baseia, isto é, quando alguém é privado de algum direito apenas porque é considerado pura e simplesmente como um *ente perigoso* (Zaffaroni, 2007: 18).

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

O contexto mapuche impõe maiores debates acerca dos conflitos instaurados pela emergência Estado-Nação na América Latina face às políticas daí derivadas para os povos originários. Este passado parece essencial para a compreensão

dos conflitos contemporâneos, sobretudo no que tange aos discursos de criminalização destes últimos por parte do Estado.

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

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

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

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

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

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

Os resquícios coloniais e as "linhas abissais"

Um dos aspectos no processo de criminalização dos mapuches é o uso das imagens de *periculosidade* amplamente divulgadas nos noticiários. Há uma sedimentação no cotidiano de uma valoração negativa dos atributos que acompanham a identidade mapuche. De fato, o uso de termos como *terroristas* e *desordeiros* nos faz pensar o quanto de resquício do pensamento colonial se faz presente hoje ao ponto de justificar, ou mesmo legitimar, os processos de repressão violenta aos mapuches.

Seria esse olhar rebaixador da identidade mapuche um resíduo da lógica colonial? Trata-se de uma reverberação da essência colonial que outrora impôs ao *outro* uma não-existência que justificava a sua eliminação?

Tal perspectiva foi analisada por Tzvetan Todorov em sua obra *A Conquista da América* onde é apresentada uma análise fascinante sobre as modificações dos olhares do colonizador diante do ser-colonizado. Não se tratam de uma transformação insignificante, mas do enunciado de um projeto que estava a nascer: trata-se das expressões próprias da gestão política da coroa espanhola que se reflete no olhar do Colombo, que passa "(...) do assimilacionismo, que implica uma igualdade de princípio, à ideologia escravagista e, portanto, à afirmação da inferioridade dos índios" (Todorov, 2003:64).

Inicialmente, há certa fascinação do Colombo quando este se depara com um modelo de organização tão distinto como o encontrado, como a inexistência da propriedade privada – o que fazia com que frequentemente houvesse o uso compartilhado das mercadorias desde as mais triviais. Uma vez que os limites impostos pela noção da propriedade do lar não integravam a cultura indígena, tal *habitus* será entendido por Colombo como *virtude*, uma demonstração dentre outras de uma índole solidária, ou, no estilo da tradição canônico-romana: um comportamento não avaro. Ele passará, pouco tempo depois, a compreender esse mesmo *habitus* como uma prova cabal de que se tratava do estabelecimento de contato com seres dotados duma índole insidiosa, voltada para a transgressão.

Para Todorov essa "alteração" do olhar do Colombo representa uma incapacidade de percepção do *outro*, cujos modos de vida, os valores e os hábitos serão rebaixados diante do modelo entendido como universal e racional. Essa relação de dominação do *outro*, entendido como um *selvagem*, um *bárbaro*, justificou progressivamente as ações de controle das mais violentas. Tratou-se, desde então, de uma vida com ausência de qualquer significado sob a perspectiva do colonizador.

A decorrência de tal conceituação está em perceber no *outro* a origem da violência, isentando a ação do "eu". O próprio Colombo narra a punição aplicada para o índio que era pego a roubar: "Castigai-os cortando-lhes o nariz e as orelhas, pois são partes do corpo que não se pode esconder" (2003:55). Este cenário torna-se ainda mais complexo ao pensarmos que a "cultura" e o modelo de organização social dos índios, conforme analisou Todorov, não assimilavam as barreiras da propriedade privada. Se por um lado o "civilizado" punia o "bárbaro", este, por sua vez, nem mesmo poderia compreender a essência da sua pena e, deste modo, a violência da ação punitiva torna-se duplamente hedionda. Aos autóctones restava a vivência, de entre outras coisas, do espanto.

Essa dimensão relacional, onde para a construção da própria identidade terá o *outro* sua existência rebaixada, ou mesmo, suprimida, para que a identidade do "eu" se sobreponha, será analisada por Santos (2006) ao cotejar a relação entre Colonizador-colonizado.

