

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Vinícius Valadão Gonçalves

O paradigma autonômico do movimento mapuche:
ideias sobre os direitos de autonomia e autodeterminação no informativo online *Mapuexpress*
(Chile, 2000-2008)

Vinícius Valadão Gonçalves

O paradigma autônômico do movimento mapuche:

ideias sobre os direitos de autonomia e autodeterminação no informativo online *Mapuexpress*
(Chile, 2000-2008)

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História. Área de Concentração: História, Cultura e Poder.

Orientadora: Prof^a Dr. Hevelly Ferreira Acruche

Juiz de Fora

2026

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Gonçalves, Vinícius Valadão.

O paradigma autonômico do movimento mapuche : ideias sobre os direitos de autonomia e autodeterminação no informativo online Mapuexpress (Chile, 2000-2008) / Vinícius Valadão Gonçalves. -- 2026.

182 f. : il.

Orientadora: Hevelly Ferreira Acruche

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História, 2026.

1. Mapuche. 2. Mapuexpress. 3. Autonomia. 4. Autodeterminação. I. Acruche, Hevelly Ferreira, orient. II. Título.

VINÍCIUS VALADÃO GONÇALVES

O PARADIGMA AUTONÔMICO DO MOVIMENTO MAPUCHE:
IDEIAS SOBRE OS DIREITOS DE AUTONOMIA E AUTODETERMINAÇÃO NO
INFORMATIVO ONLINE MAPUEXPRESS (CHILE, 2000-2008)

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História. Área de Concentração: História, Cultura e Poder.

BANCA EXAMINADORA

Aprovado em 29/01/2025

Profa. Dra. Hevelly Ferreira Acruche - Orientadora
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Fernando Perlatto Bom Jardim
Universidade Federal de Juiz de Fora

Profa. Dra. Tereza Maria Spyer Dulci
Universidade Federal de Ouro Preto / Universidade Federal da Integração Latino-Americana

Juiz de Fora

2026

Dedico este trabalho aos meus pais, Juscil  a e Jorge Luiz, que com muito esforço me fizeram chegar até aqui.

AGRADECIMENTOS

Toda pesquisa é resultado de um processo coletivo de troca de conhecimentos, saberes e afetos. Esta e as seguintes páginas só foram possíveis de serem escritas uma vez que, antes mesmo da minha própria existência, já havia alguém ensinando aos meus avós, aos meus pais, aos meus professores. Dito isso, apesar de ser de minha responsabilidade o que escrevo, só escrevo porque sempre estive acompanhado daqueles que acreditaram no potencial da educação. Assim, minha jornada nunca foi — e nunca será — solitária: sou fruto do caminho traçado com aqueles que sempre estiveram por aqui e outros que chegaram mas logo partiram; com aqueles que já deixaram nosso plano e outros que ainda estão a nascer; do caminho com minha família de sangue e aquela que escolhi para a vida. Por essa razão, trago aqui meus mais sinceros agradecimentos a todos que, de alguma maneira, contribuíram para que eu fosse capaz de chegar até onde estou hoje.

Agradeço aos meus pais, Jusciléa e Jorge Luiz, por terem sido desde o início os meus maiores incentivadores. Sempre trabalharam incansavelmente para me proporcionar acesso à melhor educação possível, e, mesmo nos períodos mais difíceis, continuaram com um sorriso no rosto. Por isso, digo que esta pesquisa não seria possível sem vocês. Ela, assim como minhas outras conquistas, apenas são possíveis porque vocês sempre estiveram comigo. Minhas conquistas também são suas. Obrigado por fazerem eu me sentir sortudo de tê-los como pais. Obrigado por se orgulharem de mim e permitirem com que eu sinta o dobro de orgulho de vocês. Amo vocês com toda a força do meu ser.

Agradeço aos outros membros da minha família — meu irmão, meus avós (*in memoriam*), minhas madrinhas, meus primos —, e em especial à minha tia Ilza, que sempre acreditou em mim e me ensinou, na prática, como a educação transforma vidas. Tia, sempre te guardarei como um exemplo a ser seguido.

Agradeço a todos os meus amigos, em especial os de graduação e pós-graduação que, mesmo passando pelas pressões de suas próprias pesquisas, estiveram comigo nessa caminhada. Ressalto meu obrigado à Bianca, minha grande amiga, pela presença e compreensão, pelas palavras e ações de suporte durante todos esses anos. Ao Victor, por ser minha luz no fim do túnel nesses últimos e caóticos meses. À Thais, por me acolher e me escutar. À Maddu, pelos momentos de risadas e descontração. À Débora, pelo carinho. À Luiza, pelas inúmeras conversas sobre o povo mapuche. E à Fabíula, por ser uma inspiração.

Agradeço à minha orientadora, a Profa. Dra. Hevelly Ferreira Acruche, que desde o início acreditou em mim e em minha pesquisa. Obrigado por aceitar o desafio dessa

orientação e, assim, possibilitar com que eu chegasse mais próximo do meu sonho. Obrigado pelos conselhos e por tornar o processo de pesquisa mais leve. Você é um grande exemplo de profissional.

Agradeço à banca, a Profa. Dra. Tereza Maria Spyer Dulci e o Prof. Dr. Fernando Perlatto Bom Jardim, pela disponibilidade e imensas contribuições para a concretização desta pesquisa da melhor maneira possível.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em História da UFJF e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo fomento desta pesquisa. Isso foi essencial para que ela não apenas fosse realizada, mas também divulgada em comunicações, artigos, etc.

Agradeço, enfim, a todos os professores que participaram da minha formação — inclusive minha mãe —, sempre no ensino público. Obrigado por me inspirarem nessa profissão tão nobre.

*“El viento transmite / el sonido de las hojas /
trepando la roca. / Es la voz de un indómito
pueblo / por miles de estrellas protegida” (Rayen
Kvyeh).*

RESUMO

Em 2000, um grupo de militantes do povo indígena mapuche no Chile criou o informativo digital *Mapuexpress*, com o objetivo de difundir informações eticamente responsáveis sobre as comunidades mapuche e de fomentar discussões sobre seus direitos. Dentro de seu espaço na *web*, o *site* disponibilizava notícias, artigos de opinião e entrevistas, entre outros gêneros textuais, escritos por uma rede heterogênea de lideranças, organizações e identidades territoriais, assumindo um modelo editorial horizontal. Apesar da diversidade de autores, os textos possuíam certa coerência ao defenderem o direito do povo mapuche à autonomia e autodeterminação — pautas históricas que emergiram reformuladas dentro dos movimentos indígenas desde a década de 1990. No *Mapuexpress*, a defesa desses direitos ocorria através de duas principais perspectivas. A primeira delas enxergava a possibilidade de um autogoverno mapuche em conjunto com as instituições do Estado liberal, defendendo os processos de negociação do regime democrático. Por outro lado, a segunda perspectiva defendia que um autogoverno mapuche necessitaria de uma mobilização muito mais radical aos parâmetros institucionais, superando as formas de controle do Estado e do capitalismo. A partir de então, este trabalho tem como objetivo analisar como os múltiplos sentidos dos direitos de autonomia e autodeterminação foram articulados e difundidos no e pelo *Mapuexpress* entre os anos de 2000 e 2008.

Palavras-chave: Mapuche; *Mapuexpress*; Autonomia; Autodeterminação.

RESUMEN

En el año 2000, un grupo de activistas del pueblo indígena mapuche de Chile creó el boletín digital *Mapuexpress* con el objetivo de difundir información éticamente responsable sobre las comunidades mapuche y fomentar el debate sobre sus derechos. En su espacio digital, el sitio ofrecía noticias, artículos de opinión y entrevistas, entre otros géneros textuales, escritos por una red heterogénea de líderes, organizaciones e identidades territoriales, adoptando un modelo editorial horizontal. A pesar de la diversidad de autores, los textos poseían cierta coherencia en la defensa del derecho del pueblo mapuche a la autonomía y la autodeterminación, agendas históricas que surgieron reformuladas dentro de los movimientos indígenas desde la década de 1990. En *Mapuexpress*, la defensa de estos derechos se dio a través de dos perspectivas principales. La primera vislumbró la posibilidad del autogobierno mapuche en conjunto con las instituciones del Estado liberal, defendiendo los procesos de negociación del régimen democrático. Por otro lado, la segunda perspectiva argumentó que el autogobierno mapuche requeriría una movilización mucho más radical, más allá de los parámetros institucionales, superando las formas de control impuestas por el Estado y el capitalismo. Por lo tanto, este trabajo busca analizar cómo se articularon y difundieron los múltiples significados de los derechos a la autonomía y la autodeterminación dentro y por *Mapuexpress* entre 2000 y 2008.

Palabras clave: Mapuche; *Mapuexpress*; Autonomía; Autodeterminación.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1: Manifestante levanta bandeira mapuche no topo de estátua militar em Santiago..	13
Imagem 2: Espaço territorial Wallmapu, dividido entre Gulumapu e Puelmapu.....	15
Imagem 3: Captura de tela da página inicial do Wayback Machine.....	65
Imagem 4: Linha do tempo dos salvamentos do Mapuexpress no Wayback Machine.....	65
Imagem 5: Site Mapuexpress recuperado pelo Wayback Machine após 2019.....	66
Imagem 6: Captura de tela da página inicial do Mapuexpress em 2001.....	70
Imagem 7: Identidade visual da cabeça do site em 2005.....	71
Imagem 8: Identidade visual da cabeça do site em 2007.....	71

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Tipos de fontes e documentos digitais.....	62
--	----

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1. IDENTIDADE, DIREITOS E COMUNICAÇÃO: CAMINHOS DA MOBILIZAÇÃO INDÍGENA CONTEMPORÂNEA.....	29
1.1 Emergência indígena na América Latina.....	29
1.2 Os povos indígenas e os direitos humanos.....	45
1.3 Internet e comunicação indígena.....	55
1.3.1 O universo das fontes digitais recuperadas: aspectos arquivísticos e metodológicos.....	61
1.3.2 Mapuexpress: o informativo mapuche na internet.....	67
2. ENTRE ACORDOS E DESACORDOS: O MOVIMENTO MAPUCHE E O ESTADO CHILENO NO PÓS-DITADURA.....	78
2.1 As promessas não esquecidas.....	78
2.1.1 O Acordo de Nueva Imperial.....	79
2.1.2 O Informe de Verdade Histórica e Novo Trato.....	88
2.2 A autonomia e a autodeterminação por meio de reformas políticas.....	95
2.2.1 A Lei Indígena nº 19.253.....	95
2.2.2 O reconhecimento constitucional.....	105
2.2.3 A Convenção 169 da OIT.....	114
3. COMUNIDADES EM CONFLITO: A AUTONOMIA PARA ALÉM DA INSTITUCIONALIDADE ESTATAL.....	126
3.1 Novas e antigas repressões: a contínua frustração mapuche.....	127
3.1.1 O caso da hidrelétrica de Ralco e o questionamento institucional.....	127
3.1.2 Radicalização em Lumaco: formação da CAM e “ameaça terrorista”.....	135
3.2 Por uma autonomia mapuche antissistêmica.....	144
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	157
REFERÊNCIAS.....	161
Fontes.....	161
Bibliografia.....	169

INTRODUÇÃO

No Chile, o ano de 2019 foi marcado por um dos maiores ciclos de mobilização social das últimas décadas. Os protestos tomaram as ruas das principais cidades do país e foram responsáveis por colocar no debate político a frustração da população em função das más condições de educação e saúde, as baixas pensões que recebem os aposentados, o aumento do custo de vida em função do baixo salário, as ações corruptas da classe política e empresarial, os desastres ambientais, as negociações em relação ao direito à água e exploração de terras e do mar, o sistema patriarcal, entre outros (Riffo-Pavón; Basulto; Segovia, 2021, p. 348). Os protestos ficaram conhecidos como “*estallido social*” e reuniram diversos setores da sociedade: trabalhadores, feministas, estudantes e povos indígenas. Estes últimos, por sua vez, levantaram a bandeira de luta a favor do reconhecimento de seus direitos individuais e coletivos na Constituição¹, instaurando, inclusive, a possibilidade do Chile assumir-se como Estado Plurinacional.

Inicialmente, o governo de Sebastián Piñera (2018-2022) reagiu a esses protestos com intensa repressão policial e decretou Estado de Emergência sob o lema de recuperar uma suposta ordem pública (Valenzuela-Valenzuela; Cartes-Velásquez, 2022). Contudo, respondendo às demandas populares, em 2021 foi formada uma Assembleia Constituinte presidida pela linguista do povo indígena mapuche, Elisa Loncón, o que gerou altas expectativas para seu povo e para a esquerda política do país. No discurso inaugural da Assembleia, ela afirmou: “está se fundando um novo Chile, plural, multilíngue, com todas as culturas, com todos os povos, com as mulheres, com todos os territórios. Esse é o nosso sonho: escrever uma nova Constituição”² (Mapuexpress, 2021), indo contra à ideia de um Estado-nação homogêneo. Na concepção de Loncón, não existiria um único povo chileno, mas sim vários povos que, juntos, compõem o país e devem ser governados a partir de suas particularidades.

Meses depois, o futuro não foi tão favorável à nova Constituição: ela foi rechaçada pela maior parte da população chilena no plebiscito de 2022. No entanto, seus ecos ressoaram na vida política do país e, inclusive, nas pesquisas acadêmicas. Este trabalho é um resultado

¹ Até a data deste trabalho, a Constituição chilena vigente permanece sendo aquela formulada pela ditadura militar de Augusto Pinochet (1973-1990), que representou a neoliberalização do Estado e a precária preocupação com questões de bem estar social. Apesar de algumas reformas em seu texto ao longo dos anos, é perceptível que sua continuidade significa certa estagnação do Estado em reconhecer, mesmo após a redemocratização, determinadas demandas da sociedade.

² No original: “*se funda un nuevo Chile, plural, plurilingüe, con todas las culturas, con todos los pueblos, con las mujeres, con los territorios. Ese es nuestro sueño para escribir una nueva Constitución*”.

disso. Durante o período do *estallido social* e os debates da Assembleia Constituinte, estive ligado às notícias almejando por efetivos avanços nas agendas sociais do Chile. Isso porque, em primeiro lugar, me reconheço como uma pessoa com ideologia política de esquerda e, além disso, imaginava a possibilidade dos protestos repercutirem nos movimentos de outros países da América Latina, os quais naquele momento vivenciavam o perigoso avanço da extrema direita³. Nesse sentido, minha aproximação ao tema se deu por uma espécie de anseio por transformações sociais e na reimaginação de possíveis futuros alternativos em meio a ameaças de retrocessos políticos. Além disso, desde o início da graduação, estive interessado nas temáticas da História Indígena, o que me possibilitou focar no caso mapuche do Chile.

A partir de então, o objetivo central desta pesquisa é entender como foram articulados os múltiplos discursos acerca dos direitos de autonomia e autodeterminação mapuche entre os anos de 2000 a 2008 dentro do informativo digital *Mapuexpress*. Ele foi — e ainda é — um dos meios de comunicação mais populares desse povo, no entanto, seu *site* original foi “apagado” da *web*, podendo ser encontrado apenas por meio do *Wayback Machine* do *Internet Archive*. Nisso, acredito que exista a necessidade de recuperar seu acervo e analisá-lo historicamente, percebendo a diversidade de mobilização mapuche.

Vale destacar que, apesar do meu interesse com a temática, eu não me reconheço como uma pessoa indígena, muito menos mapuche. Sou um homem branco brasileiro e falo de um lugar geográfico, social e epistêmico específico, o que torna minha fala limitada se comparada a outro indivíduo que vivencia cotidianamente o que é ser mapuche. No entanto, ao longo deste trabalho, busquei ter uma postura ética de respeito a tudo aquilo que é externo à minha existência, bem como responsabilidade com o trabalho científico historiográfico. Assim, destaco que esta pesquisa não é um empreendimento que diz “sobre” o povo mapuche, mas um esforço “em conjunto” a ele.

Meu primeiro contato com a questão mapuche foi justamente através do “*estallido social*”, em especial quando me deparei com a imagem abaixo, que circulava nas redes sociais e era utilizada como símbolo das mobilizações:

³ No Brasil, Jair Messias Bolsonaro (2019-2022) assumia o governo pautado por uma plataforma econômica ultraliberal — privatização, estrangeirização, ajuste fiscal — e uma agenda ultraconservadora nos costumes, na política e na cultura — a exemplo do combate à “ideologia de gênero”, a qual defendia que a identidade de gênero deveria ser similar ao sexo. O discurso negacionista do bolsonarismo também provocou fortes prejuízos à democracia, que se encontrava cada dia mais ameaçada por questionamentos como os da confiabilidade das urnas eletrônicas, da atuação do Supremo Tribunal Federal, entre outros. Isso culminou, inclusive, na tentativa de golpe de Estado em 8 de janeiro de 2023 em Brasília, após Bolsonaro perder sua reeleição. Para mais informações sobre o cenário brasileiro e de outros países na América Latina, ver: HOEVELER, Rejane Carolina. Organizando la reacción: los aparatos privados de hegemonía de la extrema derecha en el Cono Sur desde 2015. In: MECHI, Patrícia Sposito; DULCI, Tereza M. Spyer (Orgs.). **Extrema-direita e neoconservadorismo na América Latina e no Caribe**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2023.

Imagem 1: Manifestante levanta bandeira mapuche no topo de estátua militar em Santiago.



Fonte: CARMO, Marcia. ‘O Chile acordou’: autora da foto viral que marcou protestos conta o que sentiu ao capturar imagem. BBC News Brasil, 29 de outubro de 2019. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-50229216>>. Acesso em: 28 nov. 2025.

O choque que essa cena me causou fez com que minha curiosidade se fixasse a entender a situação mapuche no contexto chileno e como ela desembocou em sua participação no “*estallido social*”. De certo modo, apesar desta pesquisa se distanciar temporalmente do ano de 2019, posso afirmar que, se a sociedade aprendeu alguma lição com suas mobilizações, seria a de que o movimento indígena no Chile continua a lutar por suas demandas históricas e ainda acredita na transformação do Estado, mesmo este negando sucessivamente a existência da pluralidade dos povos que o constitui. A presença indígena no cenário público demonstra, acima de tudo, que ainda existe a necessidade desses povos se levantarem contra o

assimilacionismo e integracionismo regentes desde a formação dos Estados latino-americanos. Suas pautas reivindicativas, no entanto, não são fixas, elas vêm se desenvolvendo e se ressignificando ao longo do tempo.

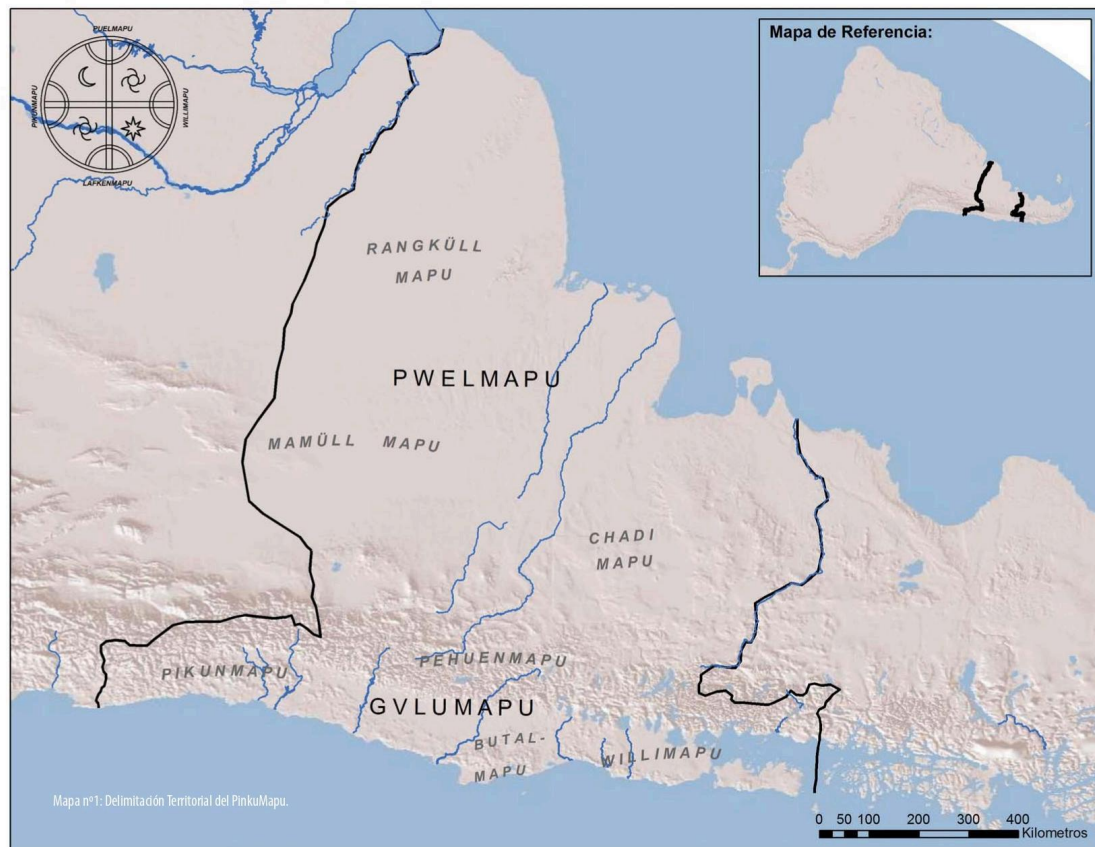
A partir de então, retrocedendo alguns anos, a historiografia reconhece que muitas dessas demandas de 2019 foram originadas entre as décadas de 1990 e 2000. Foi durante esse período que o movimento mapuche se desenvolveu como um dos maiores — senão o maior — representante da mobilização indígena no país. Em seu interior, desenvolveram-se especialmente os discursos pautados nos direitos de autonomia e autodeterminação, que se tornaram pautas centrais em diversos setores do movimento. A partir disso, a pesquisa irá investigar como esses discursos não eram homogêneos, especificamente no campo virtual, onde se instaura o *Mapuexpress*.

No censo realizado em 2016, 9,9% de toda população do Chile se autoafirmou como pertencente ao povo mapuche, contando 1.745.147 indivíduos (INE, 2017). Os mapuche⁴ vivem majoritariamente na área sul do Chile — região de Bío-Bío e Araucanía — e na Argentina, apesar de haver um intenso fluxo migratório para as capitais desses Estados. Esse território foi ocupado por suas comunidades desde o período pré-colonial, sendo reconhecido como *Wallmapu*⁵, um espaço fundamental para a construção da identidade mapuche. É a partir dele que surge o *Puelmapu* (terra do leste ou Argentina), *Gulumapu* (terra do oeste ou Chile), *Pikunmapu* (terra do norte), *Willimapu* (terra do sul), como demonstrado na Imagem 2. O vínculo ao território molda as chamadas identidades territoriais mapuche: *huilliche* (povo do sul), *picunche* (povo do norte), *lafquenche* (povo da costa), *pehuenche* (povo da região das araucárias), *wenteche* (povo dos vales), *nagche* (povo das planícies) (Zúñiga, 2022, p. 33-34).