Para Boaventura de Sousa Santos o "pensamento abissal" marca-se por uma relação hierarquizada profundamente assimétrica onde o "um", dominante (colonizador), é incapaz de perceber o "outro", dominado (colonizado). Há uma dimensão violenta em tal relação propugnada por Santos, pois revela a necessidade de rebaixamento ou mesmo de eliminação do padrão comportamental tanto daquele entendido como inferior – por parte do dominante – quanto daquele entendido como colonizador – por parte do dominado.

Certamente, é no rebaixamento existencial desse ser-colonizado que o exercício de poder pode ser estabelecido. Não se trata apenas de gestar possibilidades de mão-de-obra, como no caso do sistema escravagista, mas também de propiciar a absorção do ideário do colonizador como sendo o paradigma único a ser adotado por todos os seres viventes.

Em seu texto "Entre Próspero e Caliban", Santos analisa essa relação assimétrica a partir da peça *A Tempestade*, de Shakespeare, e aponta para as impossibilidades do convívio entre perspectivas tão distintas num único espaço: se para Próspero, Caliban era o ser horrendo e repulsivo, cuja característica principal era a indolência e a preguiça; para Caliban, por sua vez, Próspero nada mais era do que um usurpador nato, a quem "a peste vermelha" deveria acometer.

De fato, é de se perguntar o quanto há de verídico na dimensão repulsiva de Caliban, e se esta não seria em verdade o reflexo de um imaginário cultural, estético e social ou ainda o próprio limite da visão de mundo que cerca e limita o colonizador.

Assim, trata-se de estabelecer uma existência condicionada ao *outro* através da visão de mundo que será imposta por aquele que é dominante. Caliban não é visto, ou ao menos entendido em sua integralidade, mas antes é ressignificado a partir do poder que o define, que nomeia aquilo que o colonizador "entende por ser Caliban". A identidade de Caliban será então construída pelos (pré)conceitos que o olhar do colonizador traz na sua relação com a diferença.

A «linha abissal», portanto, pode ser interpretada justamente como resultado do "privilégio" de alguém ou de algum grupo que logre uma situação superior para denominar e definir outros grupos que, enquanto subjugados, perpetuam e fortalecem a própria estrutura de poder na qual foram inseridos.

Essa dimensão do «pensamento abissal», marca do pensamento colonial, como exercício de força e de dominação faz-se presente no período contemporâneo quanto aos processos de estigmatização e, por que não dizer, de *demonização* do povo mapuche. Afinal, como nos fala Boaventura Santos: "se o outro é tão profunda e completamente construído como um objecto desqualificado, não lhe é deixada qualquer possibilidade de se requalificar pela resistência" (Santos, 2006: 220).

Um dos nossos entrevistados no Chile, o Padre Fernando Díaz, professor e teólogo da Universidad Católica de Temuco, apontava para essa perspectiva histórica onde a herança de um antepassado indígena é vista ainda no Chile

como causa justificadora para o atraso econômico. Assim, esse exercício de projeção do passado indígena e *criollo* serve de argumentação do *atraso*, do não-moderno, expressa o quão tênue são as «linhas abissais» analisadas por Santos.

Essa será também a percepção do professor de história e militante da causa mapuche, Bóris Ramírez, para quem a perspectiva colonial se faz presente nos processos criminais:

O racismo é uma coisa bem séria no Chile. Custa muito reconhecer a mestiçagem, e há muita discriminação contra peruanos e equatorianos. É uma contradição porque na escola se usa muito a história dos mapuche como um povo guerreiro que resistiu ao império espanhol, mas, por outro lado, essa imagem fica só no passado. Hoje, os mapuche são apontados como bêbados, vadios e sequer são reconhecidos como cidadãos chilenos, uma vez que qualquer ação deles não é julgada pela lei ordinária, e sim pela Lei de Segurança Nacional (*apud* Tavares, 2009).

Estado de exceção e a Lei de Segurança Nacional no Chile

Analisar o processo que os mapuches estão vivenciando no Chile obriga-nos a refletir o quanto de fato rompeu-se com a dimensão do regime ditatorial de Pinochet no processo de democratização, principalmente quando em causa se encontram movimentos reivindicatórios. E mais, desafia-nos a entender o papel desempenhado pelo judiciário nessa conjuntura de criminalização.

Raúl Cortés (2008) ao analisar esse fenômeno especificamente no Chile fala-nos dos muitos movimentos que estão respondendo ações penais. Ainda que tais ações não respeitem necessariamente a Lei de Segurança Nacional, não deixam de ser reveladoras do tratamento que é dado hoje aos movimentos de reivindicação.

Para o autor, se foi possível se vislumbrar na década de noventa no Chile certa "relação de passividade", o novo milênio trouxe consigo uma ampliação dos movimentos e, em particular, uma ação mais ativa da juventude, alvo de ações de controle, como a legislação que reduziu a idade penal para quatorze anos, e as mobilizações dos mapuches:

Um dado não menos importante nesse processo é que, atualmente o Estado tem que enfrentar, no âmbito do resguardo da ordem – uma das suas funções principais -, um discurso no qual aparece com essa capacidade reduzida. Aparece também como incapaz de dar proteção contra as inseguranças que se apresentam, questão que possibilita a construção de um discurso relacionado com a perda de autoridade por parte do Estado.

Uma pergunta surge de tudo isso: Qual é a forma que o Estado, ou melhor, certo tipo de Estado, tem para recuperar sua legitimidade, sua autoridade? A resposta mais simples é apelar para a proteção, instalando um discurso protetor, que anda de mãos dadas com políticas repressivas mais duras. É o que leva à criminalização de certos setores da população. (Cortés, 2008: 117).

O uso da Lei de Segurança Nacional para criminalizar os mapuches foi objeto de diversos protestos internacionais. Pode-se dizer se tratar de uma medida excessiva para um conflito que expressa a busca pelo reconhecimento do

"direito ancestral à terra", sustentado na Convenção da OIT 169, ratificada em 2008 pelo Chile. A Convenção lhes garante a própria noção de autodeterminação. Assim o que os mapuches querem é a efetivação dos seus direitos no plano cultural, social e político.

Há um reconhecimento por parte dos estudiosos da questão indígena chilena dos atrasos na implementação dos direitos que a Convenção 169 da OIT estabelece. Em grande parte isto se deve aos limites impostos pela *Corporación Nacional de Desarrollo Indígena* (CONADI), órgão responsável pela política indígena no Chile, que não reconhece os direitos à autonomia e:

los sistemas de justicia indígena – ni derechos territoriales – tales como aquellos sobre los recursos naturales -. Por lo mismo, sus contenidos están muy por debajo de los estándares establecidos en los instrumentos internacionales que les son aplicables, entre ellos el Convenio 169 (Aylwyn, 2009: 05).⁸

A ratificação por parte do governo chileno da Convenção não se traduziu em políticas concretas para a sua efetivação, em decorrência também dos limites que a Carta Constitucional chilena possui para reconhecer a autodeterminação dos povos originários. Esse conflito de *normas* acabou por adereçar o conflito *político*, pois cientes da importância paradigmática da convenção 169, os mapuches passam a reivindicar a sua concretização.

Ao nos conceder a entrevista, **J.**, apesar da sua juventude, fala com segurança da importância da Convenção para a luta do reconhecimento não só do território, como da cultura mapuche e do quanto a Convenção coloca em debate as políticas assimilacionistas que até então foram adotadas pelos sucessivos governos. Para **J.** essas políticas representam sucessivas tentativas de *apagamento* ou *branqueamento* da história mapuche em detrimento da (re)criação da identidade nacional chilena.

De fato, o governo chileno não só não efetiva a Convenção como irá promover processos que remontam ao período inquisitorial na tipificação dos mapuches em terroristas. Em 2006, a Federação Internacional de Direitos Humanos (FIDH), uma entidade que reúne uma série de Organizações Não Governamentais de defesa dos Direitos Humanos, fundada em 1922, lança seu relatório sobre os processos criminais e a repressão vivida pelo povo mapuche.