⁴ Em mapudungum, língua mapuche: mapu = terra/território; che = gente/povo. “Mapuche” significa “gente da terra” e é uma palavra utilizada tanto no singular quanto no plural, dessa forma, em respeito à língua, não utilizaremos neste trabalho o termo “mapuches”.

⁵ Em mapudungun: wall = universo; mapu = terra/território. “Wallmapu” significa algo como o “território em torno do povo”.

Imagem 2: Espaço territorial *Wallmapu*, dividido entre *Gulumapu* e *Puelmapu*.



Fonte: MELIN, Miguel; MANSILLA, Pablo; ROYO, Manuela. **MAPU CHILLKANTUKUN ZUGU:**

Descolonizando el Mapa del Wallmapu, Construyendo Cartografía Cultural en Territorio Mapuche. Temuco: Pu Lof Ediciones, 2017. p. 22.

Apesar das particularidades de cada uma das identidades territoriais — a zona onde determinado povo vive influencia para atividades econômicas diferentes, por exemplo —, essas identidades territoriais articulam-se em torno do pertencimento a um mesmo povo, que compartilha a língua — ainda que com variações —, o território, cosmovisões e formas de organização sociopolítica. A constituição dessa unidade coletiva em torno da ideia de um único povo mapuche já foi estudada por diferentes autores, que argumentam em sua origem amazônica e/ou andina (Cartwright, 1924; Guevara, 1928; Rostworowski, 2012). No entanto, é o antropólogo Guillaume Boccara (1999, p. 426) que destaca um momento decisivo para esse processo: o contato entre os grupos *reches*, situados ao sul do que hoje é o Chile, e os colonizadores espanhóis. Segundo Boccara, foi especialmente diante da ameaça externa que as diversas etnias da região sofreram processos de reestruturação sociocultural até se identificarem como um mesmo povo.

A partir da invasão espanhola no território mapuche no século XVI, os grupos da

região passaram por inúmeras transformações que alteraram seu cotidiano⁶, inclusive por meio do confronto armado. A Guerra de Arauco (1550-1656) representou um momento crucial para a construção da sociedade mapuche em torno da defesa de seu território e de seus costumes. Segundo o historiador José Bengoa (1985, p. 37), a guerra se transformou em sinônimo de sobrevivência para os mapuche. Após longas batalhas, tentativas de resolução do conflito foram desenvolvidas em acordos firmados por meio de parlamentos⁷, assegurando as delimitações das fronteiras. Um dos documentos mais importantes foi o Pacto de Quillín (1641), que estabeleceu o rio Bío-Bío como linha divisória entre o território espanhol ao norte e mapuche ao sul, garantindo assim sua soberania (Seixlack, 2018, p. 21). Em termos jurídicos, esse foi o primeiro reconhecimento formal do *Wallmapu* e, na contemporaneidade, o movimento mapuche ainda resgata essa memória em seus discursos para conferir credibilidade às suas demandas de autonomia na região.

Porém, com a formação do Estado chileno no século XIX e sua ambição às terras ao sul, o povo mapuche continuou a sofrer represálias durante a Ocupação da Araucanía (1852-1883), campanha liderada pela elite *criolla* que, em desacordo com os tratados firmados anteriormente, avançou sobre o *Wallmapu*. Além das significativas perdas humanas, o conflito provocou a desapropriação de cerca de cinco milhões de hectares de terra e, consequentemente, a soberania do povo. Isso significou o empobrecimento, a segregação e a marginalidade da população, que se viu obrigada a ocupar novos espaços e passar por um processo de ressocialização cultural e redefinição de suas identidades (Gomes, 2020, p. 94).

Ao longo da República, o povo mapuche continuou sendo invisibilizado. Em um esforço de construir o Chile em torno de uma nação branca e homogênea nos moldes europeus, seus povos indígenas foram apagados da ordem institucional. Dessa forma, não gozavam nem mesmo de seu direito de existir como tal (Namuncura, 2016, p. 38). De maneira ainda mais radical que os outros países latino-americanos, que reconheciam as populações indígenas de seu território⁸, para o Chile elas apareceram somente no Artigo 47 da

⁶ A introdução de animais como o cavalo e a ovelha, o cultivo de trigo, entre outros elementos advindos do Velho Mundo contribuíram para que os grupos se tornassem sedentários e fixassem em um único local.

⁷ No período colonial, os parlamentos eram assembleias onde representantes indígenas e espanhóis articulavam negociações, representando espaços de hibridismo entre as duas culturas e as diversas formas de agenciamento indígena frente ao domínio de seu território. Posteriormente, com a formação do Estado chileno, eles perduraram até o século XIX. Segundo Alessandra Seixlack, eles implicaram em importantes transformações nas estruturas objetivas e na formação identitária dos povos indígenas, organizando-se em torno de comunidades mais centralizadas e passando pelo processo de etnificação, que originou as identidades territoriais mapuche como *pehuenche* e *huilliche*. SEIXLACK, Alessandra Gonzalez de Carvalho. **Entre a Araucanía maldita e o deserto indômito: debates oitocentistas sobre a Pacificação da Araucanía no Chile e a Conquista do Deserto na Argentina**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018, p. 29.

⁸ Esse reconhecimento não foi como o demandado na atualidade, visto que foi pautado na ideia de inferioridade dos povos indígenas sob o Estado. No entanto, mesmo assim abordaram a questão indígena. A Constituição das

Constituição de 1822: “Corresponde ao Congresso, cuidar da civilização dos índios do território”⁹ (República do Chile, 1822, tradução nossa). Isso foi responsável por criar uma concepção de que, no século XXI, a maior parte deles já deixaram sua identidade e tradição ao se integrarem à sociedade chilena. A fala do historiador Sergio Villalobos reflete a ideia de que, supostamente, o Chile é um Estado-nação único que venceu sob os mapuche:

Que índio autêntico existe hoje? Em alguns cantos, sim, mas, em geral, estão dissolvidos na mestiçagem chilena. Basta olhar para os rostos das pessoas que andam no metrô, no shopping e em todos os lugares, porque elas têm acesso a todos os benefícios. Sim, eles são chilenos! (...) Que nação mapuche, se nunca existiu. (...) Não existe um território mapuche. O Chile é só um, desde a linha da concordia até a Antártica. Essa unidade é o que deu grandeza ao Chile. É por isso que vencemos guerras e construímos um país de forma unitária¹⁰ (The Clinic, 2016, tradução nossa).

Na visão de Villalobos, o fato dos mapuche por muito tempo não se organizarem como povo centralizado e homogêneo culturalmente dificulta a afirmação de que eles foram, e ainda são, um povo com direito à autonomia política e territorial. Segundo Villalobos, a inserção do povo na modernidade e as suas trocas culturais com a sociedade em seu entorno fizeram com que não houvesse um grupo mapuche “puro” e, logo, o povo não existisse como tal. Nesse sentido, ao contrário do que diz o movimento mapuche contemporâneo, o Estado chileno não possuiria nenhuma “dívida histórica” a esse povo, visto que no passado contribuiu para sua civilização (The Clinic, 2016). Esse tipo de perspectiva é, no entanto, parte da contínua marginalização colonial do povo mapuche ao longo dos séculos. Ela subtrai o genocídio populacional instaurado ao longo das guerras de Conquista, o avanço sob o território tradicional, as políticas assimilacionistas que promoviam a perda da cultura, da língua, das tradições e das formas organizacionais, bem como as políticas neoliberais contemporâneas de

Províncias Unidas incorporou, em 1819, o Artigo 128 no qual afirmava que “*siendo los indios iguales en dignidad y en derechos gozarán de las mismas preeminencias y serán regidos por las mismas leyes*” e “*el Cuerpo Legislativo promoverá eficazmente el bien de los naturales por medios de Leyes que mejoren su condición hasta ponerlos al nivel de las demás clases del Estado*”. Em 1853, incorpora no Artigo 67: “*conservar el trato pacífico con los indios*”. No caso colombiano, reconhece-se a “*civilización de los indígenas*” em 1836 e propõe que elas “*serán regidos por una Ley especial*”. No México, a temática indígena foi tratada em todas as suas constituições desde 1824. Os demais países latino-americanos também reconheceram a presença dos povos indígena em suas Cartas Magnas ao longo do século XX. No entanto, a maior parte delas foram escritas com o objetivo de assimilar e integrar os povos no modelo civilizatório dos Estados-nação, seguindo uma ideia de que eles eram populações do passado que aos poucos seriam extintas. Foi somente nas últimas décadas que as Constituições tomaram posições de maior respeito às identidades indígenas e sua preservação. Mais detalhes em: NAMUNCURA, Domingo. Pueblos indígenas, reformas constitucionales en América Latina y derechos indígenas en una nueva Constitución. In: NAMUNCURA, Domingo; et. al. (Orgs.). **Nueva constitución y pueblos indígenas**. Santiago: Pehuén, 2016.

⁹ No original: “*Corresponde al Congreso, cuidar de la civilización de los indios del territorio*”.

¹⁰ No original: “*¿Qué indio auténtico hay hoy? En algunos rincones, sí, pero, en general, están disueltos en el mestizaje chileno. Basta mirarle la cara a la gente que anda en el metro y en el mall y en todas partes, porque tienen acceso a todos los beneficios. ¡Si son chilenos! (...) Qué nación mapuche, si nunca la hubo. (...) No hay un territorio mapuche. Chile es uno solo, desde la línea de la concordia hasta la Antártica. Esa unidad es la que le dio grandeza a Chile. Por eso vencimos en las guerras y hemos construido un país de forma unitaria*”.

avanço de empresas florestais e de energia em regiões ocupadas por comunidades mapuche. A fala de Villalobos também é problemática por não reconhecer contribuições antropológicas e históricas que vêm sendo desenvolvidas desde a década de 1970 em torno da historicidade da cultura e sua característica como mutável e adaptativa (Thompson, 1987; Mintz, 2010).

Diante desse cenário, existe uma dificuldade de aceitação, por parte do Estado chileno, de direitos básicos ao povo mapuche. Porém, durante o século XX, também houve algumas medidas que, mesmo que mínimas, os favoreceram. O maior exemplo disso foi no governo de Salvador Allende (1970-1973), quando este promoveu a reforma agrária através da Lei 17.729 (1972). Ela representou para os povos indígenas um momento de progresso em termos de seu reconhecimento dentro do Estado chileno. Allende defendeu que “a problemática dos grupos indígenas é distinta da que a do resto do campesinato, por isso deve ser observada e tratada com procedimentos também distintos”¹¹ (República do Chile, 1971, tradução nossa). A reforma agrária foi o início de um processo de reparação das terras que antes foram usurpadas por latifundiários, e promoveu a expropriação de 574 fundos na região da Araucanía, dos quais 138 foram entregues às comunidades mapuche (CPAI, 2008, p. 447).

Porém, a ditadura militar instaurada nos anos seguintes proporcionou não apenas a estagnação das medidas de Allende, mas também seu desmoronamento. Através Decreto Lei 2.568 (1979), o novo regime incentivou a divisão das terras coletivas indígenas em propriedades individuais, sua desapropriação e venda para latifundiários e empresas florestais, apoiadas pelo governo sob a lógica do neoliberalismo chileno. Esse cenário proporcionou ao povo mapuche uma nova onda de perda de seu território tradicional, que por sua vez também teve seus recursos naturais empobrecidos¹² (Bonet i Martí, 2013, p. 12). Para além, esse cenário colocou em risco a preservação da cultura, da cosmologia e das formas sociopolíticas mapuche, que tiveram que se desprender de seu território durante o processo de êxodo rural.

Foi a partir de então que, entre 1978 e 1979, foram fundados os *Centros Culturales Mapuche* (CCM) no interior da Igreja Católica. Eles eram organizações de cunho culturalista associadas aos partidos de esquerda, que militavam contra o regime militar e em defesa da recuperação das terras comunitárias mapuche. Rapidamente os CCM se dividiram em outras

¹¹ No original: “la problemática de los grupos indígenas es distinta a la del resto del campesinado, por lo que debe ser observada y tratada con procedimientos también distintos”.

¹² Pinochet também foi responsável por aprovar o Decreto Lei 701 (1974), que incentivava a plantação florestal de espécies exóticas de pinheiros e eucaliptos no território mapuche. Essas árvores causaram fortes impactos socioambientais, inclusive por meio do ressecamento dos aquíferos subterrâneos e consequente falta de abastecimento de água nas comunidades. O Decreto Lei 701, em conjunto com a contrarreforma agrária, também provocou o aumento exponencial da exploração de madeira na região, acirrando ainda mais as tensões entre o povo mapuche e o governo. BONET I MARTÍ, Jordi. El movimiento mapuche en Chile: de la reivindicación por la tierra al reconocimiento como pueblo. *Anuario de Movimientos Sociales*, Santiago, p. 1-21, 2013. p. 12.

organizações, originando em 1984 a *Ad Mapu*, uma das primeiras entidades mapuche que demandavam por autonomia política e territorial como bandeira principal. Ela foi alvo de críticas por também se associar aos partidos políticos e, em 1989, dissolveu-se. No entanto, a *Ad Mapu* foi influente para a formação do *Consejo de Todas las Tierras* (CTT), que marcou o pós-ditadura chileno como uma das mais influentes organizações mapuche, responsável pelo amadurecimento das pautas políticas do movimento. O CTT promoveu a reinterpretação da história do povo, a revalorização de sua tradição e cultura como elementos afirmativos de sua existência enquanto povo e nação, além da validação das autoridades originárias e da afirmação do projeto político autônomo (Pairican Padilla, 2012, p. 28-29).

Ao longo do processo de redemocratização durante a década de 1990, surgiram novas demandas e formas de fazer política no movimento mapuche, que progressivamente se distanciaram das ações paternalistas da elite governamental. Porém, elas se aproximaram de outras mobilizações que vinham acontecendo em toda a América Latina, denominadas como “emergência indígena” (Bengoa, 2000), “retorno do índio” (Albó, 1991) e “ressurgimento do índio” (Bartolomé, 2009). Elas significaram um momento de efervescência social em torno das pautas étnicas desses povos, que cada vez mais demandaram tratamento diferenciado perante aos Estados da região. Para Bengoa (2000), a emergência indígena significou uma tomada de “consciência étnica”, ou seja, o reconhecimento e a ressignificação da identidade como coletivo específico que, por meio de sua tradição e costumes, deveria ser regido por instrumentos legais próprios. Foi a partir disso que proliferaram os discursos acerca das autonomias indígenas.

Esse evento somou-se a outros contextos internacionais. Em um mundo globalizado pós-Guerra Fria, o fim da bipolaridade entre os sistemas capitalista e socialista significou o advento do debate sobre o “multicultural” e “pluricultural”¹³ nas sociedades latino-americanas (Albó, 1991, p. 234-235), que reforçou a ideia de que elas não eram homogêneas e, logo, nem todos deveriam possuir um mesmo direito universal. Nesse sentido, a emergência indígena na América Latina deu visibilidade à demanda dos direitos coletivos desses povos. Denominados como direitos de terceira geração ou direitos difusos, eles foram responsáveis por reconhecer

¹³ O paradigma do multiculturalismo se desenvolveu na segunda metade do século XX a partir das ideias já postas pelo indigenismo integracionista. Foi uma ferramenta utilizada pelo neoliberalismo para reconhecer as diferenças culturais da sociedade e, assim, controlá-las dentro de sua ordem econômica e de suas estruturas de poder. Héctor Díaz Polanco afirma que o multiculturalismo é um “falso elogio à diversidade”, no sentido de que, ao mesmo tempo em que ele reconhece algumas demandas dos povos indígenas, ele também é uma forma de restringi-las. O pluriculturalismo, por sua vez, vai mais além ao incorporar o direito dos povos à diferença. Segundo sua proposta, um sistema democrático é constituído a partir da pluralidade de culturas, cada qual com suas particularidades e capazes de dialogar entre si sem se sobreporem. DÍAZ-POLANCO, Héctor. **Elogio de la diversidad**: Globalización, multiculturalismo y etnofagia. México: Siglo XXI, 2006b.

a existência de grupos que necessitam de um tratamento diferenciado dentro da ordem dos direitos humanos. Eles possuem como objetivo não o indivíduo na sua singularidade, mas grupos como famílias, nações, povos, entre outros (Lafer, 2009, p. 131). Isso significou admitir as populações indígenas não apenas como a união dos indivíduos, mas sim como um “povo” que compartilha de uma história, cultura e modos de se organizar sociopoliticamente próprios.

Considerada por décadas o instrumento jurídico internacional mais eficiente em matéria dos direitos indígenas (Urquidi; Teixeira; Lana, 2008, p. 203; Kuppe, 2010, p. 116), a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) (1989) foi impulsionada e incorporada pelos movimentos indígenas como instrumento de legitimação de suas demandas. Através dela, os Estados foram pressionados a reconhecer suas até então “populações” como “povos” indígenas, isso para que assim fossem assegurados seus direitos coletivos. A Convenção proclamou o direito à autodeterminação ao dizer que os povos “deverão ter o direito de escolher suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma”, além de “controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural” (OIT, 1989, Art. 7.1).

Essa demanda foi incorporada e desenvolvida pelos movimentos indígenas — inclusive o mapuche — como possibilidade de construir a autonomia dos povos. Segundo Héctor Díaz-Polanco (2006a, p. 157), a autonomia é o direito reservado aos grupos socioculturais de construir um sistema de governo próprio — ou autogoverno — pelo qual eles exercem seu direito de autodeterminação. Assim, ambos os conceitos devem ser entendidos como partes de um mesmo processo. Para a materialização do regime de autonomia, é necessário que determinado povo possua e execute seu direito à autodeterminação. Do mesmo modo, ao desenvolver a autodeterminação, esse povo constrói sua autonomia.¹⁴ Uma das principais teóricas sobre o assunto é a socióloga mexicana Ruby Araceli Burguete Cal y Mayor, que junto a Miguel González e Pablo Ortiz-T, organizou o livro *La autonomía a debate: Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina* (2010). Essa obra é fundamental para a compreensão da autonomia como um conceito plural e regido de acordo com as diferentes vivências dos povos. Ela também pode ser

¹⁴ Neste trabalho, “autonomia” será entendida como um conceito aglutinador de todos os outros direitos coletivos, nos quais a autodeterminação se destaca. Dessa maneira, em alguns momentos será explícito apenas “autonomia” para a melhor fluidez textual, mas sempre reconhecendo que ela também inclui a autodeterminação.

assumida tanto como discurso, como prática ou como reconhecimento legal (González; Burguete Cal y Mayor, 2010, p. 9).

Assim, a autora propõe que a autonomia pode ser considerada como um “novo paradigma”¹⁵ em curso desde a década de 1970 por parte das lutas indígenas pela descolonização. No entanto, sua formulação teórico-política desenvolveu-se dentro de um paradigma ainda maior: o de consolidação dos direitos humanos (Burguete Cal y Mayor, 2010, p. 64). Nesse sentido, a autonomia surge a partir do momento em que os povos indígenas passaram a lutar pelo seu direito à autodeterminação, fazendo contrapeso ao multiculturalismo (Burguete Cal y Mayor, 2010, p. 64) durante a emergência indígena.

Em outro trabalho no qual reflete sobre a experiência zapatista de 1994 no México, Burguete Cal y Mayor defende duas formas pelas quais a autonomia se faz presente nas demandas sociais: “*autonomías de jure*” e “*autonomías de facto*”. A primeira delas se refere a construção da autonomia dos povos indígenas por meio da negociação com os Estados-nação, em cumprimento com as jurisdições que conferem credibilidade à autodeterminação. Por outro lado, as autonomias “*de facto*” são aquelas desenvolvidas unicamente pelos povos indígenas ao questionarem a capacidade dos instrumentos legais estatais (Burguete Cal y Mayor, 2005, p. 240). Nesse sentido, enquanto as “*autonomías de jure*” funcionam com os ordenamentos institucionais dentro das lógicas de Estado, em um exercício de transformação do mesmo, as “*autonomías de facto*” se propõem a superá-lo e construir/refundar novas/antigas estruturas.

Os trabalhos de Díaz-Polanco (2006a) e Consuelo Sánchez (2010) também demonstram as duas perspectivas que o conceito de autonomia pode ter: uma dentro do regime estatal já existente e outra como independente deste. No entanto, elas não podem ser pensadas de maneira fixa como dois pólos opostos. Construir um regime de autonomia dentro do Estado já existente não significa, necessariamente, que o mesmo não sofreria significativas

¹⁵ Burguete Cal y Mayor se baseia na concepção de “paradigma” formulada por Thomas Kuhn (1970) e Edgar Morin (1994) para entender a autonomia. Segundo Kuhn, o paradigma é um conjunto de teorias, métodos, problemas, objetos de estudo, técnicas e padrões de solução que regem o trabalho de uma comunidade acadêmica. Ele é uma forma de prática científica na qual diversos conceitos se aglutinam. O paradigma também é fruto de seu tempo: ele nasce a partir do pensamento de uma época, a partir da crise do paradigma anterior. Além disso, Morin formula o conceito de “paradigma da complexidade”, que, pensando de maneira mais ampla, seria a forma pela qual os indivíduos se posicionam e atuam no e sobre o mundo a partir de princípios e valores. Nesse sentido, Burguete Cal y Mayor ressalta que os paradigmas são projetos políticos, construídos através das relações de disputas e competências com outros paradigmas e projetos. Eles podem ser incorporados nas políticas de governo, por exemplo, que fazem com que eles sejam reforçados. Eles também são constantemente discutidos nos espaços públicos, nas comunidades, nos meios de comunicação, entre outros. BURGUETE CAL Y MAYOR, Araceli. Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina. In: GONZÁLEZ, Miguel; BURGUETE CAL Y MAYOR, Araceli; ORTIZ-T, Pablo (Orgs.). **La autonomía a debate: Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina**. Quito: Flacso Ecuador, p. 63-94, 2010, p. 66-67.

mudanças em sua estrutura, visto que a autonomia requer sua descentralização política e administrativa (Díaz-Polanco, 2006a, p. 168). Do mesmo modo, as “autonomias *de facto*” não propõem unicamente a separação de um povo do Estado e a formação de outro novo, visto que a autodeterminação propriamente dita não é um direito contra o Estado (Díaz-Polanco, 2006a, p. 157-158). Além disso, a maior parte das organizações indígenas se aproximam mais à lógica da construção da autonomia dentro e em articulação com os parâmetros legais (Sánchez, 2010, p. 260).

Em relação ao movimento autonômico mapuche, o historiador e antropólogo mapuche Fernando Pairicán Padilla (2014, p. 22-23) proporciona importantes contribuições para esta pesquisa, e argumenta na existência de duas linhas políticas: a via gradualista e a via rupturista. A primeira diz respeito a eixos do movimento mapuche próximos às “autonomias *de jure*”, mobilizados dentro da institucionalidade para promover espaços de autonomia pelos municípios, na candidatura de deputados, na ratificação da Convenção 169 da OIT e no reconhecimento constitucional. Já a segunda é referente aos setores mais ligados às “autonomias *de facto*”, que na década de 2000 deu prolongamento ao ciclo de mobilizações do fim dos anos 1990, “continuando com a utopia do controle territorial como a base para construir a autodeterminação”¹⁶ (Pairicán Padilla, 2014, p. 23, tradução nossa) e utilizando-se de recuperações de terras e violência política. Dessa forma, o cenário retratado por Pairicán Padilla demonstra que o movimento mapuche é constituído por organizações e comunidades plurais, que disputam poder entre si para difundir suas linhas de pensamento autonômico.