Neste relatório fica latente o fato de que esses processos criminais são marcados pela ruptura com o Estado Democrático e de Direito ao estabelecer como regra a "supressão das garantias processuais" dos sistemas acusatórios:

o processo judicial seguido contra os imputados no caso Poluco Pidenco revestiu-se de características similares ao caso do longko na aplicação da legislação antiterrorista chilena: prisão preventiva prolongada; segredo durante a etapa de investigação; e uso extensivo da figura das testemunhas protegidas ou 'sem rosto'. No curso do processo, a defesa denunciou uma série de irregularidades que, em sua opinião, limitaram substantivamente a capacidade processual de seus defendidos. Particularmente denunciou-se que as provas apresentadas durante o julgamento diferem

⁸ Para outras análises acerca da questão indígena e, especificamente, sobre os mapuches e a Convenção 169 da OIT ver: Fajardo, 2009.

substancialmente daquelas apresentadas durante a investigação; a omissão de valoração da prova apresentada pela defesa durante o julgamento sem que fosse desestimada; os pagamentos realizados a algumas das testemunhas protegidas que participaram no julgamento; a falta de imparcialidade do tribunal julgador, que copiou um dos considerandos da sentença de um caso julgado anteriormente pelo mesmo tribunal; e a falta de um recurso adequado de revisão da sentença condenatória 132, entre outros (Cortés, 2008:124).

De fato, a Lei de Segurança Nacional não permite apenas no campo processual a ruptura com direitos. Uma das suas previsões é o uso das forças armadas com o objetivo de retomar a chamada ordem pública. Assim, o que vem ocorrendo no Chile em termos de repressão ao povo mapuche é um atentado aos direitos humanos.

Não são poucas as denúncias de "militarização do conflito" aonde o uso da violência vem sendo adotado como forma de "desmobilizar" o movimento mapuche. Tais atos remontam ao período da ditadura de Pinochet.

Um dos relatos, objeto de denúncia internacional, ocorreu no Dia Internacional da Mulher Indígena em 5 de setembro de 2009, quando policiais invadiram o território Trapilhue Mahuidache, a 15 quilômetros de Temuco, e agrediram e prenderam Inicha Curín, Clorinda y Bernardita Neculmán, Rita Ancao y Mercedes Loncón. Inicha, de 85 anos de idade, foi golpeada e arrastada pelo chão. Agrava o fato quando se sabe que, conforme denúncia do sítio eletrônico de mídia independente, o CMI Brasil:

fueron llevados , también al cuartel maloliente y frio en noches de 0°C , al menos por 24 horas, para ser luego presentados a un igualmente indigno tribunal, los mapuche Renato Marivil, Juan Carlos Huentemil, Segundo Huaiquimil y Gabriel Lemunao. Allí serán formalizados por el delito de "no respetar la ley", aquella ley que es impuesta por la fuerza de los cañones y los mauser desde hace unos ciento veinte años hasta hoy. Los detenidos están heridos por balines y golpes policiales y según relataron testigos, a la anciana se le arrancó parte de su cabello, reeditando una práctica de militares "pacificadores" que parecía olvidada (CMI,2009).

Da repressão não escaparam nem mesmo as crianças mapuches que acabam vivenciando nos acampamentos – frequentemente invadidos pelos *carabineros* – constantes ataques com explosivos. A documentarista Elena Varela, que obteve em 2010 financiamento para realizar um documentário sobre o conflito mapuche, acompanhou diversas operações dos órgãos de segurança. Elena narra a própria detenção de 24 horas, na qual os *carabineiros* lhe tomaram as imagens registradas e todo o material até então acumulado – negaram-lhe inclusive o direito de se comunicar por telefone com o seu advogado.

Os constantes abusos por parte dos órgãos de segurança e a leniência do governo diante dos ataques aos direitos do povo mapuche, fizeram com que 55 presos políticos mapuches entrassem em greve de fome para impedir as suas transferências para presídios em locais distantes das suas famílias e das suas comunidades.

A greve surtiu efeito, evitando tais transferências, mas as garantias processuais e a não tipificação dos mapuches em "terrorismo" ainda hoje é uma incógnita. Em setembro de 2010, o presidente do Chile, Sebastián Piñera assinou um

projeto-lei que modificará a *lei antiterrorista*. No entanto, muitos dirigentes mapuches não viram com animação tais modificações por as entenderem irrisórias e não oferecem garantias de que as mobilizações reivindicatórias mapuches – bem como de outros movimentos sociais – estariam fora do enquadramento legal.

De fato, no início do ano de 2011 Piñera utiliza-se uma vez mais da Lei de Segurança. Ele ameaça com o uso das forças militares o movimento de consumidores contra o aumento do preço do gás. Fica então a sensação, como temia o povo mapuche, de que pouca coisa mudará para o estabelecimento de padrões democráticos no que diz respeito às questões dos povos originários.

Conclusão

O rumo está tomado no movimento mapuche e o Chile é hoje, mais do que ontem, o palco de novas possibilidades que no decorrer da história poderão tornar-se sinônimo de apenas *mais uma* tentativa, ou que poderão, de forma prática, indicar novas concepções do convívio da diferença e do respeito à vida e à natureza.

O desafio que se coloca contemporaneamente para os chamados Estados-Nação está em serem capazes de oferecer uma plataforma de direitos que assegure aos povos originários o reconhecimento da sua autonomia como reivindicada pela Convenção 169 da OIT. Podemos, assim, nos perguntar tal qual os mapuches se perguntam: "o que é a democracia?" e, conseqüentemente "a quem ela serve?". Talvez a democracia esteja mais próxima ao sistema dito "tradicional" mapuche do que o Estado chileno parece oferecer à diversidade presente no seu território.

Se, por um lado, Matías Catrileo "caiu" face a esta relação assimétrica entre os direitos das elites e dos interesses econômicos das transnacionais, por outro lado, a sua frase "Não somos chilenos, somos Mapuches!" inspira o surgimento de muitos outros jovens militantes cansados de estar a espera de uma solução vinda do próprio Estado, como nos mostra *peñi J*.

Mas a questão que perdura é "como?". Como lograr uma mudança diante de um poder tão tentacular, tão densamente constituído de discursos convincentes às grandes massas [como o do *desenvolvimento econômico* na Araucanía, para legitimar a exploração selvagem dos recursos naturais], tão fragmentador e epidérmico e que, não obstante, preserva um tom senhorial pronunciado na legitimidade de nomear o *outro*, de definir o que ele necessita e como necessita?

É bem verdade que o movimento mapuche – por motivos diversos – encontra-se em um momento de debilidade em termos de organização e meios de atuação. Ainda são poucos os apoios fixos que isentam o movimento de preocupações com infraestrutura; e ao que parece a própria incorporação das linguagens do Estado, sobretudo no aparato jurídico, ainda está por acontecer. Portanto, a inversão dos vetores de força que os mapuches sofrem em decorrência desta linguagem legitimada está longe de ser alcançada.

Mas, como é latente, somente agora uma nova leva de jovens mapuches buscam uma organização do movimento e a recuperação da língua e aspectos culturais que a geração anterior, por *abatimento* ou *convencimento*, deixou muitas vezes de transmitir. Como é sabido, há muito pouco tempo a "vergonha" social da ancestralidade mapuche resultava em inúmeros pedidos judiciais para a alteração do nome mapuche para outro de origem espanhola. O motivo: tentativas desesperadas de escapar do preconceito. Mas não seria este preconceito uma reverberação do *valor* dos indígenas desde o período colonial até a construção de uma identidade nacional chilena voltada aos valores dos então ex-colonizadores?