Tal ideia possui referências na obra *Autodeterminación: Ideas Políticas Mapuche en el albor del siglo XXI* do cientista político José Marimán (2012, p. 312), que reforça a investigação das autonomias do movimento mapuche através da heterogeneidade. Essa concepção não retira, no entanto, a importância dos elementos que as unem: todas suas perspectivas discursam sobre a autodeterminação e a reivindicação da língua, elementos culturais, religiosos, de controle territorial nas comunidades e empoderamento político. Nesse sentido, reconheço que a autonomia e a autodeterminação são compreensões que não podem ser desassociadas quando trabalhadas junto ao movimento mapuche contemporâneo. Dentre as organizações que idealizam o regime de autonomia, que podem ser dos mais variados, o direito à autodeterminação surge como ferramenta fundamental para sua concretização.

A partir de então, a reflexão sobre a autonomia e autodeterminação se torna crucial para entender as articulações do movimento mapuche no século XXI. A tese de doutorado de

¹⁶ No original: “*Continuando con la utopía del control territorial como la base para construir la autodeterminación*”.

Caroline Gomes Faria (2020) também é utilizada para a compreensão desse novo paradigma que, a partir da redemocratização, proporciona a desconstrução das relações interétnicas constituintes do Estado chileno desde sua formação. O trabalho de Gomes é um dos poucos dentro da historiografia brasileira que se empenham em analisar a construção do discurso autonômico no movimento mapuche contemporâneo, demonstrando a necessidade do fomento de mais pesquisas sobre o assunto em nosso país. Tanto no Brasil quanto no Chile, o debate é proposto especialmente pelos campos da Ciência Política e Antropologia, que são de extrema importância, porém, não possuem o mesmo objetivo que a História. Desse modo, o esforço intelectual aqui empreendido busca colaborar com o campo historiográfico ao sanar lacunas de conhecimento, bem como problematizar a questão indígena em temporalidades que ultrapassam os séculos passados, além de destacar o agenciamento indígena por meio de seus movimentos sociais e políticos.

Por décadas, a História Indígena brasileira voltou seu olhar em especial ao período colonial em tentativas de compreender as articulações, presenças e resistência indígenas em relação ao colonizador e a sociedade em seu entorno. Um verdadeiro salto epistemológico ocorreu ao longo da década de 1970 com a aproximação da História e Antropologia, que conferiu o abandono dos dualismos entre indígena aculturado/puro, tradição/aculturação, estruturas culturais/processos históricos (Almeida, 2010, p. 25). Isso ocorreu em conjunto com o movimento dos *Annales* na formulação da Nova História, campo este que assumiu “novos objetos, novas pesquisas” como lema principal e foi responsável pelo desenvolvimento de uma multiplicidade de fontes, métodos e abordagens historiográficas (Burke, 1992).

Esses progressos foram cruciais para entender os povos indígenas como atores históricos a partir de sua agência, ou seja, sua ação consciente. Resultado disso foram os trabalhos de John Monteiro (1994) e Maria Regina Celestino de Almeida (2013), que além de utilizarem das contribuições da Antropologia para o entendimento da dinamicidade cultural e identitária indígena, também compreenderam os campos de sua economia e vida política no período colonial brasileiro. Nesse sentido, é fato que as últimas décadas possibilitaram avanços significativos na História Indígena, no entanto, ainda existe uma lacuna de conhecimento em aplicar essas perspectivas na História do Tempo Presente. Assim, torna-se essencial o desenvolvimento de pesquisas que se propõem a pensar as articulações indígenas não apenas em temporalidades consideradas “longínquas” mas também na contemporaneidade. Além disso, refletir sobre os movimentos indígenas reforça a presença desses povos no cenário político atual como protagonistas de suas pautas históricas.

Durante o processo de elaboração deste trabalho, esse fator foi crucial para a determinação da análise do movimento mapuche em ambientes que, tradicionalmente, a historiografia não reserva aos povos indígenas. É a partir de então que determinei trabalhar com a *internet*, visto que essa foi uma das principais plataformas utilizada pelo movimento mapuche ao longo das últimas três décadas como local potencializador de suas demandas políticas em torno das autonomias. Por meio dela, diversos setores do movimento mapuche desenvolveram formas alternativas de se comunicar e se organizar, contrapondo-se assim às mídias oficiais chilenas (Gutiérrez Ríos, 2014).

O informativo online *Mapuexpress* surgiu a partir disso. Sua ideia inicial foi pensada nos fins da década de 1990, e ele foi criado propriamente em 2000 por jovens e profissionais mapuche vinculados à *Corporación Nacional de Desarrollo Indígena* (CONADI). Considerado como um dos meios de comunicação digital mapuche mais importantes — além de ser um dos primeiros —, o *Mapuexpress* obteve amplo acesso na *internet* e gerou forte mobilização social (Salazar, 2014, p. 161; Gutiérrez Ríos, 2014, p. 159; Vargas, 2020, p. 4). Desde sua criação, *Mapuexpress* funcionou como um espaço aberto de divulgação de notícias, artigos de opinião, eventos e entrevistas, onde não apenas a equipe editorial poderia realizar publicações, mas também outros indivíduos e organizações interessados com a questão mapuche.

O *Mapuexpress* foi um informativo militante focado em discutir, acima de tudo, os direitos humanos nas comunidades mapuche no Chile — apesar de também comentar sobre a questão na Argentina. Dentro do escopo dos direitos humanos, existia uma intensa luta em prol dos direitos coletivos, especialmente no que se refere à autonomia e autodeterminação. Dessa forma, ao longo dos anos, o paradigma da autonomia esteve presente em muitas das publicações do *site*, bem como em seus objetivos de comunicação alternativa. Ao mesmo tempo em que o *Mapuexpress* promovia a construção de redes contatos plurais e a fomentação de seus discursos em uma prática cotidiana da autodeterminação, ele também contribuía para a conquista da mesma em sentido jurídico. Dessa forma, a partir de sua ação de resistência, ele influenciava para que outros setores do povo mapuche também fizessem o mesmo, pressionando assim as instituições chilenas em torno de reformas estruturais.

Até a data de escrita deste trabalho, o informativo funciona através da URL <www.mapuexpress.org>. Porém, esse nem sempre foi seu endereço na *web*. Entre os anos de 2000 e meados de 2013, ele era acessado em <www.mapuexpress.net>, porém, na transição de uma página para a outra, seu endereço original foi apagado da *internet*, junto com seu oceano de informações sobre o movimento mapuche. Felizmente, o *site* foi salvo pelo

Wayback Machine (WM) do *Internet Archive* (IA), e hoje pode ser acessado através de https://web.archive.org/web/20020301000000*/http://www.mapuexpress.net>. No momento em que descobri sobre isso, me interessei ainda mais pela investigação do *Mapuexpress*. Foi perceptível que existia uma década de conteúdos publicados por ele que eram considerados inexistentes por não estarem mais disponíveis — de maneira convencional — na *internet*, o que por muito tempo levou a falta de pesquisas sobre o assunto. Nesse sentido, optei por resgatar a documentação em seu endereço original, com o objetivo de proporcionar sua visibilidade e possibilitar uma investigação de caráter histórico acerca das articulações entre o *site* e o movimento mapuche.

Na elaboração desta pesquisa, identifiquei alguns poucos trabalhos sobre o informativo. O primeiro deles é a tese de doutorado José Luis Vargas (2020), que hoje faz parte da equipe editorial do informativo. Dentro do Jornalismo, Vargas discute o *Mapuexpress* durante os anos de 2014-2019, em seu segundo e atual endereço na web. Intitulada “*La construcción de la autonomía político-cultural en el discurso informativo digital mapuche: el caso de www.mapuexpress.org*”, a tese é crucial para entender o paradigma de autonomia como uma continuidade dentro do *site* em uma perspectiva discursiva. De maneira similar, a dissertação de Cecilia Ananías Soto (2017) utiliza desse mesmo recorte de tempo e das análises de cunho jornalístico para entender o *Mapuexpress*, no entanto, voltando o olhar para a questão do discurso acerca da violência de Estado contra mulheres mapuche. O foco principal, então, não é a questão autonômica, mas sim uma espécie de feminismo mapuche baseado na coletividade e desprendido daquele propagado pelos centros de poder globais (Soto, 2017, p. 138).

Outro trabalho significativo é o livro “*We Aukiñ Zugu: historia de los medios de comunicación mapuche*” (2014), escrito pelo também jornalista Felipe Gutiérrez Ríos. A obra foca em discutir diversos meios de comunicação mapuche ao longo das últimas décadas — rádio, vídeo, *sites* — e traz um subcapítulo referente ao *Mapuexpress* que, apesar de breve, conta com importantes informações sobre sua formação, propostas e formas de trabalho. Além disso, existe o artigo “*Políticas de Identidad en Internet. Mapuexpress: imaginario activista y procesos de hibridación*” (2006) do Oscar Grillo, que analisa a articulação que o *site* faz contra o evento *Cumbre del Asia-Pacific Economic Cooperation* (APEC) em 2004. Nele, é visível a atuação do *Mapuexpress* contra as medidas neoliberalizantes, que estabelecidas entre o Chile e entidades internacionais, afetavam o território mapuche.

Esses foram os únicos trabalhos encontrados até o momento que se propõem a discutir especificamente o *Mapuexpress*, reservando uma seção ou todo seu espaço para a

compreensão de seu dinamismo. Dentre os quatro citados, apenas os dois últimos analisam a primeira versão do *site* na *web*, no entanto, na época em que eles foram escritos, ele ainda não havia sido “excluído” e estava funcionando abertamente. Desse modo, apesar de ambos os estudos serem de extrema importância, observei algumas carências: a falta de pesquisas no campo da História e a falta de pesquisas que lidam com a primeira versão do *site* após sua “exclusão”, ou seja, do *site* como objeto resgatado e salvo em arquivo. A partir disso, identifiquei o *Mapuexpress* dentro da problemática desenvolvida por Roy Rosenzweig (2003) acerca da encruzilhada entre a abundância e a escassez das fontes digitais. Existe a criação de cada vez mais documentações “*born digitals*” (Schnapp, 1997) e, por falta de cuidados, elas são perdidas constantemente dentro da *web*. Nesse sentido, existe a pertinência do historiador do tempo presente em resgatar, analisar e conferir visibilidade a elas, para que assim as particularidades da sociedade contemporânea sejam compreendidas.

Assim que selecionei os principais objetos de pesquisa — o *Mapuexpress* e o movimento mapuche dentro dele — escolhi a Análise de Conteúdo (AC) de cunho temático, desenvolvida por Laurence Bardin (2016), como metodologia. Realizei essa escolha porque, inicialmente, gostaria de observar os principais temas abordados pelo *site*, mas, a partir dos primeiros contatos, já delimito meu olhar para as ideias de autonomia e autodeterminação. Assim, percebi que a AC seria o melhor método para chegar ao objetivo de analisar a pluralidade de compreensões sobre os direitos de autonomia e autodeterminação desenvolvidos por setores do movimento mapuche dentro do *Mapuexpress*, bem como sua participação nesse processo.

A análise do material foi estruturada de acordo com as etapas delineadas por Bardin (2016): pré-análise, exploração do material e tratamento dos resultados. Na primeira fase, realizei uma “leitura flutuante” das publicações do *site Mapuexpress*, por meio da qual identifiquei que as discussões sobre as autonomias se destacaram. A partir disso, elas passaram a ser eixo central da pesquisa. Os textos que abordavam sobre o assunto foram selecionados e organizados no aplicativo *Zotero*. Entre os diversos tipos de publicações presentes no *Mapuexpress*, os artigos de opinião constituíam o gênero textual que melhor favorecia uma abordagem, e assim me concentrei em analisar especialmente essas produções¹⁷. Esses artigos de opinião não eram escritos apenas pela equipe editorial, mas também por organizações, lideranças, intelectuais mapuche e associados à causa. Uma última decisão realizada durante a pré-análise do material foi a delimitação temporal: o primeiro endereço do *site* funcionou entre 2000 e 2013, porém, a partir de 2008, muitas documentações

¹⁷ Além deles, também utilizei de algumas entrevistas, notícias, atas de reuniões e declarações públicas.

estão indisponíveis. Nesse sentido, escolhi 2000-2008 como nosso foco de análise. Essa escolha também foi influenciada pela data da ratificação da Convenção 169 da OIT no Chile — 18 de setembro de 2008 —, marco para nossa pesquisa.

Na segunda fase da AC, denominada como exploração do material, houve a codificação temática do material. Foi o momento em que identifiquei, em cada um dos textos salvos, os temas dos quais abordavam. Eles foram chamados de “unidades de registro”, bem como propõe Bardin (2016). Algumas delas foram: Convenção 169 da OIT, conflitos territoriais, reforma constitucional, reconhecimento constitucional, eleições, jurisdições internacionais e Lei Indígena, e ambas discutiam a autonomia e autodeterminação. Após essa divisão, houve a categorização do *corpus* documental, dividindo-o em: I) textos que abordam a autonomia e a autodeterminação dentro da lógica institucional estatal; e II) textos que abordam a autonomia e a autodeterminação fora da lógica institucional estatal.

Logo após, na terceira e última fase, tratei os resultados obtidos a partir da interpretação dos textos em conjunto com as conjunturas sociopolíticas e com o referencial teórico delimitado. Nesse momento, percebi, acima de tudo, que as compreensões acerca do paradigma de autonomia dentro do *Mapuexpress* são partes de um mesmo movimento. Elas não são categorias completamente opostas, fixas e irreconciliáveis, mas sim interconectadas.

O primeiro capítulo será reservado ao entendimento teórico sobre alguns pontos da pesquisa: a emergência das mobilizações indígenas, o advento das jurisdições internacionais de fomento aos direitos coletivos indígenas e o surgimento dos novos meios de comunicação. A partir disso, o *Mapuexpress* será apresentado e analisado com um maior detalhamento.

No segundo capítulo, o foco central será entender a Categoria I da autonomia mapuche, ou seja, perceber como essa linha de pensamento se apresentava dentro do *site* na defesa dos direitos em diálogo com o Estado. Nisso, três pautas reivindicativas se destacam: a Lei Indígena nº 19.253, o reconhecimento constitucional e a ratificação da Convenção 169. Já no terceiro capítulo, a discussão se voltará para a Categoria II das fontes selecionadas, específicas para a visão da autonomia além dos parâmetros da institucionalidade estatal. Dentro dela, a recuperação territorial e a violência política tornam-se elementos importantes para o agir da autodeterminação.

1. IDENTIDADE, DIREITOS E COMUNICAÇÃO: CAMINHOS DA MOBILIZAÇÃO INDÍGENA CONTEMPORÂNEA

“Yo soy la visión de los antiguos / espíritus / que durmieron / en estas Pampas / soy el niño de mi abuelo / que se durmió pensando / que algún día regresaría / a esta tierra amada” (Lienlaf, 1989).

1.1 Emergência indígena na América Latina

A partir da década de 1960, os movimentos sociais passaram por uma intensa transformação na medida em que incorporavam, cada vez mais, demandas identitárias e culturais. Até esse momento, a grande maioria das mobilizações se voltavam para as questões de classe, baseando-se em medidas de reparação econômica e política proferidas, muitas vezes, pelo sindicalismo. A partir disso, o historiador inglês Eric Hobsbawm (1995) admite que foi nesse período que houve o declínio do movimento operário para o surgimento de novos movimentos. Estes, por sua vez, passaram a ser formados especialmente por jovens militantes que se mobilizaram através de uma “política de identidade”, valorizando suas características existenciais em comum que lhes conferiam uma unicidade como grupo (Hobsbawm, 1995, p. 322). É nesse momento, então, que surgem os Novos Movimentos Sociais (NMS), que passaram a se organizar para além dos interesses de classe, levando à arena política demandas que se voltavam principalmente para questões de natureza identitária e cultural. Alguns deles são os coletivos feministas, ecológicos, negros, estudantis, indígenas, homossexuais, entre outros. Johntson, Laraña e Gusfield (1994, p. 7-8) apontam que, ao contrário dos partidos e associações de massa tradicionais, os NMS se constituíram a partir da pluralidade de ideias e valores, bem como se organizavam de maneira difusa e descentralizada. Assim, eles formam um aglomerado de coletivos, cada qual pautado em suas próprias demandas.

Maria da Glória Gohn (1997, p. 126), uma das maiores referências sobre a temática dos NMS no Brasil, complementa essa discussão ao afirmar que os novos movimentos elevaram as demandas sociais a um outro patamar, dessa vez mais cultural. Eles não se constituíram de hierarquias fixas, mas sim colegiados mais participativos e abertos. Essa estrutura fluida fez com que suas lideranças, apesar de ainda deterem um espaço importante dentro dos grupos, deixassem de ser tão centrais para a manutenção dos mesmos. A partir de

então, compreendemos os NMS como redes de fomento à informação e cooperação, que por sua vez contribuem para a construção identitária dos grupos. Em um contexto marcado por crescente fragmentação da sociedade, em que a tradicional dicotomia entre capitalistas e trabalhadores já não é suficiente para abarcar a complexidade do dinamismo social, esses movimentos foram transformados, permitindo o reconhecimento de identidades que vão além da esfera estritamente vinculada ao mundo do trabalho.

Tal compreensão pode ser vinculada com os estudos do sociólogo François Dubet (2021, p. 17), o qual afirma que apesar da continuidade do sistema de classes, a sociedade contemporânea complexificou-se ao ponto de desenvolver um “sistema de desigualdades múltiplas”. Isso significa dizer que, a partir da multiplicação dos grupos no esgotamento das classes, outras formas de desigualdade se tornaram relevantes na arena política.

À dualidade de proletários e capitalistas e à tripartição de classes alta, média e baixa, novos grupos foram adicionados: executivos e criativos, os cosmopolitas móveis e os locais imóveis, os incluídos e os excluídos, os estáveis e os precarizados, os urbanos e os rurais, as classes populares e a subclasse, etc. A essas dicotomias, definidas mais frequentemente pela relação com a mudança do que por uma posição hierárquica, devemos acrescentar a distinção cada vez mais predominante entre os nacionais e os migrantes, os majoritários e os minoritários, as idades e as gerações, os homens e as mulheres¹⁸ (Dubet, 2021, p. 18, tradução nossa).

Mesmo abordando sobre o contexto europeu, a análise de Dubet pode ser transportada para a América Latina, onde observamos outras desigualdades para além das já apontadas. Presentes desde os processos de colonização, as desigualdades étnico-raciais marcaram toda a história do continente e ainda produzem uma ferida aberta na vida das democracias. As massas populares latino-americanas foram constituídas, desde sua formação, por diferentes grupos marginalizados. Dessa forma, analisar suas mobilizações não se restringe apenas em pensar nos trabalhadores brancos e dos grandes centros urbanos, mas também aqueles negros, pardos e indígenas, que se identificam para além das classes, residentes em todos os territórios nacionais.

Segundo Gohn (1997, p. 124), os NMS surgiram na América Latina superando as formas organizativas pautadas pelas políticas populistas, nos jogos de favores e nas relações de clientelistas. Nesse sentido, eles complexificaram antigas demandas de classe ao incluir como eixo central o reconhecimento da pluralidade da sociedade. Houve, então, a promoção de uma nova forma de fazer política, instaurando no debate público que coletivos minoritários

¹⁸ No original: “A la dualidad de proletarios y capitalistas y la tripartición de las clases altas, medias y bajas, se han sumado nuevos grupos: los ejecutivos y los creativos, los cosmopolitas móviles y los locales inmóviles, los incluidos y los excluidos, los estables y los precarizados, los urbanos y los rurales, las clases populares y la underclass, etc. A esas dicotomías, definidas más a menudo por la relación con el cambio que por una posición jerárquica, conviene sumar la distinción cada vez más predominante entre los nacionales y los migrantes, los mayoritarios y los minoritarios, las edades y las generaciones, los hombres y las mujeres”.

não apenas necessitavam de medidas de reparação econômicas, mas também de poder político¹⁹.

A partir das décadas de 1980 e 1990, dentro do contexto neoliberal de exploração intensiva dos recursos naturais, acordos de livre comércio, ajustes fiscais e privatizações, os Estados latino-americanos viram os NMS tomarem cada vez mais espaço na arena pública. Eles iniciaram um “novo ciclo de protesto social” que serviu para questionar as medidas excludentes perpetuadas pelas democracias (Taddei, 2006):

Daí a contrapartida da emergência de destacados movimentos de origem rural, dos movimentos indígenas – cujos exemplos mais emblemáticos foram o zapatista no México, o Conai no Equador e os cocaleiros do sul do Peru e das regiões bolivianas dos Yungas e do Chapare; os povos mapuches do sul chileno e o impulso a partir de 2002 dos povos originários da América Central contra o Plano Puebla-Panamá – e dos movimentos de camponeses – sendo o mais importante deles o Movimento dos Sem Terra (MST) no Brasil; há também movimentos sem-terra na Bolívia e no Paraguai, além de lutas camponesas no México, na América Central etc. Daí também a emergência de movimentos de origem urbana em toda a região, a exemplo dos movimentos de trabalhadores desempregados, sobretudo no Cone Sul, com destaque para os piqueteiros na Argentina; dos movimentos sem-teto e sem trabalho; movimentos de operários sob o novo sindicalismo; movimentos das classes médias; movimentos políticos ou ligados à gestão do Estado; movimentos religiosos que também atuam no meio rural; estudantil universitário e juvenil ativamente envolvido em protestos de diversos segmentos; movimentos feministas; movimentos ecológicos ligados à defesa do meio ambiente etc (Costa, 2016, p. 12).

Colocando em debate questões relacionadas à identidade étnico-cultural, ao meio ambiente, aos direitos universais, aos direitos à educação, saúde, previdência social, habitação, alimentação, entre outros (Costa, 2016, p. 12), os NMS se constituíram em coletivos plurais, que refletiam sobre diferentes desigualdades convergentes. Nesse sentido, em uma abertura para novas compreensões acerca da dinamicidade da sociedade e das particularidades dos grupos que a formam, foram desenvolvidas teorias explicativas, das quais a Teoria dos Novos Movimentos Sociais (TNMS) se destaca. Pensada na Europa, mas posteriormente integrada às questões latino-americanas, ela foi responsável por problematizar o paradigma marxista como único capaz de conferir abordagens sobre a ação dos coletivos da sociedade. Principalmente em um contexto de ebulição dos novos movimentos, essa teoria compreendeu que referências de análises político-econômicas eram insuficientes para explicá-los de maneira efetiva (Gohn, 1997).