O fato extraordinário é que deste contexto emana um caráter de força. É justamente de uma geração cansada e empobrecida pela retirada do seu meio mais elementar de subsistência, nos anos 1990, e do esmagamento da sua "cultura", que surge uma revigorada geração seguinte: esta vê na reconstrução dos modos de vida ancestrais a bandeira da sua luta. Muitos jovens mapuches estão estudando o *mapuzugun*, recuperando a sua religiosidade/espiritualidade, elementos estes que muitas vezes não lhes foram passados pelas mesmas motivações que originaram tantas trocas de nomes mapuches. Nosso próprio informante, *J.*, é exemplo desta "retomada". Mas mais do que isso, ele é a própria voz que grita a frase de Matías Catrileo.

Assim, analisar o Chile e os limites do seu processo de democratização faz-nos pensar nos próprios limites da efetivação democrática para a América Latina, cuja tradição autoritária marcou as suas histórias.

Loïc Wacquant acerta quando analisa a passagem a partir da crise do *Estado de bem-estar social* para o chamado *Estado penitência*. No entanto, não podemos deixar de nos interrogar se suas pesquisas se referem às experiências onde o *Estado de bem-estar social* se firmou. Como pensar então nesse processo de crescimento punitivo na América Latina, que como nos lembra o sociólogo Chico de Oliveira, se demarcou historicamente pelo Estado de "mal-estar social"? E mais: como pensar o futuro dos movimentos indígenas que tradicionalmente estabelecem outros paradigmas na sua relação com o território e com os recursos naturais? Como fazer se estas populações e seus saberes [e justamente por que são o que são] encontram-se remanescentes em áreas cada vez mais cobiçadas pelas empresas transnacionais?

Há um *crescimento punitivo* nos países da América Latina, sendo que a título de exemplo outros países como El Salvador e Peru também criaram "leis antiterrorismo" que podem ser aplicadas nos mesmos moldes das leis chilenas. Contudo, nos alerta o Jurista argentino Zaffaroni para a permanência em nossas instituições de segurança pública de práticas subterrâneas, como o uso de torturas para a obtenção de confissões. Parece que no caso mapuche o Estado tenha tanto a legitimidade da violência física quanto da *nominação* – e conseqüente produção de valores e realidades.

Como pensar então nos processos de democratização quando uma ordem global parece nos impor uma gestão ampliada do cárcere voltado de forma

indiscriminada para a *pobreza* em geral e, em especial, para os grupos constituintes dos movimentos reivindicatórios?

E mais. Como pensar em ordens democráticas se como nos indica Agamben encontramos cotidianamente nichos de *Estado de exceção*? Como agir quando sabemos que determinados grupos sociais marcados desde o período colonial por um rebaixamento existencial serão essencialmente tão vulneráveis diante desse *Estado de exceção*?

Há como recompor uma democracia diante de uma ordem que se estabelece na "exceção cotidiana"?

O que se assiste no Chile é um processo de barbarização imposto pelo Estado, legitimado por uma mídia que oferece um terreno propício à criminalização e ao anestesiar dos sentidos críticos: via-de-regra são televisionadas imagens que colocam os mapuches como versões modernas dos velhos selvagens do passado colonial, como «arruaceiros» e «violentos».

De um modo geral, o pensamento ocidental se estabeleceu na noção de que o inimigo deve ser eliminado. O preço para a construção de uma "identidade nacional" foi o extermínio de uma série de movimentos e culturas múltiplas que, diante de sistemas epistémicos desejosos da sua universalidade, viram-se forçados a recuar para sobreviver.

Os mapuches não querem ceder. E é desta resistência tão amarga aos interesses das elites que podemos extrair novas concepções sobre a democracia, sobre a emancipação e a pluralidades de culturas que nos são diferentes.

Trata-se de uma visão de mundo muito mais abrangente. Talvez devêssemos aprender com a sua dimensão de que as identidades são construídas de forma relacional.

Nesse sentido, encerrar aqui com a poesia de Mia Couto, autor moçambicano também marcado pela colonização, nos desvele, tal qual o povo mapuche o faz, o quanto de dignidade se estabelece na defesa e na resistência de uma identidade:

Preciso ser um outro
para ser eu mesmo
Sou grão de rocha
Sou o vento que a desgasta
Sou pólen sem insecto
Sou areia sustentando
o sexo das árvores

Existo onde me desconheço
aguardando pelo meu passado
ansiando a esperança do futuro
No mundo que combato morro
no mundo por que luto nasço

Mia Couto - Identidade

Para o peñi J., pelo seu voto de confiança.

Referencial Bibliográfico:

- AGAMBEN, Giorgio (2004) Estado de exceção. São Paulo: Boitempo.
- AYLWYN, José (2009) Los derechos de los pueblos indígenas em Chile: Um balance a luz de um convenio no ratificado (EI nº 169 de la OIT) In Calbucura, Jorge & Le Bonniec, Fabien (orgs.) Territorio y territorialidad em contexto post-colonial. Estado de Chile – Nación mapuche. Workink Paper Series 30, Ñuke Mapuförlaget.
- BEBBER RÍOS, Rodrigo Andrés van (2002) Estado-Nación y "conflicto mapuche": aproximación al discurso de los partidos políticos chilenos. Buenos Aires: Clacso.
- BENGOA, José (2009) "El conflicto mapuche en el sur de Chile". Publicação do Centro de Documentación Étnico, Rural y Pesquero CEDERP. Acessível em: <http://centrodedocumentacion.wordpress.com/category/historia/page/2/> – Visitado pela última vez em: 06/03/2011.
- BERGALLI, Roberto (2008) Violência y sistema penal. Fundamentos ideológicos de las políticas criminales de exclusión social. in Bergalli, Roberto et al (orgs.) Violência y sistema penal. Buenos Aires: Del Porto.
- CENTRO DE MÍDIA INDEPENDENTE. Mulheres Mapuche golpeadas pela polícia de Bachelet. Postada em 14 de setembro de 2009. Acessível em <http://midia independente.org/pt/blue/2009/09/454332.shtml>. Visitado pela última vez em 06 de Março de 2011.
- CÓRDOVA, Iván Inostroza (2011) El concepto de propiedad de la tierra en la tradición mapuche. in Educación y Humanidades – Vol. I - Nº 2; pp. 101-133. Disponível em: http://www.educacionyhumanidades.cl/documentos/3edicion/articulos/humanidades/concepto_propiedad.pdf
- CORTÉS, Raúl Zarzuri (2008) Alguns eixos interpretativos sobre os movimentos sociais e a repressão do protesto social no Chile, pp. 111-135. In Korol, Claudia & Buhl, Kathrin (Org.) Criminalização dos protestos e movimentos sociais. São Paulo: Instituto Rosa Luxemburg Stiftung.
- FAJARDO, Raquel Z. Y. (2009) Aos 20 anos da Convenção 169 da OIT: balanço e desafios da implementação dos direitos dos Povos Indígenas na América Latina. in Verdum, Ricardo (org.) Povos Indígenas: Constituições e reformas Políticas na América Latina. Brasília: Instituto de Estudos socioeconômicos.
- JACKOBS, Günther et al (2005) Direito Penal do Inimigo. Porto Alegre: Livraria do Advogado.
- MARIMÁN, Pablo et al. (2006) ¡...Escucha Winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el future. Santiago de Chile: Lom.
- MENARD, André y PAVEZ, Jorge (2005) El Congreso Araucano. Ley, raza y escritura en la política mapuche. Política. Volumen 44 - Otoño; pp. 211-232. Disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/645/64504409.pdf>

PAILLAL, José Millalén (2006) "La Sociedad Mapuche Prehispánica: Kimün, Arqueología y Etnohistoria", pp. 17-52, in *¡...Escucha Winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el future*, edited by Marimán, Pablo et al. Santiago de Chile: Lom.

QUEMENADO, Pablo Marimán (2006) "Los Mapuches Antes de La Consquita Militar Chileno-Argentina", pp. 53-127. In Marimán, Pablo et al. *¡...Escucha Winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el future*. Santiago de Chile: Lom.