A TNMS serve, então, como ferramenta de explicação dos novos movimentos como interconectados, apesar de plurais. Os movimentos indígenas, por exemplo, passaram a se

¹⁹ É importante salientar que os direitos econômicos — como o de acesso à terra, garantia de trabalho, remuneração adequada, dias de descanso, entre outros — ainda continuaram compondo as demandas dos NMS. Os movimentos sindicais e campesinos continuaram na arena pública formando, inclusive, partidos políticos que chegaram ao poder. Nesse sentido, o que os NMS fizeram foi diversificar o cenário anterior de quase exclusividade de pautas econômicas, além de instaurar formas de organização menos hierarquizadas.

reconhecer propriamente como de caráter étnico — diferenciando-se do movimento campestre —, contudo, as demandas por terras e reformas agrárias ainda continuaram sendo valorizadas por seus militantes, especialmente das áreas rurais. Do mesmo modo, os indígenas dos centros urbanos também lutavam por melhores condições de trabalho — assim como o movimento sindical —, mas dessa vez sem se desvincularem com as discussões identitárias que os interlegavam com as comunidades indígenas do campo.

Diferente do caso europeu, os movimentos indígenas proporcionaram com que, na América Latina, o cenário aberto pelos NMS fosse articulado ainda mais com questões identitárias étnicas. Especialmente a partir da década de 1990, diversos movimentos explodiram em toda a região, questionando o caráter homogêneo dos Estados-nação desde sua formação até a contemporaneidade e debatendo publicamente a necessidade do mesmo reconhecer sua pluralidade. Nesse sentido, de modo oposto ao que propunham os teóricos da modernização (Deutsch, 1953) ao considerarem o fim das identidades “tradicionais” a partir de uma linha argumentativa do marxismo ortodoxo, o cenário instaurado pelos novos movimentos indígenas demonstrou que esses povos ainda se constituíam como atores históricos com diferenciações próprias. Tal reação se deu por conta de que, mesmo constituindo parte significativa da população, os povos originários continuavam ocupando espaços marginalizados nas sociedades.

Os primeiros censos dos anos 2000 contabilizaram 30 milhões de pessoas indígenas em toda a América Latina. Os países com os maiores números eram o Peru (8,5 milhões), o México (6,1 milhões) e a Bolívia (5 milhões). Porém, o país com a porcentagem mais alta de indígenas era a Guatemala, onde eles representavam 62% de todos os seus habitantes (CEPAL, 2007, p. 163). Esses dados variavam por conta dos critérios que cada Estado assumia em seus censos nacionais, onde analisavam especialmente a utilização ou não da língua originária. Em resposta ao avançar dos movimentos indígenas, a autoidentificação passou a ser o elemento principal de avaliação demográfica, o que proporcionou um avanço na forma pela qual a população indígena era registrada. Nesse sentido, o relatório realizado pela Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL) em 2014 afirma:

Como resultado das ações realizadas nos últimos anos, observa-se um aumento significativo da população indígena na região. Levando em conta que a CEPAL (2007) havia estimado para a América Latina 30 milhões de pessoas indígenas em 2000, os resultados de 2010 supõem um aumento de 49,3% em 10 anos, o que implicaria uma taxa de crescimento médio anual de 4,1%. Trata-se de uma “recuperação demográfica” de magnitude considerável, sobretudo se levarmos em conta que no mesmo período a população da América Latina aumentou em 13,1%, com um ritmo médio anual de 1,3%. Esta recuperação não obedeceria unicamente à dinâmica demográfica dos povos indígenas, esperada à luz dos perfis demográficos

desses povos, mas também a um aumento na autoidentificação (CEPAL, 2015, p. 42).

A medida de autoidentificação, inserida dentro das demandas dos movimentos indígenas da década de 1990, proporcionou, então, com que mais indígenas se percebessem como tal e se organizassem em prol de políticas de incentivo às suas identidades e melhores condições de vida²⁰. O historiador chileno José Bengoa (2000, p. 19-20) afirma que esse foi o período que os diversos movimentos indígenas latino-americanos conseguiram superar a corrente de pensamento indigenista²¹ do século XX, instaurando a reinvenção da questão indígena no debate público. Assim, ela passou a ser estabelecida pelos próprios indígenas, que se articulavam cada vez mais entre o espaço urbano e rural, entre contatos e comunicações locais e internacionais. Além disso, a questão indígena deixou de ser vinculada estritamente à questão campesina²², dando origem a novos dirigentes e organizações indígenas que trabalhavam na reivindicação do caráter étnico como eixo central mobilizador (Bengoa, 2000, p. 24-27). A partir de então, a reinvenção da pauta significou não apenas o questionamento da pobreza e marginalização da população, mas também a própria construção dos Estados-nação como unidades monoculturais que sobrepassava os modos de ser, estar e viver dos povos originários.

Diversos autores investigaram esse processo de transformação e politização dos movimentos indígenas, chamando a atenção para o papel central que as discussões identitárias passaram a ganhar. “Emergência indígena” (Bengoa, 2000), “retorno do índio” (Albó, 1991) e “ressurgimento do índio” (Bartolomé, 2009) são termos que expressam a nova atuação política desses povos. Para Bengoa (2000, p. 22), essa mudança ocorreu por conta da tomada de “consciência étnica” indígena, ou seja, sua autopercepção como grupo humano

²⁰ O relatório da CEPAL de 2024 contabiliza um total de 58,5 milhões de pessoas indígenas na América Latina, o que representa cerca de 10,4% da população total da região e um avanço em relação às últimas décadas. COMISSÃO ECONÔMICA PARA A AMÉRICA LATINA E O CARIBE (CEPAL). **Panorama social de América Latina**: 2024. Santiago de Chile: Naciones Unidas, 2024. p. 127.

²¹ O conceito de indigenismo está ligado com um movimento ideológico de “*realización de políticas para los indígenas dirigidas por no indígenas*”. Durante grande parte do século XX, ele não apenas adentrou no campo das políticas públicas, mas também das artes, da literatura e do conhecimento científico, abordando a questão indígena vinculada à construção nacional dos Estados latino-americanos. Nesse sentido, o indigenismo era carregado do viés integracionista que defendia a incorporação dos indígenas nas sociedades através da mestiçagem, em percurso ao progresso. Esse movimento começou a sofrer algumas fissuras durante as décadas de 1940 e 1950, com a Revolução Guatemalteca e a Revolução Boliviana, mas foi especialmente a partir de 1980 que deixou de ser central no debate público - apesar de nunca ter sido extinto. BELTRÁN, Aguirre Gonzalo. **Obra Antropológica Completa**. México: Fondo de Cultura Económica, 1991. p. 125.

²² Por muito tempo, acreditava-se que a solução para os problemas de desenvolvimento indígena seria unicamente a posse de terras. Através dela, ocorreria a produção material que introduziria essas populações na modernidade. Exemplo disso foram as diversas reformas agrárias — México (1917), Guatemala (1952), Bolívia (1953), no Chile (1971) — que, apesar de favorecerem os indígenas, ainda os enxergava como campesinos pobres, desarticulados de aspectos culturais próprios.

culturalmente diferenciado em relação ao restante da população. Por meio disso, ele deveria possuir o direito coletivo de manter sua diferença. Isso significa dizer que, a partir da consciência étnica, esses povos passaram a compreender a demanda por mudança social e reparação histórica como medidas que deveriam transcender as políticas assimilacionistas e integracionistas²³ dos Estados-nação. Diferentemente do contexto anterior, os indígenas reconheceram e exigiram seu direito à políticas específicas, lutando cada vez mais pelo fim da discriminação étnico-racial, intolerância religiosa, falta de representação nos espaços de poder e autonomia de escolha sobre suas questões internas, entre outros.

Assumir a intensa transformação dos movimentos indígenas do fim do século XX não demonstra, no entanto, a falta de mobilização dos mesmos em períodos anteriores. A luta dos povos originários perdurou por séculos no continente americano, desde o momento do primeiro contato com os europeus. Nesse sentido, ela pode ser enxergada como uma continuidade de resistências ao colonialismo e à subjugação. Segundo Bengoa (2000, p. 98), não existiu nenhum outro setor social que, na América Latina, perpetuou uma luta de tão longa duração como as populações indígenas. Sua atuação histórica como indivíduos e coletivos próprios do seu tempo, articulados entre si e com outros setores, não pode ser negada. O caso mapuche demonstra, por exemplo, que desde o tempo da colônia houve negociações em prol da defesa de seu território, bem como de sua cultura e forma organizacional (Seixlack, 2018). Quando foi necessário pegar em armas contra as invasões *criollas*, os mapuche também perpetuaram uma ampla mobilização (Rodrigues, 2023). Assim, o cenário instaurado no fim do século XX não representa a ascensão de movimentos adormecidos ou ainda não existentes, mas sim a continuidade de movimentos que, naquele momento, passavam por uma reformulação.

A partir de então, ao refletir sobre o “ressurgimento do índio”, Miguel Alberto Bartolomé (2009, p. 2-3) argumenta sobre a diferenciação entre a existência e a visibilidade dos movimentos indígenas. Mesmo sendo reconhecidas pela maior parte dos estudiosos somente na década de 1970, é inegável as lutas históricas que eles perpetuaram durante séculos. Sua visibilidade ocorreu apenas em décadas recentes, quando assumiu demandas étnicas, linguísticas e culturais em complemento com algumas das questões políticas e

²³ Na América Latina, o assimilacionismo e o integracionismo se referem à imposição forçada da cultura e dos modos de vida ocidentais aos povos indígenas como forma de controlá-los. No primeiro, essa imposição é mais visível e reconhece-se que os indígenas jamais seriam iguais ao restante da população nacional. Já no segundo, existe uma idealização de que os indígenas seriam aos poucos incorporados na sociedade por meio de um processo que respeitasse suas particularidades culturais. Historicamente, o integracionismo foi incorporado nos discursos indigenistas, mas pode ser problematizado assim como o assimilacionismo, como formas de enxergar os povos indígenas como “inferiores”. STAVENHAGEN, Rodolfo. **Los pueblos originarios: el debate necesario**. Buenos Aires: CTA Ediciones, CLACSO, 2010.

econômicas já conhecidas. Nesse sentido, as mobilizações indígenas da década de 1990 significaram a nova faceta de uma luta de longa duração.

Tal fenômeno ocorreu em conjunto com o advento de novas identidades baseadas na correlação entre diferentes temporalidades. As tradições históricas dos povos indígenas foram resgatadas e ressignificadas a partir das compreensões do presente e apostas para o futuro, assumindo seu constante desenvolvimento ao longo das relações com outras culturas. Dessa forma,

São discursos sobre o passado cheios de ideias sobre o futuro. São apostas numa combinação de discursos recuperados das mais diversas culturas que compõem a modernidade atual. São esses discursos que emocionam boa parte da nossa América, porque reúnem a tradição milenar das nossas culturas, com a necessária aposta de viver no futuro e no mundo moderno²⁴ (Bengoa, 2000, p. 21, tradução nossa).

Nesse sentido, a convergência de culturas e temporalidades dentro das próprias comunidades indígenas se articularam ao processo de globalização para afirmarem suas novas formas de resistência. Longe de ter sido um evento de resgate de uma identidade étnica pré-moderna e fixa no tempo, a emergência indígena constituiu o ressurgimento de compreensões ancestrais articuladas com as perspectivas ocidentalizadas do mundo contemporâneo. Isso significa pensar nos novos movimentos indígenas como produtos de seu próprio tempo, permeados de hibridismos culturais e ressignificações do passado.

Compreendemos que o processo de globalização, marcado pela intensificação das políticas econômicas em torno da liberalização dos mercados nacionais para o capital estrangeiro, da força econômica e política que as empresas multinacionais passam a ter, bem como da criação de novas tecnologias de informação, proporcionou a aceleração e fragmentação da sociedade. O surgimento das novas identidades indígenas, na lógica da emergência de seus movimentos políticos, representou assim uma resposta a esse cenário. Tais eventos influenciaram para a compreensão de que, assim como as economias, as culturas também seriam homogeneizadas em escala global. Contudo, mesmo havendo uma “ameaça” a elas, diversos grupos da sociedade também formaram novas maneiras de resistência e incentivo para a preservação dos elementos culturais locais.

Refletindo sobre o contexto de globalização da economia e em suas consequências para outros setores, o antropólogo argentino García Canclini (1999, p. 35) defende a compreensão de tal transformação como um reordenamento da estrutura social em todos os seus sentidos. Segundo o autor, o avanço da globalização proporcionou com que as

²⁴ No original: “*Son discursos sobre el pasado llenos de ideas sobre el futuro. Son apuestas a una combinación de discursos recuperados de las más diversas culturas que componen la actual modernidad. Son los discursos que entusiasman a buena parte de nuestra América, porque reúnen la tradición milenaria de nuestras culturas, con la necesaria apuesta a vivir en el futuro y en el mundo moderno*”.

identidades que antes eram consideradas sólidas, modernas, territoriais e quase sempre monolíngüísticas, passassem por um processo de radical transformação ao reconhecerem-se como transnacionais e multilíngüísticas. Isso significa dizer que, para Canclini, o processo de globalização não necessariamente conferiu homogeneidade às sociedades. Apesar de serem realocados em metrópoles, com hábitos modernos similares de vida cotidiana, consumo e trabalho, os grupos sociais ainda são permeados por particularidades que, por sua vez, estão em constante desenvolvimento.

No contexto de ascensão dos novos movimentos sociais perante à globalização, Canclini reflete que esses são a expressão de sociedades marcadas pela diversidade cultural. As cidades latino-americanas surgem, na argumentação do antropólogo, como um importante espaço representativo da incapacidade contemporânea de agrupar todos os setores da sociedade em um único bloco. Nesse sentido,

A emergência de múltiplas reivindicações, ampliada em parte pelo crescimento de demandas culturais e referentes à qualidade de vida, suscita um espectro diversificado de organizações porta-vozes: movimentos urbanos, étnicos, juvenis, feministas, de consumo, ecológicos, etc. A mobilização social, assim como a estrutura da cidade, está fragmentada em processos cada vez mais difíceis de totalizar²⁵ (Canclini, 1989, p. 268, tradução nossa).

A partir de então, a emergência indígena significou a reintrodução do caráter identitário e étnico, baseado nas tradições ancestrais, na luta dessas populações contra a ameaça de homogeneização global, também levando em consideração que as culturas sofreram mutações com o passar do tempo. Assim, as reivindicações referentes ao resgate das tradições culturais e do modo de vida e pensamento ancestral não se referiram, na grande maioria das vezes, à recuperação de um suposto tradicionalismo “puro”. Existia, sobretudo, o reconhecimento de que as culturas são híbridas e formadas a partir da conexão entre diferentes atores históricos. Dessa forma, as identidades indígenas são compreendidas a partir da relação com o outro.

José Bengoa afirma que o processo de globalização foi um dos elementos centrais para a emergência indígena dos anos 1990. Segundo o autor, quanto mais os países globalizaram suas economias e internacionalizam seus mercados e seus produtos, bem como suas pautas culturais de consumo, mais força adquiriram as identidades locais e étnicas (Bengoa, 2000, p. 30). Essa tentativa correspondia em assegurar com que os elementos próprios de cada povo fossem preservados e estimulados. Nesse cenário, emergiram os denominados “discursos de

²⁵ No original: “La emergencia de múltiples reivindicaciones, ampliada en parte por el crecimiento de reclamos culturales y referidos a la calidad de vida, suscita un espectro diversificado de organismos voceros: movimientos urbanos, étnicos, juveniles, feministas, de consumidores, ecológicos, etcétera. La movilización social, del mismo modo que la estructura de la ciudad, se fragmenta en procesos cada vez más difíciles de totalizar”.

identidade”, que partiam do pressuposto que cada povo deveria ter a capacidade de decisão sobre sua própria vida e assegurar, assim, a preservação de sua tradição, cultura, língua, modelos políticos, entre outros. A partir da emergência desses discursos na arena pública, as identidades dos povos indígenas foram rearticuladas e visibilizadas, ganhando novas expressões.

Acompanhado da globalização, o fim da Guerra Fria em 1989 também influenciou para o advento dos movimentos indígenas em torno da etnicidade. Anteriormente, a divisão bipolar do mundo entre capitalistas e socialistas representava uma dificuldade para o amplo desenvolvimento de pautas insurgentes, que na maior parte das vezes eram compreendidas sob a lógica da influência comunista internacional (Bengoa, 2000, p. 42). Além do mais, os movimentos indígenas eram associados aos partidos de esquerda e em especial às demandas campesinas por melhores condições de trabalho no campo. Dessa forma, eles eram compreendidos, acima de tudo, apenas como parte de uma classe popular. Essa situação mudou ao longo do processo pelo qual as utopias de esquerda tradicionais do século XX se enfraqueceram. O fim da União Soviética marca, então, um momento chave para a diversificação das lutas sociais, que no caso dos povos indígenas representaram a defesa de seu reconhecimento como coletivos de direitos.

O subcomandante Marcos, líder do *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN), conferiu uma entrevista ao jornal italiano *L'Unità* em 1994, na qual reflete sobre esse contexto. Ela foi reproduzida pela Folha de São Paulo. Marcos disse: “Antes, os EUA usavam a desculpa da URSS, temiam infiltrações soviéticas no nosso país; agora, o que podem pensar de um movimento que reclama apenas justiça social? Já não podem pensar que é o ouro de Moscou que nos financia, visto que Moscou não existe...” (Folha de São Paulo, 1994). Desse modo, as lutas dos povos indígenas passaram a ser entendidas através de uma outra lógica analítica. Para além de influenciadas por ideologias “prontas” do mundo ocidental, elas eram protagonizadas por mobilizações de cunho local/regional que utilizavam conscientemente de articulações internacionais para o fortalecimento de suas tradições.

Assim como Bengoa, o antropólogo Xavier Albó (2009, p. 234-235), também estabelece o fim da Guerra Fria como evento marcante para o “retorno do índio”. Segundo o autor, o fim de um regime bipolar influenciou para que o debate sobre o “multiétnico” e o “pluricultural” se desenvolvesse com mais intensidade na América Latina, estabelecendo um retorno da dimensão étnica²⁶. Desenvolvendo formas de mobilização social por meio da

²⁶ O retorno das questões étnicas apareceu, inclusive, na formulação de novas constituições durante a década de 1990. Apesar de ter sido o país com a menor mobilização indígena no período, o Peru reconheceu

desierarquização, esses povos obtiveram mais liberdade e incentivo para discutirem suas particularidades, o que era dificultado no seio dos partidos políticos tradicionais. A temática indígena também sofreu significativos avanços no cenário internacional pós-Guerra Fria, especialmente em torno da Convenção 169 da OIT (1989) e as comemorações e resistências aos 500 anos do descobrimento da América (1992).

Segundo José Bengoa (2000, p. 44), o terceiro e último evento de grande influência para a emergência indígena foi a modernização e a consequente exclusão dos povos originários das políticas estatais. Ao longo da década de 1990, houve a intensificação do neoliberalismo, que proporcionou a privatização de atividades comerciais e produtivas, abertura ao mercado internacional sem restrições, a ascensão do livre mercado como regulador das transações econômicas, e o enfraquecimento dos Estados em suas economias. Isso gerou um aprofundamento das desigualdades já existentes e exclusão da heterogeneidade social, visto que os diversos grupos precisavam se integrar ao modelo econômico global. Nesse sentido, para Bengoa (2000, p. 49), os Estados latino-americanos passaram a se distanciar de políticas de integração social difundidas no período nacional populista. De uma maneira mais acentuada que antes, quando a questão indígena era associada ao campesinato pobre, a exclusão das demandas indígenas nos governos neoliberais influenciou para a percepção ainda maior de abandono desses povos no cenário nacional.

De maneira similar, Francisco López Bárcenas (2014, p. 48) compreende que a partir da década de 1990, a realidade social dos povos indígenas foi modificada por conta dos avanços do modelo de acumulação capitalista na região. Segundo o autor, a indústria avançou não apenas sobre os recursos naturais já conhecidos, como os bosques e as minas, mas também converteu em mercadoria elementos como a água e o conhecimento ancestral dos povos indígenas na indústria farmacêutica, de saúde e alimentos. Nesse sentido, houve o crescimento ainda maior na privatização de bens comuns que, na compreensão originária, são considerados patrimônios culturais e espirituais, formadores de identidades coletivas.

O processo de modernização e exclusão refletiu, para os povos indígenas, seu reconhecimento como coletivos diferenciados do restante da sociedade, em uma tomada de consciência étnica. Nesse sentido, a ideia de cidadania defendida pelos Estados-nação, que aglomerava todos os setores sociais em um mesmo nível de direitos individuais, foi

constitucionalmente seu caráter pluricultural em 1993, em um momento de máxima perpetuação do interesse capitalista internacional sob o governo Fujimori. Dentro de uma maior mobilização dos movimentos populares, a Bolívia foi reconhecida como multiétnica e pluricultural em 1994, promovendo os direitos indígenas territoriais, linguísticos e culturais. A Constituição do Equador de 1998 estabeleceu pontos similares à boliviana sobre a temática, contudo, significou um avanço ainda maior ao reconhecer explicitamente o direito à consulta prévia e incentivou a educação intercultural bilíngue, por exemplo.

questionada pelos movimentos. Passou-se a demandar uma “cidadania dupla” (Bengoa, 2000), ou seja, uma cidadania nacional e étnica (Guillermo de la Peña, 2007). A partir de então, as mobilizações indígenas compreenderam como central não apenas a conquista de seus direitos individuais advindos da tradição liberal, mas especialmente seus direitos de visibilidade digna, fortalecimento e reprodução de suas expressões culturais, desenvolvimento sustentável conforme seus valores próprios e autoridade e representação política diferenciada (Guillermo de la Peña, 2007, p. 150). Esses direitos estão intrinsecamente ligados com a ideia de direitos coletivos dos povos indígenas que defendem, acima de tudo, a capacidade de um povo se autoidentificar como diferenciado e decidir sobre suas próprias questões econômicas, políticas e socioculturais.

Segundo Ibarra (2022, p. 201-202), o reconhecimento de uma cidadania específica para essas populações permitiria, então, enxergar a demanda indígena para além da lógica da cidadania tipificada e definida pelos Estados. Ele desenvolveria o exercício cidadão dos coletivos e indivíduos indígenas na formação de autogovernos locais, onde seus direitos seriam concretizados e a cidadania ressignificada. Isso significa dizer que, a partir do reconhecimento dos direitos coletivos, os povos indígenas estariam mais próximos de sua autonomia política.

Apesar desse debate ter se desenvolvido ao longo das décadas, foi especialmente no ano de 1992, com as comemorações dos 500 anos de “descobrimento” da América, que ele se intensificou. Muitos intelectuais das Ciências Humanas utilizaram a data para questionar a presença contínua das marcas coloniais nas sociedades contemporâneas. O sociólogo peruano Aníbal Quijano elaborou o conceito de “colonialidade do poder” (1992) e defendeu que, mesmo com as independências políticas e a formação dos Estados latino-americanos, ainda persistem formas de dominação eurocêntricas na região, pautadas principalmente por uma hierarquia racial. A colonialidade do poder demonstra que as sociedades contemporâneas ainda são divididas em torno da ideia colonial de indivíduos superiores (brancos) e inferiores (não brancos), racionais e irracionais, civilizados e não civilizados, modernos e tradicionais (Quijano, 2000, p. 287). A colonialidade do poder não apenas interfere na ordem econômica e política, mas também cultural, social e mental, validando a hegemonia do hemisfério Norte sobre o Sul, dos colonizadores sobre os colonizados.