REIS, José João e SILVA, Eduardo [1989] (2009) *Negociação e Conflito – A Resistência Negra no Brasil Escravagista*. São Paulo: Companhia das Letras.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2002) Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2006) *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política. (Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática, vol. IV)*. Porto: Ed. Afrontamentos.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2006b) "A crise do contrato social da modernidade e a emergência do fascismo social", pp. 295-316, in Santos, Boaventura de Sousa (Org.) *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2009) Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In Santos, Boaventura de Sousa e Meneses, Maria Paula (Org.) *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Ed. Almedina, 23-71.

SEGUEL, Eduardo Mella (2007) *Los mapuche ante la justicia. La criminalización de la protesta indígena en Chile*, Santiago: LOM.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1994) "Can the Subaltern Speak?", pp. 66–111, in Williams, Patrick & Chrisman, Laura (eds.) *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. New York: Columbia University Press.

TAUSSIG, Michael (1987) *Shamanism, colonialism and the wild man. A study in Terror and Healing*. Chicago University Press.

TAVARES, Elaine (2009) O povo mapuche segue em luta. Acessível em: http://www.iela.ufsc.br/index.php?page=latino_americano_reportagem&id=1131 – Visitado pela última vez em: 06/03/2011.

TODOROV, Tzvetan (2003) *A conquista da América. A questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes.

TRICOT, Tito (2009) El nuevo movimiento mapuche: hacia la (re)construcción del mundo y país mapuche. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, Vol. 8, Nº 24, pp. 175-196.

VERA, Richard et al (2004) *El despertar del pueblo mapuche. Nuevos conflictos, viejas demandas*. Santiago: LOM.

WACQUANT, L. (2002) A tentação Penal na Europa. Em: Discursos Sediciosos: Crime, Direito e Sociedade. Rio de Janeiro, ano 7, nº 11.

ZAFFARONI, Eugenio Raul (2007) O inimigo no direito penal. Rio de Janeiro: Revan/ICC.

Outras Fontes de Referência:

Mandato de los Pueblos y Naciones Indígenas Originarios a los Estados del Mundo para o Encuentro Mundial: "Por la Victoria Histórica de los Pueblos Indígenas del Mundo". Acessível em:

http://www.movimientos.org/12octubre/show_text.php3?key=11084 –

Visitado pela última vez em: 06/03/2011.

Vídeos:

Chimamanda Adichie (2009) O perigo da história única. In Apresentação no Talks "TED - Ideas Worth Spreading. Acessível em:

http://www.ted.com/talks/lang/por_pt/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story.html

Perfil dos autores

Fernanda Maria da Costa Vieira has a Masters in Sociology and Law from Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, state of Rio de Janeiro, Brazil. She is a Ph.D. Candidate in the Social Sciences Program, specialization in Development, Agriculture and Society from Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (CPDA/UFRRJ). She held a visiting fellowship at CES - Centro de Estudos Sociais (Center for Social Studies) of the University of Coimbra, Portugal and was also a Substitute Professor at UFRJ, FGV e UERJ. She is a legal advisor at the Center of Popular Advisory Mariana Criola and RENAAP/RJ - Rede Nacional de Adogadas e Advogados Populares (National Lawyer's Network for the People). Email: fernanda AT marianacriola.org.br.

J. F. Ferreira holds a Masters in Anthropology from ISCTE, Portugal. He is a Ph.D. Candidate at CES, specialization in Post-Colonial Studies and Global Citizenship. Between 2002 and 2003, he conducted research on the reform of psychiatric care in Brazil, as a researcher of the Catholic University of São Paulo. Since 2006, he has been carrying out research on transcultural psychiatry, focusing on the relationship between mental health and immigration. He is a Doctoral Fellow of the Portuguese Foundation for Science and Technology and carries out research on therapeutic pluralism in Brazil, focusing on Afro-Brazilian religions. Email: j.flavio.ferrer AT gmail.com.