Em uma diferenciação entre colonialismo — controle no sistema colonial formal — e colonialidade, Quijano (2000, p. 381, tradução nossa) ressalta:

Colonialidade é um conceito diferente, embora ligado ao conceito de colonialismo. Este último se refere estritamente a uma estrutura de dominação e exploração, onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma

determinada população é detido por outra população de identidade diferente, e cujas sedes centrais estão, além disso, em outra jurisdição territorial. Mas nem sempre, nem necessariamente, implica relações racistas de poder. O colonialismo é, obviamente, mais antigo, uma vez que a colonialidade provou ser, nos últimos quinhentos anos, mais profunda e duradoura do que o colonialismo. Mas sem dúvida foi engendrado dentro dele e, além disso, sem ele não poderia ter sido imposta à intersubjetividade do mundo, de forma tão arraigada e prolongada.²⁷

Seguindo o raciocínio de Aníbal Quijano, o argentino Enrique Dussel (1993) também utilizou do contexto dos 500 anos da Conquista para refletir a respeito do impacto da colonialidade na história latino-americana. Segundo o autor, o que ocorreu em 1492 não foi um “descobrimento”, mas sim um “encobrimento” de uma “invasão genocida” (Dussel, 1993, p. 95), ou seja, um empreendimento de violência colonizadora sobre os povos indígenas. Esse processo foi constituído em dois momentos: no primeiro, houve a opressão militar marcada especialmente pela força física; no segundo, foi incluída a opressão simbólica que perdura até a contemporaneidade. A partir de então, criou-se a ideia de “Outro” como hierarquicamente inferior, “como oprimido, (...) como escravo” (Dussel, 1993, p. 44)²⁸.

A formulação de Enrique Dussel nos ajuda a entender que, a partir de 1492, existiu um “encobrimento” de sistemas cosmológicos, socioculturais, políticos e econômicos indígenas em função da sobreposição da modernidade europeia²⁹. A própria diversidade de povos originários que compunham o denominado Novo Mundo foi subtraída apenas à denominação de “índio”, carregada de estereótipos que permeiam o imaginário popular até a atualidade³⁰.

²⁷ No original: “Colonialidad es un concepto diferente, aunque vinculado con el concepto de colonialismo. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad, y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El colonialismo es, obviamente, más antiguo, en tanto que la colonialidad ha probado ser, en los últimos quinientos años, más profunda y duradera que el colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo, de modo tan enraizado y prolongado”.

²⁸ Cabe destacarmos que, no caso chileno, existiu uma invisibilidade histórica não somente dos povos originários, mas também dos afrodescendentes. Marta Salgado, em sua obra “*Afrochilenos: una historia oculta*”, propõem que a República negou desde sua criação a presença dos afrochilenos na construção nacional, visto que para eles representariam um “atrasado” e colonial necessário de ser superado. Salgado, então, defende a ideia de uma reconstrução da história chilena através da participação negra. Esse esforço historiográfico é significativo e serve para percebermos que para além da colonização, também existe uma colonialidade que se firma em diversos grupos sociais marginalizados. Mais detalhes em: SALGADO, Marta. *Afrochilenos: una historia oculta*. Arica: Herco Editores, 2012.

²⁹ O movimento intelectual de Aníbal Quijano, Enrique Dussel e outros pensadores em torno da colonialidade influenciou fortemente a área das Ciências Humanas nas décadas seguintes, formando o grupo Modernidade/Colonialidade. Seus principais nomes, além dos já citados, são: Walter Dignolo, Boaventura de Sousa Santos, Catherine Walsh, Libia Grueso, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Santiago Castro-Gómez, Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel, Fernando Coronil, entre outros.

³⁰ Segundo Alvaro de Azevedo Gonzaga, a compreensão dos diversos povos indígenas sob a lógica de “índio” contribui para a desumanização e minimização dessas populações. O termo ainda hoje é associado a conotações negativas como pessoas preguiçosas, indolentes, primitivas e selvagens. Também pode referir-se a um aspecto “positivo romantizado”, no qual os indígenas são pacíficos e ingênuos. GONZAGA, Alvaro de Azevedo. **Decolonialismo indígena**. São Paulo: Matrioska Editora, 2021, p. 3-4.

Nesse sentido, percebemos que o Quinto Centenário influenciou na produção acadêmica não-indígena do período, no entanto, foram os movimentos indígenas os principais mobilizadores contra as comemorações romantizadas e simplistas provindas das elites nacionais.

O ano de 1992 foi aguardado ansiosamente pela Espanha que, desde 1981, já havia iniciado a *Comisión Nacional Española para el Quinto Centenario*, responsável por planejar e coordenar os eventos comemorativos. Segundo Sabrina Rosas (2021, p. 340), a Espanha enxergou esse cenário como uma oportunidade política, cultural e histórica para construir a ideia de que 1492 foi um momento de “encontro de culturas”, enquanto Sanz López (2018) argumenta que a data foi pensada pelo governo espanhol como uma possibilidade de se aproximar e ganhar benefícios dos países latino-americanos, além de melhorar sua visibilidade internacional em um contexto pós-ditadura franquista. Assim, a postura da Espanha em relação à data fez referência ao seu protagonismo na descoberta do Novo Mundo e nos avanços tecnológicos que se sucederam, além da fraternidade entre as sociedades europeias e indígenas na época. Era uma tentativa do país voltar, mesmo que por um tempo determinado, a tomar um lugar de destaque no cenário internacional.

Por meio do incentivo do governo espanhol, também houveram as *Comisiones Nacionales Comemorativas del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos* nos países da América Latina. Essas comissões, apesar de desenvolverem um tom mais crítico ao evento, ainda assim proporcionaram o descontentamento por parte de muitos setores da sociedade, especialmente dos povos indígenas. No entanto, o ponto chave das comemorações ocorreu em 1992 quando houve a *Expo 92, la Gran Fiesta* em Sevilha, que comemorou o Quinto Centenário a partir da visão dos vencedores, reforçando o poder do discurso eurocêntrico na formação do imaginário histórico e materializando a colonialidade.

Nesse cenário internacional, junto com a emergência da questão étnica na América Latina, os povos indígenas se articularam a fim de questionar a postura tomada pelos Estados-nação. Assim, deram início a *Campaña 500 Años de Resistencia Indígena y Popular*, que reuniu povos de 17 países da região. Em 1990, essa campanha desenvolveu o *Encuentro Continental de los Pueblos Indios* em Quito, no Equador, que simbolizou o rechaço às propostas comemorativas que não questionassem as violências iniciadas e continuadas a partir de 1492 contra as populações originárias. Através do documento resultado do encontro, mais de 120 nações indígenas reforçaram a demanda pelos direitos de autonomia e autodeterminação como eixo central de sua luta na contemporaneidade:

A luta dos nossos povos adquiriu uma nova qualidade nos últimos tempos. Essa luta está se tornando menos isolada e mais organizada. Agora estamos plenamente conscientes de que nossa libertação final pode ser expressa como o exercício pleno de nossa autodeterminação. Nossa unidade é baseada neste direito fundamental. Nossa autodeterminação não é uma simples declaração. Devemos assegurar as condições necessárias que permitam o seu pleno exercício; e isto deve ser expresso, por sua vez, como plena autonomia para os nossos povos. Sem o autogoverno índio e sem controle de nossos territórios não pode haver autonomia. Alcançar esse objetivo é a principal tarefa dos povos índios³¹ (Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena y Popular, 1990, tradução nossa).

Dessa maneira, os eventos desenvolvidos pelos coletivos indígenas sobre o Quinto Centenário foram essenciais para a emergência da questão étnica no debate público latino-americano. A partir do debate histórico dos significados da invasão do continente, os povos indígenas resgataram e rearticularam muitas de suas memórias coletivas, valores e crenças ancestrais, utilizando-as como fundamentos centrais para não apenas denunciar o vivenciado no passado e presente, mas também idealizar o futuro. Em 12 de outubro de 1992, a *Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena y Popular* publicou um documento que sintetizava esse argumento:

Apesar de cinco séculos de extermínio e exploração desumana, que hoje segue com diferentes métodos, os povos indígenas estão presentes em todos os países da América, lutando, testemunhas de nossa longa história de resistência. É por isso que dizemos que a história do nosso continente tem três partes: a primeira antes da chegada dos invasores, a segunda que são esses 500 anos e a terceira que é o que temos que construir daqui para frente³² (Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena y Popular, 1992, tradução nossa).

A ação indígena em função do Quinto Centenário proporcionou uma ainda maior mobilização dos movimentos indígenas nos anos seguintes. Seu ponto alto foi em 1º de janeiro de 1994, quando ocorreu o emblemático levante do *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN). Esse movimento inaugurou uma nova fase para os povos indígenas da América Latina, que perceberam a materialidade de suas pautas referentes à autonomia. O levante zapatista foi organizado majoritariamente por indígenas guerrilheiros de descendência maia inspirados nas guerrilhas latino-americanas e nas revoltas da Revolução Mexicana (1910-1917). Eles se isolaram na selva Lacandona por onze anos para treinarem sua luta

³¹ No original: “La lucha de nuestros pueblos ha adquirido una nueva cualidad en los últimos tiempos. Esta lucha es cada vez menos aislada y más organizada. Ahora estamos plenamente conscientes de que nuestra liberación definitiva se puede expresar como pleno ejercicio de nuestra autodeterminación. Nuestra unidad se basa en este derecho fundamental. Nuestra autodeterminación no es una simple declaración. Debemos garantizar las condiciones necesarias que permitan su ejercicio pleno; y este debe expresarse, a su vez como plena autonomía para nuestros pueblos. Sin autogobierno indio y sin control de nuestros territorios no puede existir autonomía. Lograr este objetivo es tarea principal de los pueblos indios”.

³² No original: “A pesar de cinco siglos de exterminio y explotación inhumana, que hoy sigue con diferentes métodos, los pueblos indígenas estamos presentes en cada país de América, en pie de lucha, testigos de nuestra larga historia de resistencia. Por eso decimos que la historia de nuestro continente tiene tres partes: la primera antes de la venida de los invasores, la segunda que son estos 500 años y, la tercera que es la que tenemos que construir de hoy en adelante”.

armada e, posteriormente, realizaram a tomada relâmpago das cidades de San Cristobal de las Casas, Las Margaritas, Ocosingo e Las Cañadas. Em um primeiro momento, os zapatistas demandaram a saída do presidente Carlos Salinas de Gortari e de seu partido do poder, a realização de novas eleições livres de fraudes e a elaboração de uma nova Constituição. O novo governo deveria, então, atender às demandas por melhores condições de terra, trabalho, moradia, alimentação, educação, saúde, liberdade, democracia, entre outros (Cruz, 2017, p. 3-4).

A escolha da data de 1º de janeiro para a ação zapatista não foi por acaso: neste dia, o México assinou o Tratado de Livre Comércio da América do Norte (NAFTA) junto aos Estados Unidos e ao Canadá. Esse acordo integrava as três economias em torno do incentivo às políticas neoliberais. Anos antes, em 1992, Salinas havia alterado o Artigo 27 da Constituição que assegurava a reforma agrária através dos *ejidos*³³. Isso fez com que as terras *ejidadas*, que antes eram utilizadas pelos povos indígenas e camponeses de maneira coletiva, fossem transformadas em bens de troca comercial, suscetíveis a compra e venda. A reforma constitucional significou, então, o fim de uma das principais conquistas da Revolução Mexicana para as camadas populares (Aguirre Rojas, 2013, p. 36). Acompanhada da entrada mexicana ao NAFTA, isso provocou o incentivo às empresas norte-americanas em se instalarem e usufruir de territórios tradicionalmente ocupados pelos povos indígenas.

Após 12 dias de ação armada, o EZLN aceitou o pedido de cessar-fogo de Salinas, no entanto, o movimento zapatista não acabou. Muito pelo contrário, ele perdurou pelas seguintes décadas, promovendo espaços autônomos dentro do Estado mexicano. Ele recebeu o apoio da sociedade civil, que se tornou sua maior aliada (Brancaleone, 2015, p. 276-277) e ecoou os gritos de “*ya basta*” em prol das demandas indígenas e em rejeição ao neoliberalismo (Martínez Navarrete; Stahler-Sholk, 2024, p. 10-11). A presente força zapatista no cenário internacional proporcionou, assim, uma ainda maior discussão acerca do paradigma da autonomia indígena, que a partir de então também incorporou em seu seio o anticapitalismo e o antipatriarcalismo (Martínez Navarrete; Stahler-Sholk, 2024, p. 10-11).

Em 1995, em um ambiente de negociação política entre o EZLN e o governo federal, o poder legislativo aprovou a *Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas*, que denominou os zapatistas como um “grupo de pessoas que se identifica como uma

³³ Os *ejidos* foram propriedades coletivas de terras estabelecidas através da Reforma Agrária realizada em 1936. O Artigo 27 da Constituição garantia que essas terras não poderiam ser vendidas, arrendadas ou hipotecadas. Nesse sentido, uma família poderia fazer uso do terreno, mas quando saísse, ele era transferido para a comunidade que, por sua vez, poderia transmiti-lo para outra família. GENNARI, Emilio. **EZLN: passos para uma rebelião**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2000.

organização de cidadãos mexicanos, majoritariamente indígenas, que se inconformou por diversas causas e se envolveu em um conflito”³⁴ (Congreso de la Unión, 1995, tradução nossa). Em 1996, as duas partes assinaram os *Acuerdos de San Andrés*, assegurando que as demandas zapatistas seriam incorporadas na ordem jurídica do país³⁵ e reconhecendo o direito indígena de decidir sobre suas próprias questões:

É necessária a participação dos povos indígenas, que o atual Governo Federal se compromete a reconhecer e estimular, para que sejam os atores fundamentais nas decisões que afetam suas vidas e reafirmem sua condição de mexicanos no pleno uso dos direitos que conquistaram por direito próprio devido ao seu papel na construção do México.³⁶ (Gobierno Federal - EZLN, 1996, tradução nossa).

No entanto, os acordos firmados em 1996 não avançaram nas agendas dos governos seguintes, influenciando os zapatistas a desenvolverem sua própria autonomia para além da institucionalidade estatal. Um exemplo disso foi a criação dos *caracoles* e das *Juntas de Buen Gobierno* (JBG)³⁷ em 2003, que consolidaram os espaços territoriais zapatistas dentro de um regime de autonomia “*de facto*” (Burguete Cal y Mayor, 2010; Brancalone, 2015) e representaram a maior forma de resistência frente ao Estado neoliberal.

A experiência zapatista se prolongou até a atualidade, demonstrando a capacidade dos povos indígenas de se articularem na construção de realidades alternativas ao sistema capitalista. A autonomia não apenas foi incorporada como uma demanda política a ser alcançada através do reconhecimento das instituições estatais, mas também como processo, no cotidiano das comunidades. Isso significou o desenvolvimento de espaços regidos por um autogoverno descentralizado, horizontal e rotativo, potencializados pelo princípio de “mandar obedecendo”, em que até mesmo os indivíduos exercentes de funções de poder — que por sua

³⁴ No original: “*grupo de personas que se identifica como una organización de ciudadanos mexicanos, mayoritariamente indígenas, que se inconformó por diversas causas y se involucró en el conflicto*”.

³⁵ Foram estabelecidos os seguintes compromissos do governo federal em relação aos povos indígenas: a) Reconhecer os povos indígenas na Constituição; b) Ampliar a participação e representação política; c) Garantir o acesso pleno à justiça; d) Promover as manifestações culturais dos povos indígenas; e) Assegurar a educação e a capacitação; f) Garantir a satisfação de necessidades básicas; g) Impulsionar a produção e o emprego; h) Proteger os indígenas migrantes. GOVERNO FEDERAL - EZLN. Pronunciamiento Conjunto que el Gobierno Federal y el EZLN enviarán a las Instancias de Debate y Decisión Nacional. **Organização Internacional do Trabalho (OIT)**, 1996. Disponível em: <https://webapps.ilo.org/public/spanish/region/ampro/mdtsanjose/indigenous/pronun.htm>. Acesso: 15 jan. 2025.

³⁶ No original: “*Se requiere la participación de los pueblos indígenas, que el actual Gobierno Federal se compromete a reconocer y estimular, para que sean los actores fundamentales de las decisiones que afectan su vida, y reafirmen su condición de mexicanos con pleno uso de derechos que por su papel en la edificación de México tienen ganada por derecho propio*”.

³⁷ Os *caracoles* - ou caracóis - são os centros administrativos que possuem a função de exercer e coordenar a autonomia em um nível regional, proporcionando um espaço de encontro entre os representantes dos municípios autônomos, os zapatistas e a sociedade civil. Já as JBG, são instâncias que coordenam regionalmente os municípios autônomos e garantem que eles sigam os princípios e leis zapatistas. CRUZ, Júlia Melo Azevedo. **Armas, palavras, autonomias**: o complexo repertório de confronto do Exército Zapatista de Libertação Nacional (1983-2005). Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2017, p. 176-179.

vez são temporárias e não remuneradas — devem servir e obedecer a comunidade (Guerra, 2019, p. 537), extinguindo uma divisão clara entre governantes e governados (Baschet, 2017, p. 33).

A partir disso, o movimento zapatista deu um importante passo para reforçar uma nova compreensão de cidadania para os povos indígenas: para além da igualdade, ela também deveria ser estabelecida por meio das diferenças étnicas, culturais e sociais, respeitando a diversidade populacional constituinte de um Estado (Le Bot, 1997, p. 64; Cruz, 2017, p. 170). Lutar pela autonomia significou, então, lutar por direitos civis e por uma cidadania particular. O movimento auxiliou na reinvenção das questões indígenas na América Latina, inspirando outros povos a se mobilizarem em prol não apenas de demandas por terras, empregos e moradia, mas também por representatividade e participação política. Assim, o EZLN simbolizou uma reconfiguração étnica indígena frente ao capitalismo contemporâneo e aos problemas da democracia fundada nos parâmetros liberais³⁸.

A demanda pelo reconhecimento da autonomia a partir das questões étnicas, culturais e sociopolíticas dos povos passaram a fazer parte central das mobilizações indígenas em muitos países da região. Junto a elas, o desenvolvimento do direito indígena nos direitos humanos foi fundamental para pressionar os Estados a realizarem reformas em seus aparatos jurídicos.

1.2 Os povos indígenas e os direitos humanos

A era contemporânea dos direitos humanos nasceu a partir da criação da Organização das Nações Unidas (ONU) em 1945, no cenário pós-Segunda Guerra. A partir da compreensão compartilhada de que os países precisavam se unir em função da paz mundial e da dignidade de todas as populações, houve um direcionamento do ordenamento jurídico para assegurar o processo de descolonização de territórios que até então eram dominados politicamente por Estados estrangeiros (Lastro Bravo, 2022, p. 181). A ONU foi uma importante organização para consolidar os princípios básicos dos direitos humanos atuais: justiça, igualdade e democracia (Baruffi, 2006, p. 29-46). Um avanço significativo ocorreu a partir da assinatura da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), que dizia sobre os

³⁸ Apesar da ampla influência causada pelo zapatismo no cenário latino-americano, reconhecer esse movimento como “vanguarda” é algo que o próprio considera problemático. O Subcomandante Marcos afirmou diversas vezes que as ações dos zapatistas não deveriam ser lidas através de uma lógica sacralizadora — assim como outros “movimentos revolucionários”. SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS. Eu cago em todas as vanguardas revolucionárias desse planeta. **Biblioteca Anarquista**. Disponível em: <<https://bibliotecaanarquista.org/library/subcomandante-insurgente-marcos-eu-cago-em-todas-as-vanguardas-rev-olucionarias-desse-planeta>>. Acesso em: 02 dez. 2025.

direitos dos “homens”, e não apenas dos “cidadãos”, pois estes são entendidos sob a ótica dos Estados.

Com a Declaração de 1948, tem início uma terceira e última fase, na qual a afirmação dos direitos é, ao mesmo tempo, universal e positiva: universal no sentido de que os destinatários dos princípios nela contidos não são mais apenas os cidadãos deste ou daquele Estado, mas todos os homens; positiva no sentido de que põe em movimento um processo em cujo final os direitos do homem deverão ser não mais apenas proclamados ou apenas idealmente reconhecidos, porém efetivamente protegidos até mesmo contra o próprio Estado que os tenha violado. No final desse processo, os direitos do cidadão terão se transformado, realmente, positivamente, em direitos do homem. Ou pelo menos, serão os direitos do cidadão daquela cidade que não tem fronteiras, porque compreende toda a humanidade; ou, em outras palavras, serão os direitos do homem enquanto direitos do cidadão do mundo (Bobbio, 2004, p. 19).

Em contraste com o cenário anterior, no qual os direitos internacionais serviam para garantir a soberania dos Estados a partir da ideia de que os direitos eram naturais, o fomento dos direitos humanos significou olhar o aparato jurídico como um produto construído pelos próprios indivíduos. Desse modo, o jurista Celso Lafer (2009, p. 134) retoma o pensamento de Hannah Arendt ao defender que os direitos humanos são elementos em constante construção e transformação, e então, se distanciam daquilo que Platão dizia sobre eles serem externos à *polis* e às articulações políticas do homem. De maneira similar, Norberto Bobbio (2004) também compreende que os direitos humanos são modificados de acordo com as normas de cada temporalidade e das relações de poder:

O elenco dos direitos do homem se modificou, e continua a se modificar, com a mudança das condições históricas, ou seja, dos carecimentos e dos interesses, das classes no poder, dos meios disponíveis para a realização dos mesmos, das transformações técnicas, etc. Direitos que foram declarados absolutos no final do século XVIII, como a propriedade sacre et inviolable, foram submetidos a radicais limitações nas declarações contemporâneas; direitos que as declarações do século XVIII nem sequer mencionavam, como os direitos sociais, são agora proclamados com grande ostentação nas recentes declarações (Bobbio, 2004, p. 18).

Podemos dividir os direitos humanos em basicamente três categorias: de primeira, segunda e terceira geração. Os de primeira geração foram originados a partir da valorização do individualismo proveniente do espírito liberal e das revoluções do século XVIII. Nesse sentido, eles são responsáveis por garantir as individualidades das pessoas: direitos das liberdades civis e políticas individuais (Carvalho, 2012, p. 101). Por outro lado, os direitos de segunda geração foram desenvolvidos especialmente a partir do século XIX, sob a influência das ideias socialistas e do Estado de bem-estar social, que pensavam não apenas nos indivíduos, mas também nos grupos sociais e/ou na sociedade em geral (Carvalho, 2012, p. 102). Eles são os direitos sociais, econômicos e culturais³⁹ (Baruffi, 2006, p. 41). A

³⁹ Segundo Baruffi, a construção dos direitos de segunda geração também foi influenciada, sobretudo, pela Revolução Russa e pela Constituição Mexicana, ambas de 1917, bem como a Constituição de Weimar (1919) na

Declaração dos Direitos Humanos (1948) assegurou com que essas duas categorias fossem legitimadas na ordem internacional.

Os direitos de terceira geração, no entanto, foram desenvolvidos posteriormente. Eles podem ser compreendidos como direitos difusos ou direitos coletivos, e garantem uma especificação maior dos grupos atingidos. Segundo Lefer (2009, p. XI), eles significaram um aprofundamento da tutela aos grupos variados da sociedade, deixando de levar em conta categorias genéricas, como o ser humano e o cidadão, para reconhecerem o idoso, a mulher, a criança, o deficiente, entre outros. A partir de então, “estes direitos têm como titular não o indivíduo na sua singularidade, mas sim grupos como a família, o povo, a nação, as coletividades regionais ou étnicas e a própria humanidade” (Lafer, 2009, p. 131), aproximando-se daquilo que Norberto Bobbio (2004, p. 68-69) chama de direitos transindividuais e da solidariedade. Em complemento, Rosa Cristina de Carvalho (2012, p. 104) afirma que a terceira geração dos direitos humanos complexifica a função do direito, que deixa de servir apenas aos indivíduos ou à soma deles, mas também “concebe o ser humano como sujeito inserido em uma coletividade”.

A partir de então, identificamos que o desenvolvimento dos direitos de terceira geração, no seio dos direitos humanos, significou a diversificação da ordem jurídica mundial. Os movimentos indígenas sofreram sua influência, mas também participaram como atores ativos na sua concepção, o que proporcionou com que eles se tornassem, de fato, instrumentos menos colonialistas. Dentro desse âmbito, o primeiro passo para o reconhecimento da questão indígena ocorreu com a aprovação da Convenção 107 sobre a Proteção e Integração das Populações Indígenas, Tribais e Semitribais de Países Independentes, da Organização Internacional do Trabalho (OIT) (1957). O texto assegura alguns direitos coletivos, como direito consuetudinário⁴⁰ ou costumeiro⁴¹, bem como o direito à propriedade coletiva de terras e territórios⁴². Apesar do documento ter conferido visibilidade aos direitos coletivos

Alemanha. Elas reconheciam os Estados como devedores da população, ou seja, exigiam deles a garantia de condições mínimas de igualdade e bem-estar social à população, especialmente mais marginalizada. BARUFFI, Helder. Direitos Humanos e educação: uma aproximação necessária. **Revista Jurídica UNIGRAN**, v. 8, n. 15, p. 42, 2006.

⁴⁰ O direito consuetudinário pode ser definido como “um conjunto de normas sociais tradicionais, criadas espontaneamente pelo povo, não escritas e não codificadas”, ou seja, fundadas nos costumes e nas tradições de determinado povo. Diferentemente do direito positivo, que é baseado no poder dos Estados perante os indivíduos que o compõem, o direito consuetudinário opera no cotidiano das comunidades, sem a necessidade de uma autoridade regulatória. CURI, Melissa Volpato. O direito consuetudinário dos povos indígenas e o pluralismo jurídico. **Espaço Ameríndio**, v. 6, n. 2, p. 230-247, 2012.

⁴¹ Artigo 7º: “1. Ao serem definidos os direitos e as obrigações das populações interessadas, será preciso levar-se em conta seu direito costumeiro. 2. Tais populações poderão conservar seus costumes e instituições que sejam incompatíveis com o sistema jurídico nacional ou com os objetivos dos programas de integração”.

⁴² Artigo 11: “O direito de propriedade, coletivo ou individual, será reconhecido aos membros das populações interessadas sobre as terras que ocupem tradicionalmente”. Artigo 12: “1. As populações interessadas não

indígenas, ele também foi alvo de críticas, pois segundo Anaya (2005, p. 89), eles ainda continuavam sob o paradigma assimilacionista do Estado-nação homogêneo. Lastro Bravo (2022, p. 182, tradução nossa) também identifica que “se manteve uma lógica positivista, que legitimou a política interna de muitos estados, mantendo-se os direitos das comunidades indígenas em segundo plano”⁴³.

O seu preâmbulo carrega fortes características integracionistas ao explicar quais seriam as chamadas “populações indígenas, tribais e semitribais”: aquelas “que não se acham *ainda* integradas na comunidade nacional” (OIT, 1957, grifo nosso). Assim, o documento enxerga os povos indígenas como grupos em transição para a modernidade, adequando-se às imposições dos Estados. Isso também pode ser percebido durante o Artigo 23: “Deverá ser assegurada a transição progressiva da língua materna ou vernacular para a língua nacional ou para uma das línguas oficiais do país” (OIT, 1957). Nele, as línguas indígenas são desvalorizadas diante dos idiomas oficiais, que deveriam chegar a todas as populações do país. Dessa forma, esses trechos demonstram que, acima de possibilitar a autodeterminação dos povos indígenas, os organismos internacionais se interessavam em ressaltar algumas de suas demandas ao âmbito jurídico para que, assim, garantissem um processo de integracionismo pacífico.

Nesse sentido, o ex-Relator Especial sobre a situação dos direitos humanos dos povos indígenas da ONU, James Anaya (2005, p. 89), reconhece que, apesar da importância da Convenção 107 no cenário internacional, ela foi reflexo da vontade dos Estados-nação de se constituírem como unidades culturalmente homogêneos. Felipe Gómez Isa (2020) também apresenta as principais críticas ao documento:

Esta Convenção foi aprovada sem a participação dos povos indígenas e com um enfoque totalmente paternalista, baseado na assimilação. O chamado “problema indígena” teria que ser resolvido mediante políticas para integrar os povos indígenas na vida nacional, sendo essa compreendida como a melhor forma de desenvolvimento: os povos indígenas entrariam em um “mundo civilizado” para alcançar o tão ansiado progresso. (Isa, 2020, p. 4)

A partir da Convenção 107, a segunda metade do século XX foi marcada por um crescente desenvolvimento de outras jurisdições internacionais (Burguete Cal y Mayor, 2010, p. 69), que apesar de não contemplarem os povos indígenas de maneira direta, foram

deverão ser deslocadas de seus territórios habituais sem seu livre consentimento, a não ser de conformidade com a legislação nacional, por motivos que visem à segurança nacional, no interesse do desenvolvimento econômico do país ou no interesse da saúde de tais populações. 2. Quando, em tais casos, se impuser um deslocamento a título excepcional, os interessados receberão terras de qualidade ao menos igual à das que ocupavam anteriormente e que lhes permitam satisfazer suas necessidades atuais e assegurar seu desenvolvimento futuro”.

⁴³ No original: “*se mantuvo una lógica positivista, que legitimó la política interna de muchos estados, manteniéndose los derechos de las comunidades indígenas en segundo plano*”.

utilizadas pelos mesmos em suas demandas sociais. Em 1966, a ONU aprovou o Pacto de Direitos Civis e Políticos (PDCP), o qual afirmava que nos Estados “em que existem minorias étnicas, religiosas ou linguísticas, não será negado às pessoas pertencentes a tais minorias o direito de, em comunidade com outros membros do grupo, desfrutar a própria cultura, professar e praticar a própria religião e usar a própria língua” (ONU, 1966, Art. 27). Em 1969, a Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (CEDR) firmou o compromisso contra qualquer prática de discriminação por “raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica” (ONU, 1969, Art. 1). No entanto, esses documentos ainda enxergavam os direitos dos povos indígenas vinculados com o direito das minorias, o que tornava-os vagos.

Um elemento central para a luta indígena foi a demanda pelo reconhecimento de seus direitos coletivos a partir do conceito de “povo” delimitado pelo PDCP: “Todos os *povos* têm o direito à livre determinação. Em virtude desse direito, determinam livremente sua condição política e asseguram livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural” (ONU, 1966, Art. 1, grifo nosso). Nesse sentido, os movimentos indígenas se articularam e pressionaram instâncias nacionais e internacionais para o reconhecimento de seus grupos como “povos”, para que, a partir disso, conquistassem sua autodeterminação. Foi nesse momento que a Convenção 107 se tornou um instrumento ainda mais obsoleto, pois entendia esses grupos como “populações”.

Posteriormente, o documento sofreu alterações e resultou na Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais (1989). Ela foi considerada por muito tempo o instrumento mais eficiente em matéria de defesa dos direitos indígenas (Urquidí; Teixeira; Lana, 2008, p. 203; Kuppe, 2010, p. 116), sendo o resultado da construção dos movimentos indígenas e de sua luta pelo reconhecimento como coletivo diferenciado (Lastro Bravo, 2022, 187). Um dos elementos de maior destaque na Convenção 169 foi o uso da denominação “povo”. Ela proporcionou afirmar que os Estados sejam soberanos, ainda existem em seu interior agrupamentos que possuem sistemas de valores próprios, bem como uma história e uma cultura específica (Anaya, 2005, p. 102), que por sua vez não devem ser negados ou progressivamente apagados na sociedade.

No entanto, o uso do termo “povo” gerou grande repercussão entre os Estados que o associava à “livre determinação”⁴⁴ assegurada pela Carta das Nações Unidas⁴⁵ (ONU, 1945) e pelos Pactos Internacionais sobre Direitos Civis e Políticos e sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais⁴⁶ (ONU, 1966). Tais documentos garantiam que todos os povos deveriam ter o direito de decidirem sobre suas questões políticas, econômicas e socioculturais independentemente dos Estados que ocupavam seus territórios⁴⁷. Com a Convenção 169, os países temiam que, ao reconhecer suas comunidades indígenas como “povos”, elas demandariam seu direito à autodeterminação e logo se emancipariam politicamente, formando Estados próprios (Anaya, 2005, p. 100-2).

Para solucionar essa questão, o documento esclarece que “A utilização do termo ‘povos’ na presente Convenção não deverá ser interpretada no sentido de ter implicação alguma no que se refere aos direitos que possam ser conferidos a esse termo no direito internacional” (OIT, 1989, Art. 1.3). Assim, apesar da Convenção 196 reconhecer as populações indígenas como “povos”, no sentido de serem portadores de direitos individuais e coletivos, ela se afasta das jurisdições anteriores que asseguravam, por meio da autodeterminação, a emancipação dos povos em novos Estados pós-coloniais. Ao longo do documento, o termo “autodeterminação” não aparece, o que fez com que alguns dos países signatários da ONU obtivessem menos dificuldades em ratificá-lo internamente, apesar dos receios⁴⁸. No entanto, muitos setores dos movimentos indígenas interpretaram a Convenção

⁴⁴ Os conceitos de “livre determinação” — ou *libre determinación*, *self determination* — e “autodeterminação” — ou *autodeterminación*, *autodetermination* — significam basicamente a mesma ideia: a capacidade de um povo determinar sobre seu próprio destino. Nos instrumentos de direitos humanos internacionais, a “livre determinação” é predominantemente utilizada, mas existem algumas traduções em que a “autodeterminação” aparece. Os movimentos indígenas e a literatura também fazem o uso de ambos. Ao longo desta pesquisa, optamos por utilizar “autodeterminação” por percebermos uma maior aparição desse conceito na documentação investigada.

⁴⁵ Artigo 1º: “2. Desenvolver relações amistosas entre as nações, baseadas no respeito ao princípio de igualdade de direitos e de autodeterminação dos povos, e tomar outras medidas apropriadas ao fortalecimento da paz universal”.

⁴⁶ Artigo 1º: “1. Todos os povos têm o direito à autodeterminação. Em virtude desse direito, determinam livremente seu estatuto político e asseguram livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural”.

⁴⁷ A autodeterminação dos povos assegurada pela Carta das Nações Unidas, e principalmente pelos Pactos, fazia referência aos processos de descolonização da Ásia e da África que ocorriam naquele momento. Era um direito que conferia credibilidade à formação de novos Estados nessas regiões. Nesse sentido, esses documentos não necessariamente abordavam os povos indígenas da América, porém, eles foram reinterpretados e incorporados em suas demandas políticas e sociais. Foi uma forma de se mostrar como coletivos de agenciamento e de forçar os Estados e os órgãos de direitos humanos internacionais a pensarem a questão indígena.

⁴⁸ Na América Latina, o primeiro país a ratificar a Convenção 169 da OIT foi o México, em 1991. Um ano depois, foi a vez da Bolívia e da Colômbia. Ao longo da década de 1990, outros países também ratificaram: Costa Rica (1993), Paraguai (1993), Perú (1994), Honduras (1995), Guatemala (1996) e Equador (1998). O processo foi mais longo na Argentina (2000), no Brasil (2002) e na Venezuela (2002). Porém, foi o Chile que mais dificultou as discussões a respeito da Convenção, que foi ratificada somente em 2008, duas décadas depois de sua publicação pela OIT. Essa demora foi resultado direto do medo, instaurado pela elite política, de que o reconhecimento dos indígenas como “povos” instaurasse uma possível ameaça à integridade nacional.

como forma de promover suas pautas sociais, e perceberam a garantia da autodeterminação no trecho abaixo:

Os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente (OIT, 1989, Art. 7.1).

No preâmbulo da Convenção, também foram reconhecidas “as aspirações dos povos a assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico, e manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões, dentro do âmbito dos Estados onde moram” (OIT, 1989). Mais uma vez, o documento fez referência aos princípios da autodeterminação, mas tomando o cuidado de não mencioná-lo diretamente, e delimitando-o dentro das fronteiras dos Estados. Porém, ambos os trechos do documento abriram brecha para a visibilidade internacional do direito indígena à autodeterminação. A partir de então, muitos movimentos indígenas fortaleceram suas mobilizações, pressionando os governantes de seus países para que a Convenção fosse ratificada. Através dessa ação, os Estados desenvolveram, finalmente, reformas legislativas que afirmaram de maneira efetiva a defesa dos modos de vida de suas comunidades tradicionais⁴⁹. Dessa forma, a falta do termo “autodeterminação” no texto não impossibilitou que a militância indígena utilizasse do documento como uma de suas principais bases para alcançar seus objetivos.

A Convenção 169 da OIT também foi um importante documento para assegurar outros direitos dos povos indígenas. No Artigo 1º, o direito à autoidentificação é resguardado através tanto de critérios objetivos — características socioeconômicas e as realidades históricas de determinado grupo étnico⁵⁰ —, quanto de um critério subjetivo, que consiste no pertencimento

⁴⁹ A Convenção 169 foi um importante instrumento utilizado pelos zapatistas para pressionar o governo mexicano contra a reforma constitucional do Artigo 27, referente aos *ejidos*. Do mesmo modo, ela também serviu de argumento nos *Acuerdos de San Andrés* para demandar o reconhecimento dos povos indígenas na Constituição. Ela conferiu base jurídica para reformas efetivas na legislação vigente na América Latina: em 1991, a Colômbia incorporou a diversidade étnica e cultural em sua constituição; em 1992, o México se reconheceu como país multicultural; no mesmo ano, o Paraguai oficializou o guarani como língua oficial em conjunto com o espanhol. URQUIDI, Vivian; TEIXEIRA, Vanessa; LANA, Eliana. Questão Indígena na América Latina: Direito Internacional, Novo Constitucionalismo e Organização dos Movimentos Indígenas. **Cadernos PROLAM/USP**, ano 8, v. 1, p. 104-108, 2008.

⁵⁰ Artigo 1.1: “A presente convenção aplica-se: a) aos povos tribais em países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial; b) aos povos em países independentes, considerados indígenas pelo fato de descenderem de populações que habitavam o país ou uma região geográfica pertencente ao país na época da conquista ou da colonização ou do estabelecimento das atuais fronteiras estatais e que, seja qual for sua situação jurídica, conservam todas as suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas, ou parte delas”.

dos indivíduos à identidade do povo⁵¹. No contexto de emergência dos movimentos indígenas latino-americanos, o direito à autoidentificação foi fundamental para que cada vez mais povos tomassem consciência de si como um coletivo que deveria, por si só, definir-se como tal. Assim, as identidades criadas pelos Estados-nação sobre eles — as quais enquadrava-os em uma mesma categoria de inferioridade — se tornaram obsoletas perante à diversidade constitutiva das populações indígenas. Isso não significa dizer, no entanto, que antes da Convenção os povos não se autoafirmavam como tal, mas sim que ela proporcionou maior legitimidade e visibilidade para que eles defendessem suas identidades perante os Estados.

Outro aspecto relevante da Convenção 169 é o disposto no Artigo 6º, que garante aos povos indígenas o direito à consulta prévia⁵². Através dele, os Estados devem consultar os povos antes de tomar qualquer posição sobre algum assunto que lhes envolvam ou afetem. Além disso, o processo deve resultar em um consenso entre as partes, alcançado por meio de negociações. O direito à consulta prévia foi importante para conferir, inclusive, a boa execução do direito dos povos indígenas em suas terras e territórios tradicionais, também assegurado pela Convenção. Esse direito foi mais um dos notórios avanços do documento.

A partir disso, o Artigo 13.1 diz que os países deverão “respeitar a importância especial que para as culturas e valores espirituais dos povos interessados possui a sua relação com as terras ou territórios, ou com ambos”⁵³, levando em consideração a ocupação que os povos fazem desses espaços e os aspectos coletivos dessa relação. Em seguida, o Artigo 14.1 confere credibilidade tanto aos povos que ainda ocupam suas terras e territórios quanto aos que tiveram que abandoná-los:

Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Além disso, nos casos apropriados, deverão ser adotadas medidas para salvaguardar o direito dos povos interessados de utilizar terras que não estejam exclusivamente ocupadas por eles, mas às quais, tradicionalmente, tenham tido acesso para suas atividades tradicionais e de subsistência (OIT, 1989, Art. 14.1).

⁵¹ Artigo 1.2: “A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção”.

⁵² Artigo 6: “1. Ao aplicar as disposições da presente Convenção, os governos deverão: a) consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente; b) estabelecer os meios através dos quais os povos interessados possam participar livremente, pelo menos na mesma medida que outros setores da população e em todos os níveis, na adoção de decisões em instituições efetivas ou organismos administrativos e de outra natureza responsáveis pelas políticas e programas que lhes sejam concernentes; c) estabelecer os meios para o pleno desenvolvimento das instituições e iniciativas dos povos e, nos casos apropriados, fornecer os recursos necessários para esse fim. 2. As consultas realizadas na aplicação desta Convenção deverão ser efetuadas com boa fé e de maneira apropriada às circunstâncias, com o objetivo de se chegar a um acordo e conseguir o consentimento acerca das medidas propostas”.

⁵³ O Artigo 13.2 define “território” como “o que abrange a totalidade do habitat das regiões que os povos interessados ocupam ou utilizam de alguma outra forma”, sendo assim o conjunto dos bosques, mares, rios, lagos, montanhas e outros espaços. O Artigo 13 ressalta que a utilização de “terra” nos Artigos seguintes também inclui “território”.

Portanto, a Convenção assegura o direito da posse e do uso das terras tradicionais de maneira coletiva, respeitando as formas organizacionais dos povos indígenas e impossibilitando que o Estado intervenha nesses espaços sem a consulta prévia. Como afirma Dominique Hervé Espejo e Sergio Pérez Correa (2012, p. 25), a Convenção reconhece a propriedade das terras e dos territórios indígenas como algo preexistente a ela, ou seja, não é um direito que surge com o documento, mas sim que já estava presente na cosmovisão das comunidades por séculos. O reconhecimento que o documento faz dos “valores espirituais” da terra para os povos significa assumir a relevância das cosmovisões indígenas ancestrais no fomento das jurisdições internacionais. É uma forma de introduzir — e não criar —, dentro dos direitos humanos, outras compreensões que vão além da individualidade e contemplam a relação mútua entre o homem e a terra.

A partir de então, a Convenção 169 representou um significativo avanço para a instauração do debate sobre os direitos indígenas no âmbito internacional, reconhecendo principalmente o caráter coletivo dos mesmos. Segundo Pontes Júnior e Oliveira (2015, p. 98), ela foi uma ruptura no paradigma integracionista da Convenção 107 ao propor o respeito à diversidade étnica e ser o fio condutor do direito à autodeterminação. Este direito, por sua vez, passou a ser cada vez mais discutido e defendido pelos povos indígenas na América Latina, que perceberam através da Convenção 169 uma possibilidade de reordenamento da marginalização sociopolítica perpetuada pelos Estados. Foi uma forma de legitimar suas demandas já existentes por meio de uma nova ordem institucional e jurídica.

Nesse sentido, o avanço do direito internacional nas questões indígenas ocorreu em conjunto com as mobilizações sociais dessas populações (Urquidí; Teixeira; Lana, 2008). A Convenção 169 foi amplamente influenciada pelas propostas dos novos movimentos indígenas, que se organizavam cada vez mais em prol do reconhecimento de suas particularidades identitárias e de seus direitos de autonomia política, bem como o discurso da militância indígena incorporou as jurisdições internacionais para pressionar os Estados por reformas.

Mesmo que de forma desproporcional — pois configurou o direito indígena *dentro* dos direitos humanos, sem formular novos paradigmas para além deles —, a Convenção foi fruto de um processo de pluralismo jurídico, no sentido de que articulou o direito consuetudinário ao sistema de direito moderno. Dessa forma, foi um processo mútuo onde ambos os eixos se apropriaram de novos aspectos para, enfim, se legitimarem no contexto internacional. Isso proporcionou com que, a partir de sua ratificação, os diversos Estados latino-americanos

conseguissem incorporar a perspectiva indígena de direito coletivo em suas legislações. O pluralismo jurídico surgiu nesse contexto como uma forma de tensionamento do centralismo do direito estatal, na visão unitária e moderna de Estado, mostrando outras perspectivas regulatórias não estatais — a exemplo das propostas pelos povos indígenas (Lemos Igreja; Sierra, 2020, p. 9).

Assim, Rebecca Lemos Igreja e María Teresa Sierra (2020, p. 10) afirmam que o pluralismo jurídico latino-americano foi útil ao demonstrar que os sistemas jurídicos não necessariamente deveriam ser tratados como separados, mas sim como entrelaçados e moldados por relações históricas de dominação e colonização, em diálogo e transformação constante. Essa pluralidade jurídica passou a cada vez mais fazer parte das demandas dos movimentos indígenas em prol de novas Constituições, que por sua vez deveriam incorporar em seus textos os direitos coletivos estabelecidos pela Convenção 169 da OIT. Esse cenário foi amplamente denominado como Novo Constitucionalismo Latino-americano: “um conjunto de constituições que se desenvolvem na América Latina a partir dos anos 90 e se caracteriza por se basear em demandas populares, que envolvem processos amplos, plurais, participativos e democráticos”⁵⁴ (Dulci; Sadivia, 2021, p. 49, tradução nossa). Rachel Sieder e Anna Barrera (2017, p. 16) entendem as novas demandas como um “constitucionalismo multicultural”, que representou uma onda de expectativas para os povos indígenas ao proclamar transformações em suas condições socioeconômicas, maior participação em questões políticas e sua emancipação do colonialismo interno.

No entanto, apesar de haver avanços significativos em matéria de reconhecimento desses direitos nas Constituições, elas foram insuficientes para modificar a situação de marginalidade social que os povos indígenas ainda estavam inseridos. Nesse sentido, por ser um instrumento influenciado pelo multiculturalismo — logo, pela tendência de manutenção da política neoliberal —, as novas Constituições não conseguiram por si só realizar todas as expectativas dos movimentos. Esse resultado, por sua vez, também não elimina a importância que a formulação do pluralismo jurídico proporcionou.

Desse modo, ao longo da primeira década do século XXI, os povos indígenas enfrentaram o desafio de, simultaneamente, reivindicar mudanças na ordem jurídica e legislativa estatal e superar as barreiras impostas pelas elites para efetivar, na prática cotidiana, os seus direitos. Nesse sentido, Charles Hale (2004, p. 17) compreende que houve

⁵⁴ No original: “*un conjunto de constituciones que se desarrollan en América Latina a partir de los años 90 y se caracteriza por cimentarse en exigencias populares, que conllevan procesos amplios, plurales, participativos y democráticos*”.

uma mudança dos países latino-americanos em direção a uma esfera pública multicultural. Além de ser resultado de ações coletivas indígenas, bem como da redemocratização e das reformas liberais, Hale chama a atenção para o fato do multiculturalismo ser um projeto cultural, que contribui tanto para a projeção das vozes indígenas quanto para os limites frustrantes de suas aspirações.

Através disso, é possível afirmar que, apesar da Convenção 169 reconhecer os direitos indígenas de autodeterminação e autonomia, de posse suas terras e territórios, de consulta prévia, entre outros, ela ainda assim é um instrumento do multiculturalismo que também serve para conferir credibilidade ao sistema capitalista neoliberal. Isso não significa dizer que o documento seja insuficiente para os povos indígenas — muito pelo contrário —, mas sim que ele possui limitações. Mesmo perpetuando um pluralismo jurídico, a Convenção privilegia o sistema de direitos humanos desenvolvido pela cultura europeia, entendendo os direitos indígenas como um de seus “subtópicos”. Além disso, é da escolha dos próprios Estados a ratificação ou não do documento, bem como sua execução. Por parte dos povos indígenas, no entanto, esse foi um documento essencial para a garantia, mesmo que apenas jurídica, de seus direitos coletivos, em um caminho para a demanda por autonomia e autodeterminação.

1.3 *Internet* e comunicação indígena

A emergência indígena, em conjunto com a aceleração da globalização, fez com que os movimentos indígenas se relacionassem de maneira intrínseca com as novas tecnologias difundidas pelo mercado. Isso significou uma transformação para além das pautas políticas dos movimentos, que passaram a se organizar e se articular através dos espaços digitais. Nesse sentido, percebemos que o fenômeno da globalização não proporcionou apenas a consolidação do mercado global. Segundo Bengoa (2000, p. 29-40), ele também permitiu o advento de novas conexões sociais voltadas à reafirmação identitária e étnica. A partir de então, compreendemos que os povos indígenas, organizados em seus movimentos políticos através dos meios de comunicação digitais, fomentaram seu agenciamento contra a colonialidade do poder.

Juan Francisco Salazar e Amalia Córdova (2020, p. 129) chamam a atenção para o evento de popularização das mídias de vídeo, *internet* e rádio entre os povos indígenas a partir da década de 1990. Com a possibilidade cada vez maior de registrar e difundir lutas locais e regionais que esses povos enfrentavam no cotidiano, elas fomentaram sua mobilização social. Talvez o exemplo mais claro e conhecido para demonstrar a incorporação das tecnologias

digitais pelos indígenas foi o levante zapatista em 1994. O movimento fez um significativo uso da *internet* para obter projeção nacional e internacional, proporcionando assim a criação de redes de troca de informações e solidariedade tanto entre os indígenas quanto entre os apoiadores da causa (Cruz, 2017, p. 6). Diversos estudos abordam a prática comunicativa do EZLN como inovadora e determinante para o novo paradigma dos movimentos indígenas em torno da autonomia. Eles passaram a usar a *internet* como estratégia de ação e afirmação identitária, e a partir disso pressionaram os Estados e conquistaram seus direitos (Pereira, 2007; Di Felice, 2009; Cruz, 2017).

No caso chileno, os anos seguintes foram marcados pelo desenvolvimento inúmeras mídias digitais indígenas, especialmente mapuche, comprometidas com uma comunicação independente. O livro *We Aukiñ Zugu: Historia de los medios de comunicación mapuche* (2014), do jornalista Felipe Gutiérrez Ríos, apresenta um amplo cenário de participação mapuche nas mídias visuais (*Lulul Mahuida*, *AdKimvn*, *Pelon Producciones*, *Yepan*, entre outros), nos programas de rádio (*Wixage Anai*, *Radio Wallón*, *Werken Kurrufe*, entre outros) e nos *sites* da *web* (*Mapuexpress*, *Azkintuwe*, *Werken.cl*, entre outros). Segundo o autor, ao longo dos últimos 30 anos, houve uma ampla apropriação dos meios de comunicação por parte do mundo mapuche, que acompanhou os demais povos indígenas da América Latina ao inserir a demanda pela comunicação própria dentro dos discursos tradicionais de seu movimento social (Gutiérrez Ríos, 2014, p. 184).

A partir da criação de meios comunicativos independentes das mídias oficiais, que dialogavam diretamente com as comunidades e com as principais pautas de determinado povo, a comunicação indígena possibilitou uma relação ainda mais profunda entre emissor e receptor da informação. Tal compreensão foi potencializada pelos Estudos Culturais, que ao contestar a comunicação de massa e a ausência de participação popular na mesma, inaugurou um novo entendimento sobre o papel ativo dos processos de produção e recepção midiática. Na América Latina, um dos principais representantes dessa linha teórica é Jesús Martín-Barbero (2001, p. 26), que defende a mídia contemporânea a partir dos processos de mediação cultural, o qual “parte de um processo comunicativo como contexto no qual os fenômenos midiáticos são vivenciados pelas pessoas e grupos que produzem e re-produzem sentidos”. Dessa forma, o autor entende a comunicação como uma ação conjunta, que ultrapassa a ideia de que os grandes meios sobrepõem informações à sociedade:

As mediações são esse ‘lugar’ de onde é possível compreender a interação entre o espaço da produção e o da recepção: o que [a mídia] produz não responde unicamente a requerimentos do sistema industrial e a estratégias comerciais, mas também a exigências que vêm da trama cultural e dos modos de ver (Martín-Barbero; Munhoz, 1992, p. 20).

Assim, seria inviável definir fronteiras fixas entre receptores e produtores de informação nas mídias atuais. Quando pensamos na comunicação indígena, isso se torna ainda mais significativo, visto que uma de suas principais motivações é reivindicar por espaços mais plurais e menos hierarquizados, onde os povos possam ter o controle de suas próprias narrativas e estabelecer contato entre si. Nesse sentido, podemos assegurar que as novas tecnologias, por meio do advento da globalização, proporcionaram o fomento de meios de comunicação alternativos, que não necessariamente perpassavam pelos veículos de imprensa convencionais. Logo, a própria informação também foi modificada, visto que outros indivíduos obtiveram acesso a ferramentas e espaços propícios.

O antropólogo argentino Néstor García Canclini (2006) compreende que, a partir da modernidade, a sociedade latino-americana passou por uma longa “hibridização cultural”, ou seja, “processos socioculturais nos quais [algumas] estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”⁵⁵ (Canclini, 2006, XIX, tradução nossa). Isso nos permite pensar que o contato entre as culturas gerou uma sociedade pautada em confluências constantes. De fato, Canclini fornece uma significativa contribuição para entendermos a realidade latino-americana para além do binarismo entre tradição e modernidade. Segundo o autor, “(...) a reprodução das tradições não exige o fechamento à modernização (...). Nem a modernização exige abolir as tradições, nem o destino fatal dos grupos tradicionais é ficar fora da modernidade”⁵⁶ (Canclini, 1989, p. 221, tradução nossa). Assim, entendemos que os povos indígenas não estão isentos das transformações vivenciadas pela sociedade globalizada, mas também não se apropriam da cultura do outro sem questioná-la.

A historiadora Maria Regina Celestino de Almeida (2010), ao abordar sobre os avanços da historiografia brasileira nas últimas décadas, ressalta que o diálogo com a Antropologia permitiu a superação da dicotomia entre indígenas puros e indígenas aculturados, desestruturando binarismos estruturantes:

Importa reconhecer que os movimentos indígenas da atualidade evidenciam que falar português, participar de discussões políticas, reivindicar direitos através do sistema judiciário, enfim, participar intensamente da sociedade dos brancos e aprender seus mecanismos de funcionamento não significa deixar de ser índio e sim, a possibilidade de agir, sobreviver e defender seus direitos. São os próprios índios hoje que não nos permitem mais pensar em distinções rígidas entre índios e brancos (Almeida, 2010, p. 20).

⁵⁵ No original: “*procesos socioculturales en los que [algunas] estructuras o prácticas discretas, que existían de forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas*”.

⁵⁶ No original: “*(...) la reproducción de las tradiciones no exige cerrarse a la modernización (...). Ni la modernización exige abolir las tradiciones, ni el destino fatal de los grupos tradicionales es quedar fuera de la modernidad*”.

Apesar de abordar especificamente sobre os povos indígenas no Brasil, Almeida colabora para o entendimento de que a cultura é viva e está constantemente em desenvolvimento através de trocas entre os indivíduos e grupos. Dessa forma, o processo de hibridismo cultural defendido por Canclini (1989) é útil para compreendermos a maneira pelo qual os povos indígenas incorporam em seus movimentos políticos novas maneiras de se organizar e de se comunicar. Esse processo não significa a perda cultural ou a passividade diante das imposições da cultura capitalista e moderna global. No entanto, é necessário complexificar a ideia de “hibridismo cultural” para “hibridismo oposicional”, defendida por Claudio Maldonado a partir da ideia de “cumplicidade subversiva” (Grosfoguel, 2004):

Diferentemente do sincretismo, pensar em termos de hibridismo oposicional e/ou cumplicidade subversiva é atribuir valor às estratégias efetuadas pelos sujeitos que vítimas da opressão e da invasão de novas lógicas culturais, acendem a elas integrando-as em seu horizonte de expectativas como elementos que contribuem para a luta contra a colonialidade do poder⁵⁷ (Maldonado, 2014, p. 98, tradução nossa).

Isso implica reconhecer que, embora as interações culturais no mundo moderno sejam constantes, ainda existe uma estrutura de poder que impede a dissolução das fronteiras entre os grupos subalternizados e as elites nacionais e globais. Nesse contexto, os povos indígenas são capazes de incorporar elementos da modernidade em seu cotidiano, uma vez que também fazem parte desse processo. Porém, sua identidade como indígena permanece como um componente central de sua existência. Assim, a apropriação das novas tecnologias como instrumento de ação política pode ser entendida como uma forma de luta de resistência, apesar de utilizar os componentes culturais do “Outro” ocidentalizado. A partir de então, a incorporação de elementos da modernidade significou lutar contra a colonialidade, pois possibilitou com que os povos indígenas reforçassem sua posição frente ao apagamento histórico.

A partir de então, a comunicação indígena digital não consiste apenas em uma simples incorporação de elementos ocidentalizados, mas também de um processo de agenciamento indígena para sua própria afirmação e da afirmação de seus direitos. Isso é pensado por Salazar (2002) ao afirmar que a prática midiática indígena vai muito além da apropriação e adaptação de tecnologias e códigos narrativos da modernidade, mas consiste em uma dinâmica coletiva de autoprodução pela qual “é possível mediar rupturas históricas e culturais

⁵⁷ No original: “*A diferencia del sincretismo, pensar en clave de hibridismo oposicional y/o complicidad subversiva es atribuir valor a las estrategias efectuadas por los sujetos que víctimas de la opresión y de la invasión de nuevas lógicas culturales, acceden a ellas integrándolas a su horizonte de expectativas como elementos que contribuyen a la lucha contra la colonialidad del poder*”.

dentro de suas próprias comunidades e uma maneira alternativa de fazer valer sua presença nas políticas que os envolvem”⁵⁸ (Salazar, 2002, p. 66, tradução nossa). Tal compreensão faz referência ao conceito de etnogênese, compreendido por Guillermo Boccara (2007, p. 59) como “um processo de reconfiguração social, política, econômica e cultural que implica a redefinição do sentimento identitário e desemboca na emergência de uma nova formação social ou de uma nova entidade e identidade étnica”. Dessa forma, a partir de um processo de longa duração desde os primeiros contatos com a sociedade europeia, os povos indígenas passam por etnogêneses, que na contemporaneidade podem significar adentrar a novos espaços digitais para a afirmação identitária e o reconhecimento de suas diferenças perante a sociedade⁵⁹.

Aqui, a concepção de “espaço digital” deve ser levada em conta, pois o uso da *internet* pelos povos indígenas não pode ser entendido apenas como a utilização de uma nova ferramenta, mas sim como sua imersão em um espaço que proporciona construir relações antes inimagináveis. Nesse sentido, concordamos com a concepção de *ciberespaço* definida por Pierre Lévy (1999, p. 17) como “não apenas a infraestrutura material da comunicação digital, mas também o universo oceânico de informações que ela abriga, assim como os seres humanos que navegam e alimentam esse universo”. Independente do lugar geográfico que as pessoas se encontram, o ciberespaço possui a potencialidade de reuni-las em um mesmo ambiente não-material, proporcionando a criação de redes plurais que agrupam diferentes vivências⁶⁰.

A partir da compreensão do *ciberespaço* como um ambiente que é ocupado pelos indivíduos, reforçamos a ideia de “local digital das culturas” desenvolvido por Eliete da Silva Pereira (2013). Uma das principais influências para a autora, Massimo Di Felice (2009), compreende o espaço digital como aquele que é “habitado”:

Uma vez reproduzido digitalmente o espaço, transformado o mesmo em informação, configura-se a formação de um habitar informativo, pós-arquitetônico e pós-geográfico que, multiplicando os significados e as práticas de interações com o ambiente, nos conduz a habitar naturezas diferentes e mundos no interior dos quais nos deslocamos informaticamente (Di Felice, 2009, p. 22).

⁵⁸ No original: “*es posible mediar rupturas históricas y culturales dentro de sus propias comunidades y una manera alternativa de hacer valer su presencia en las políticas que los envuelven*”.

⁵⁹ Os processos de etnogêneses são amplamente discutidos pela Antropologia, que formulou o conceito na tentativa de descrever o desenvolvimento dos grupos étnicos a partir do contato com outras coletividades a partir de migrações, invasões, conquistas, fissões e fusões durante os séculos de colonização. Além disso, a etnogênese também pode ser aplicada na realidade atual para a compreensão das emergências dos movimentos sociais de base étnica. BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, n. 12, v. 1, p. 39-68, 2006. Ver também HILL, Jonathan (Ed.). *History, Power, and Identity: ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press, 1996.

⁶⁰ É dentro da imensidão do ciberespaço que existe a *web*, a rede de informações digitais estruturadas em *websites* hipertextuais.

Habitar o *ciberespaço* significa, então, vivenciá-lo e assumir a transformação mútua entre indivíduos, tecnologia e território, este último ultrapassando a espacialidade geográfica. Com isso, novas formas de habitar são desenvolvidas:

(...) o habitar empático (o sujeito projeta-se sobre o espaço, transformando o texto em arquitetura), o habitar exotópico (ao contrário, o espaço eletrificado é externo ao sujeito e de lá ocorrem as transformações espaciais independente dele) e o habitar atópico (uma vez que o espaço é digitalizado, há a interação entre sujeito e ambiente e há a deslocação transorgânica e informativa do mesmo) (Pereira, 2013, p. 44).

Nesse contexto, o conceito de “local digital das culturas” revela-se uma abordagem pertinente para compreender como as dimensões históricas, culturais, comunicativas e territoriais dos povos indígenas interagem com o espaço digital, ao ponto de transformá-lo e, simultaneamente, reconfigurar-se a si mesmas. Essas dimensões não são meramente transferidas para as mídias digitais, mas sim rearticuladas, alterando a forma como os povos indígenas habitam e experienciam o ambiente digital. A performance da identidade indígena passa, então, a ser mediada por novas instâncias que possibilitam a construção de formas alternativas de reconhecimento e atuação política. Desse modo, as práticas de habitar e vivenciar o *ciberespaço* tornam-se, para diversos movimentos indígenas, estratégias de agenciamento diante da colonialidade.

Desse modo, a perspectiva analítica do *ciberespaço* (Lévy, 1999) e do local digital das culturas (Pereira, 2013), deve ser alinhada aos estudos descoloniais/decoloniais da comunicação indígena na *web*. Assim, podemos observar o processo de adesão aos novos meios como forma de tensionamento da modernidade, reivindicando a diversidade de identidades e tradições que colocam em xeque o poder colonialista dos Estados-nação. Consiste em perceber a comunicação indígena como uma “comunicação-outra”, diferenciando-a da estabelecida pela mídia oficial:

Comunicação-outra a partir do decolonial refere, em definitiva, aos os desejos de libertação que os sujeitos constroem a partir dos seus próprios espaços de enunciação, concedendo ao mundo perspectivas de passado, presente e futuro fundadas em sistemas de pensamento que durante séculos estiveram fora das margens geradas pela racionalidade moderna/colonial⁶¹ (Maldonado, 2014, p. 289, tradução nossa).

A construção de comunicações-outras indígenas no *ciberespaço* foi potencializada ao longo das últimas décadas pelo advento dos movimentos indígenas, que utilizaram delas para propagar suas demandas políticas. Através dos espaços *online*, diversas organizações

⁶¹ No original: “Comunicación-otra desde lo decolonial refiere, en definitiva, los anhelos de liberación que los sujetos construyen desde sus propios espacios de enunciación, otorgándole al mundo perspectivas de pasado, presente y futuro fundadas en sistemas de pensamiento que durante siglos han estado fuera de los márgenes generados por la racionalidad moderna/colonial”.

encontraram a possibilidade de criarem redes de interação nas quais os povos indígenas já não eram objetos estereotipados, mas sim atores históricos que reivindicavam seu direito à diferença na sociedade. Nesse sentido, desenvolveram-se *sites* de notícias que propagavam informações livres de discriminações e comprometidos com a defesa da questão étnica como elemento central para a conquista de direitos. No caso do povo mapuche, uma das páginas mais conhecidas foi — e ainda é — a do informativo *Mapuexpress*, que há mais de 25 anos representa as demandas do movimento mapuche na *internet*.

1.3.1 O universo das fontes digitais recuperadas: aspectos arquivísticos e metodológicos

O informativo *Mapuexpress* já possuiu dois endereços na web. O primeiro deles foi <www.mapuexpress.net>, que funcionou entre os anos 2000 e meados de 2013, quando migrou para <www.mapuexpress.org>. No entanto, já não é mais possível acessar as informações em seu endereço original, que ficou desativado desde então. Por mais de uma década, esse foi o espaço onde o *Mapuexpress* publicou uma imensidão de informações sobre os direitos humanos, conflitos territoriais, organizações mapuche, entre outros assuntos. Dessa forma, entendemos que o trabalho historiográfico, a partir do resgate e problematização do passado do informativo, pode contribuir com importantes discussões sobre a história do *Mapuexpress* e do movimento mapuche como um todo. Sua antiga página na *web* deve ser cada vez mais visibilizada. Felizmente, ela foi salva pelo *Wayback Machine* (WM) e se encontra no *Internet Archive* (IA)⁶².

A partir disso, antes de nos adentrarmos propriamente na discussão sobre o *Mapuexpress*, consideramos necessário apresentarmos o arquivo no qual seu antigo endereço se encontra, bem como a particularidade das fontes históricas digitais utilizadas nesta pesquisa. Também discutiremos os critérios de seleção e a metodologia utilizada para a investigação. Em seguida, nosso esforço se voltará a entender como se deu a criação do *site*, bem como suas principais características.

O IA é uma organização que foi criada em 1996 por meio da iniciativa do engenheiro de computadores norte-americano Brewster Kahle com o objetivo principal construir “uma biblioteca digital de *sites* da *Internet* e outros artefatos culturais em formato digital” a partir do resgate e disponibilização gratuita de páginas de web, livros, textos, vídeos, imagens, gravações de áudio e programas de software (Internet Archive, sem data) que se encontravam

⁶² O arquivo das versões anteriores do *Mapuexpress* pode ser acessado pelo endereço <https://web.archive.org/web/20020301000000*/http://www.mapuexpress.net>.

ameaçados de se extinguir. Nos últimos anos do século XX, apesar da *internet* ainda não ser amplamente difundida, já existiam discussões acerca da necessidade de salvaguardar os conteúdos que nasciam dela, os chamados “*born digitals*” (Schnapp, 1997) ou as fontes digitais dos “documentos primários digitais exclusivos”, como demonstra o historiador Fábio Chang de Almeida (2011, p. 20) na tabela abaixo:

Tabela 1: Tipos de fontes e documentos digitais.

Fontes Digitais		
Fontes Primárias Digitais		Fontes Não-Primárias Digitais
		
Documentos primários digitais		Documentos não-primários digitais
		Exemplos: Livros, dissertações, teses, <i>papers</i> e artigos em formato digital.
Documentos primários digitalizados	Documentos primários digitais exclusivos	
Documentos que existem em outro suporte, anterior à digitalização. Exemplo: pôster da II Guerra após sofrer processo de digitalização.	Documentos que não existem em outro suporte, além do digital. Exemplo: alguns <i>sites</i> da Internet.	

Fonte: ALMEIDA, Fábio Chang de. O Historiador e as Fontes Digitais: uma visão acerca da Internet como fonte primária para Pesquisas Históricas. **Revista Aedos**, v. 3, n. 8, p. 9-30, 2011, p. 20.

Os documentos primários digitais exclusivos são, então, aqueles que apenas podem ser acessados dentro do *ciberespaço*. Dessa forma, caso não sejam devidamente protegidos, eles podem extinguir-se no momento em que um *site* é excluído da *web*. Em 1998, o *design* de supercomputadores Danny Hillis já alertava que a humanidade estaria vivenciando uma “era das trevas digital”: a produção massificada de conhecimento na *internet* era simultânea à fragilidade dos mesmos, que não possuíam políticas de preservação (Brand, 1999). Apesar da dinamicidade da *web* e de sua democratização dos mais variados tipos de mídia, estudos apontam que até 2017 cerca de 80% das páginas não estavam disponíveis em sua forma original após 1 ano de funcionamento; 13% das referências da *web* em artigos acadêmicos desapareciam após 27 meses; e 11% dos recursos das redes sociais eram perdidos após 1 ano (Costa; Gomes; Silva, 2017, p. 191).

Ao longo do tempo, o debate sobre a preservação e investigação das fontes digitais foi ampliado principalmente pelos campos historiográficos da *Digital History* nos Estados Unidos (Cohen; Rosenzweig, 2005) e *Storiografia Digitale*, na Itália (Ragazzi, 2004), estudados no Brasil por Anita Lucchesi (2014, p. 17), e que se propuseram a estabelecer debates acerca da “Virada Digital” na usabilidade e legibilidade da *web*, bem como em pensar as novas metodologias de trabalho do historiador no meio digital. Em seu artigo *Scarcity or Abundance? Preserving the Past in a Digital Era* (2003), Roy Rosenzweig entende que a História Digital se depara com uma encruzilhada na qual existe, por um lado, uma abundância de fontes digitais, e por outro, grandes possibilidades delas serem perdidas por falta de incentivos e cuidados. Dessa maneira, o autor enxerga de maneira positiva a iniciativa do IA, representando uma resposta popular, imediata e entusiasta à crise da preservação dos arquivos digitais (Rosenzweig, 2003, p. 743).

No entanto, ao trabalharmos com os “*born digitals*”, especialmente aqueles que já se encontram arquivados, precisamos pensar que ainda assim não possuímos acesso à fonte original, mas sim a suas representações parciais. Os *sites* preservados pelo IA não são meras cópias estáticas das antigas páginas de *web*, pois eles passaram por processos de rastreamento e coleta de conteúdo e de reprodução do mesmo em formato visualizável por meio do navegador (Ogden; Summers; Walker, 2024, p. 169). Nesse sentido, estamos trabalhando não apenas com fontes “*borns digitals*”, mas com fontes “*reborn digitals*” ou renascidos digitais: materiais que nasceram na *web* e que foram coletados e preservados, processos que por sua vez alteraram a natureza do mesmo (Brügger, 2016). A página *Mapuexpress* no IA pode ser compreendida como um exemplo desse tipo de fonte, o que nos faz acrescentar mais uma subdivisão na Tabela 1: dentro dos “documentos digitais exclusivos”, também podem existir os documentos digitais exclusivos re-digitalizados.

Os arquivos de *sites* da *web* disponíveis no IA são salvos pelo seu recurso *Wayback Machine*, que proporciona visualizar, em ordem cronológica, as mudanças pelas quais as páginas passaram quando ainda estavam ativas. O processo de salvamento ocorre através da tecnologia *web crawler*⁶³, aplicativo de *software* que rastreia os conteúdos da *web* percorrendo os *hiperlinks*⁶⁴ disponibilizados nas páginas e fazendo *snapshots*⁶⁵ de cada uma delas. Dessa forma, pelo menos em um primeiro momento, não existe uma seleção do que guardar, são salvos textos, metadados, imagens e outros conteúdos que podem ser considerados relevantes

⁶³ Em tradução livre, seria algo como “rastreador da web”.

⁶⁴ Os *hiperlinks* são elementos de um documento digital que ligam um documento a outro. São como atalhos que, ao serem clicados pelo usuário, possibilitam seu salto para outro local.

⁶⁵ Em tradução livre, “instantâneos”. Seria como uma captura de tela.

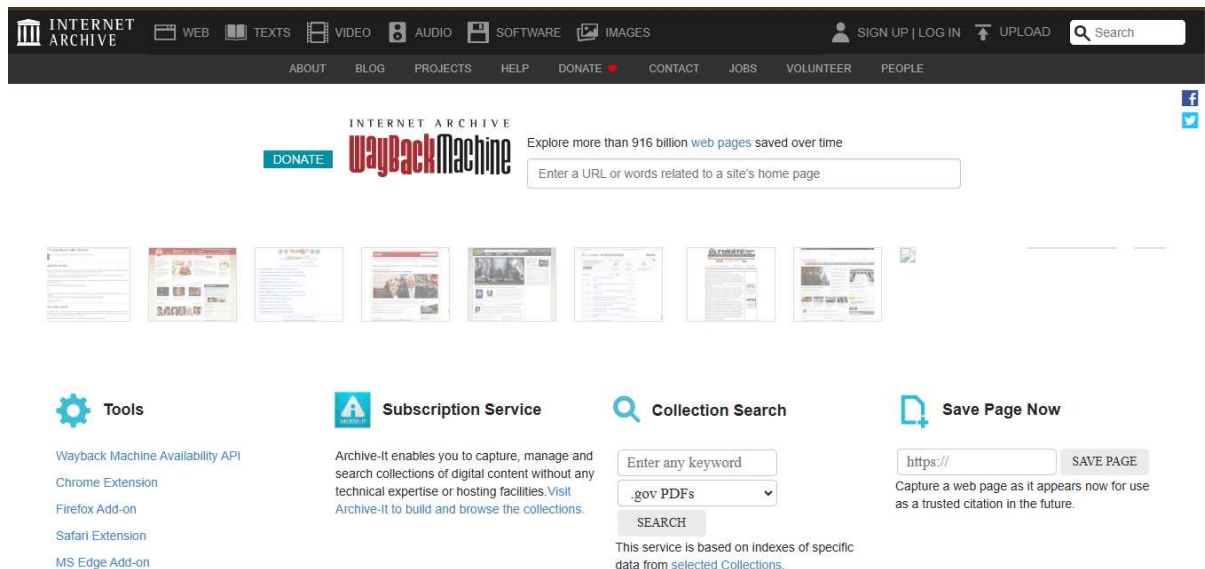
ou não. É uma abordagem de macro-arquivamento, em que são plantadas “listas de sementes” e automação de rastreamentos rotineiros e repetidos, que acessa *hiperlink* por *hiperkink* para captar páginas inteiras da web (Acker; Chaiet, 2020). No entanto, a ampla capacidade de armazenamento pode ser questionada através da impossibilidade do *web crawler* acessar conteúdos restritos ou bases de dados que contêm grandes quantidades de informação que podem ser recuperadas através de *websites*, mas não são acessíveis como tais (Burkhardt, 2010, p. 133).

Em seus primeiros anos de funcionamento, os salvamentos dentro do WM eram mais automatizados e “aleatórios” do que são hoje, apesar de sempre ter existido uma equipe de técnicos por trás da criação e configuração dos *softwares*, o que nos impede de dizer que os documentos são livres de interferência humana ou que são arquivos “passivos” (Burkhardt, 2010; Ben-David; Amram, 2018; Ogden; Summers; Walker, 2024). Essa transformação se deu em 2013, quando foi disponibilizada a ferramenta *Save Page Now*, a qual permitiu com que os próprios usuários inserissem em sua barra de busca a URL do *site* que gostariam de arquivar⁶⁶.

A imagem abaixo demonstra a página inicial do WM, dentro do IA, com alguns de seus principais recursos. Para acessar os *snapshots* de algum *site* que já se encontra salvo, é necessário que o usuário insira a antiga URL do mesmo na barra de busca presente na parte superior central da tela. Também podem ser utilizadas palavras-chave. No canto inferior direito, é possível notar a ferramenta *Save Page Now*.

⁶⁶ O *Save Page Now* pode ser enxergado como parte de um processo de democratização do acesso às ferramentas de arquivamento da *web*, no qual o usuário possui autonomia de armazenar os *sites* que ele considera mais relevantes, independente das grandes instituições arquivísticas. No entanto, esse recurso também pode ser problematizado. O estudo realizado por Amélia Acker e Mitch Chaiet observou que durante a pandemia de Covid-19, usuários do WM armazenaram uma série de *fake news* relacionadas ao vírus em seu arquivo. Eles salvaram artigos e páginas que, mesmo posteriormente sendo tiradas do ar na web, ainda poderiam ser acessadas dentro do WM, printadas e republicadas nas redes sociais. ACKER, Amélia; CHAIET, Mitch. The weaponization of web archives: Data craft and COVID-19 publics. **Harvard Kennedy School (HKS) Misinformation Review** [Online], v. 1, n. 3, 2020.

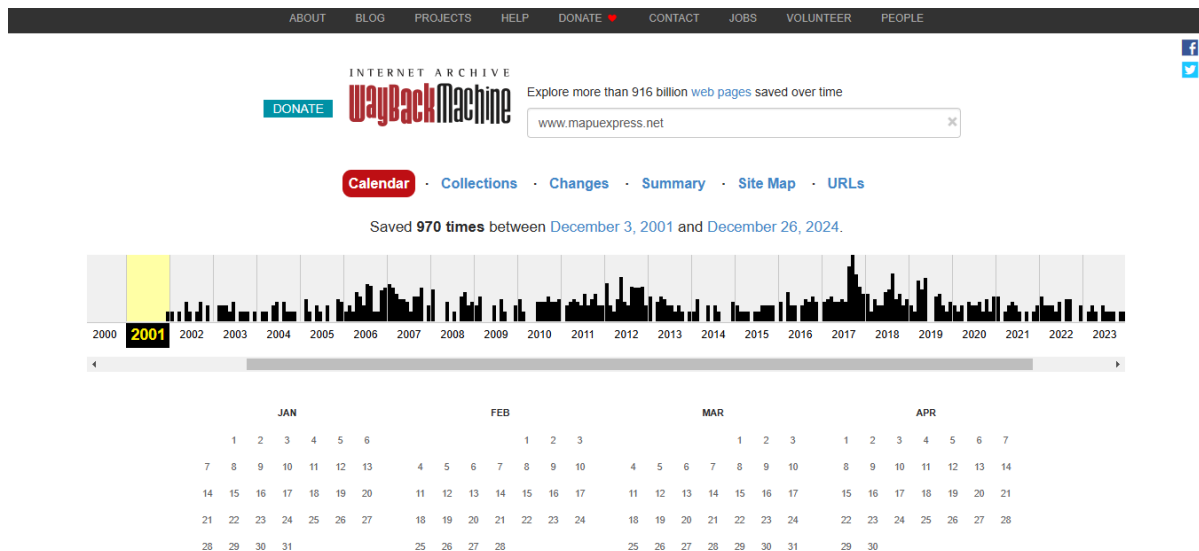
Imagem 3: Captura de tela da página inicial do *Wayback Machine*.



Fonte: <<https://web.archive.org/>>. Acesso em: 07 fev. 2025.

Digitando a URL <www.mapuexpress.net> na barra de pesquisa, conseguimos visualizar o histórico de salvamento página em ordem cronológica. Percebemos que o primeiro deles ocorreu no final de 2001.

Imagem 4: Linha do tempo dos salvamentos do *Mapuexpress* no *Wayback Machine*.

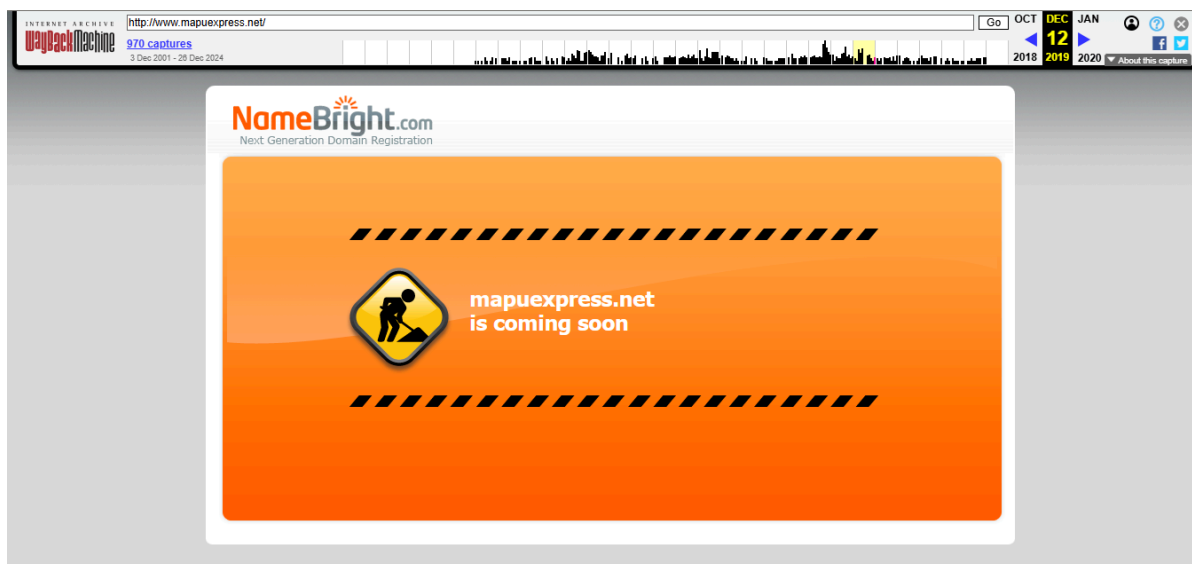


Fonte: <https://web.archive.org/web/20010801000000*/www.mapuexpress.net>. Acesso em: 07 fev. 2025.

Apesar do *site* ter migrado para outra URL em 2013, sua versão anterior ainda continuou sendo arquivada pelo WM, que até 2014 conduzia os usuários para o novo endereço <www.mapuexpress.org>. Nos anos seguintes, muitos salvamentos estão restritos e

a página passa por um redirecionamento⁶⁷. A partir de 2019 ela já não se encontra disponível, como apresentado na imagem abaixo:

Imagem 5: Site Mapuexpress recuperado pelo Wayback Machine após 2019.



Fonte: <<https://web.archive.org/web/20191212135716/http://www.mapuexpress.net/>>. Acesso em: 07 fev. 2025.

A partir do contato com a documentação disposta no *Mapuexpress* pelo acervo do *Internet Archive - Wayback Machine*, optamos por utilizar a metodologia de Análise de Conteúdo (AC) desenvolvida pela psicóloga francesa Laurence Bardin (2016). Acreditamos que esse método seja o mais viável para responder nosso objetivo principal de pesquisa: entender as formulações e articulações dos direitos de autonomia e autodeterminação mapuche dentro do *Mapuexpress*. Segundo a autora, a AC consiste em “um conjunto de técnicas de análise das comunicações visando obter por procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens indicadores (quantitativos ou não)” que por sua vez “permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) dessas mensagens” (Bardin, 2016, p. 48). Aplicando em nosso caso, isso serve para identificarmos, organizarmos e descrevermos as concepções de autonomia e autodeterminação presente no *site*, para posteriormente analisarmos esses resultados em conjunto com o contexto histórico e subjetivo do *Mapuexpress*.

⁶⁷ No pico de salvamento do *site*, em 2017, é possível acessar a página e constatar que ela provavelmente foi comprada por outra pessoa, mais especificamente uma mulher que momentos antes viajava por Buenos Aires. Nessa viagem, ela entrou em contato com a história do povo mapuche e seu movimento político atual, o que a inspirou a criar um blog de curiosidades sobre o assunto. O título da página passou a ser *Mapu Express: Mapuche History*. Para mais informações: MAPU EXPRESS. About Me, **Mapu Express**. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20170901003347/http://www.mapuexpress.net/>>. Acesso em: 07 fev. 2025.

Nesse sentido, a AC permite uma análise detalhada da documentação: para além do processo descritivo da superfície do texto, ela auxilia na compreensão dos fatores que determinam suas características, que seriam as “variáveis inferidas”. Dessa forma, “o que se procura estabelecer quando se realiza uma análise conscientemente ou não é uma correspondência entre as estruturas semânticas ou linguísticas e as estruturas psicológicas ou sociológicas (por exemplo: condutas, ideologias e atitudes) dos enunciados” (Bardin, 2016, p. 47). É um esforço duplo de análise: não só entende-se o sentido do texto, mas relaciona-o com seu meio através de um processo dedutivo. Assim, o analista deve

(...) compreender o sentido da comunicação (como se fosse o receptor normal), mas também, e principalmente, desviar o olhar para outra significação, outra mensagem entrevista por meio ou ao lado da mensagem primeira. A leitura efetuada pelo analista, do conteúdo das comunicações, não é, ou não é unicamente, uma leitura “à letra”, mas antes o realçar de um sentido que figura em segundo plano. Não se trata de atravessar significantes, para atingir significados, à semelhança da decifração normal, mas atingir através de significantes, ou de significados (manipulados), outros “significados” de natureza psicológica, sociológica, política, histórica etc (Bardin, 2016, p. 47-48).

Não objetivamos utilizar apenas uma interpretação de texto para entender os significados de autonomia e autodeterminação, e sim analisá-los a partir de seu contexto de produção — autores, eventos históricos, correlação com outros significados — bem como de disponibilização na *web* — a tendência ou não do *Mapuexpress* se relacionar com determinados significados. Diferentemente do estudo da língua e de seu funcionamento, a AC é um trabalho que busca ir além das explicações explícitas do texto, colaborando com nossa análise histórica de cunho qualitativa. Segundo Maria Cecília de Souza Minayo (2010, p. 57), a perspectiva qualitativa “se aplica ao estudo da história, das relações, das representações, das crenças, das percepções e das opiniões, produtos das interpretações que os humanos fazem a respeito de como vivem, constroem seus artefatos e a si mesmos, sentem e pensam”, fazendo, assim, uma correlação com nossa proposta de análise pela AC. A partir desses pressupostos, já é possível adentrarmos com mais detalhamento nos os textos publicados dentro do *Mapuexpress*.

1.3.2 *Mapuexpress*: o informativo mapuche na internet

O que posteriormente viria a ser o informativo digital *Mapuexpress* foi elaborado a partir da iniciativa do coletivo *Kona Pewman*, o qual consistia em um grupo de jovens profissionais mapuche da *Corporación Nacional de Desarrollo Indígena* (CONADI). Criado em 1996, esse coletivo trabalhava em prol da recuperação da identidade e reconstrução

cultural mapuche e, ao longo do tempo, criaram laços com as comunidades e se comoveram com os conflitos que elas vivenciavam. A partir disso, surgiu a ideia de desenvolver um *site* para difundir as atividades que realizavam como grupo, além de comunicar as notícias das comunidades mapuche. Alfredo Seguel, que é comunicador e um dos fundadores da página, concedeu uma entrevista ao livro *We Aukiñ Zugu* de Gutiérrez Ríos (2014), um dos poucos trabalhos que analisam o *Mapuexpress*. Ele conta como foi o processo de criação:

Começamos a trabalhar na questão dos aterros sanitários, direitos de água, de gerar apoio assistencial para algumas comunidades e, nesse meio tempo, foi tomada a decisão de criar uma página web. A Internet estava apenas começando e queríamos explorá-la (...). Nos demos conta que as pessoas entravam apenas para ver as notícias. Ali identificamos um sintoma de que as pessoas buscavam muita informação na mídia independente⁶⁸ (GUTIÉRREZ RÍOS, 2014, p. 156-157, tradução nossa).

Existia, então, uma vontade popular para acessar informações que fossem desvinculadas dos meios oficiais de imprensa, as quais utilizavam de seu poder comunicacional para favorecer outros setores da sociedade chilena em detrimento do povo mapuche. Desse modo, as comunidades demandavam por um espaço onde elas e suas demandas políticas fossem representadas de maneira adequada, e a *internet* surgiu como uma alternativa viável. Foi assim que em 1999, dentro do *site* do coletivo *Kona Pewman*, uma seção de notícias foi criada com o nome de *Mapuexpress*. Esse nome foi pensado a partir da união entre as palavras *Mapu* e *Press*, em alusão à “imprensa mapuche”, e também com “a ideia do rápido, informação menos reflexiva e mais condensada”⁶⁹ (Gutiérrez Ríos, 2014, p. 157, tradução nossa). No entanto, essa definição pode ser questionada ao pensarmos que, no caso do informativo, a rapidez de divulgação não necessariamente levou a textos menos reflexivos. Através do *corpus documental*, percebemos a intensa atividade militante de seus membros.

Inicialmente, a seção *Mapuexpress* dedicava-se à sistematização de notícias relacionadas ao povo mapuche, muitas delas provenientes de grandes veículos de comunicação comerciais⁷⁰, e as disponibilizava em sua página com alterações em seu título.

⁶⁸ No original: “Empezamos a trabajar el tema de los vertederos, derechos de agua, de generar apoyo asistencial a algunas comunidades y entremedio se toma la decisión de hacer una página web. La Internet estaba empezando y queríamos explorarla (...). Nos dimos cuenta que la gente entraba solo a ver las noticias. Ahí identificamos un síntoma que es que la gente buscaba mucha información de medios independientes”.

⁶⁹ No original: “la idea de lo rápido, información menos reflexiva y más condensada”.

⁷⁰ Grande parte da imprensa oficial chilena é monopolizada pelos consórcios *El Mercurio SAP* e *Copesa*, os únicos salvaguardados pela ditadura militar de Augusto Pinochet (1973-1990). Eles possuem os principais jornais do país: *El Mercurio* e *La Tercera*, que circulam em todo o território nacional. Também controlam diversos jornais regionais, como o *El Austral* na região da Araucanía. HUDSON, Eileen; DUSSAILLANT, Francisca. The conflict between the State of Chile and the Mapuche people in the national and regional Chilean press (2014-2016). *Communication & Society*, v. 31, n. 4, p. 243-255, 2018.

Alfredo Seguel revela como era esse trabalho, exemplificando com uma notícia sobre o conflito entre carabineros⁷¹ e as comunidades:

Por exemplo El Austral titulava ‘Mapuches se enfrentan contra Carabineros’ ou ‘Violência nas comunidades’, e nós fazíamos a transformação e dizíamos ‘Novo ataque de Carabineros a uma comunidade por recuperar terras’ e somente essa transformação faz com que se torne uma visão diferente e mais adequada do que estava acontecendo⁷² (GUTIÉRREZ RÍOS, 2014, p. 156-157, tradução nossa).

Contudo, com o aumento de sua visibilidade ao longo do tempo, o *Kona Pewman* passou a receber informações diretamente das próprias comunidades mapuche. Além disso, sua equipe passou a produzir conteúdos próprios, incluindo notícias, notas e colunas de opinião, ainda que nem todos os membros fossem jornalistas (Mapuexpress, 2024). Isso proporcionou com que o *site* desenvolvesse cada vez um conteúdo independente e único, chegando muitas vezes às fontes diretas do acontecimento. Foi-se formando, então, um senso de comunidade entre os redatores e seus leitores que, por sua vez, também forneciam informações para a escrita das notícias e/ou escreviam as mesmas. Gutiérrez Ríos (2014, p. 158) compreende que a página se transformou em uma tribuna de comunicados que eram publicados sem muitas edições com um fluxo livre. O autor traz o relato de Eugenia Calquin, que em 2014 compunha a equipe do *Mapuexpress*: “Como militantes tinham acesso a informação, que a carregava a um servidor gratuito, começaram a usar listas de e-mail, mas tudo foi muito espontâneo, sem muita reflexão”⁷³ (Gutiérrez Ríos, 2014, p. 158, tradução nossa). Nesse sentido, percebemos que o *site* funcionava sem muitas burocracias, a partir de um trabalho informal que ligava sua equipe com as comunidades. Diferentemente dos meios de comunicação habituais da época, a seção *Mapuexpress* proporcionava uma experiência de comunicação muito mais desierarquizada.

Em 2000, o coletivo *Kona Pewman* passou por conflitos internos relacionados à CONADI, que vinham acontecendo desde 1997, quando a instituição conferiu aprovação à construção da usina hidrelétrica de Ralco na região do alto Bío-Bío, território mapuche-pewenche. Nesse contexto, houve a intensificação do conflito entre o povo mapuche e o governo, que cada vez mais perdeu credibilidade em assegurar os direitos indígenas

⁷¹ *Carabineros de Chile* é uma instituição de força policial nacional responsável pela manutenção da ordem pública e pela segurança interna do país. No entanto, os carabineros perpetuam uma intensa violência contra a população mapuche e já acumulam diversas renúncias contra os direitos humanos, como no caso do assassinato do jovem mapuche Edmundo Alex Lemún Saavedra. BEAUDRY, Jonas-Sébastien. La violencia hacia los mapuches en Chile. *Revista IIDH*, v. 49, p. 363-398, 2009.

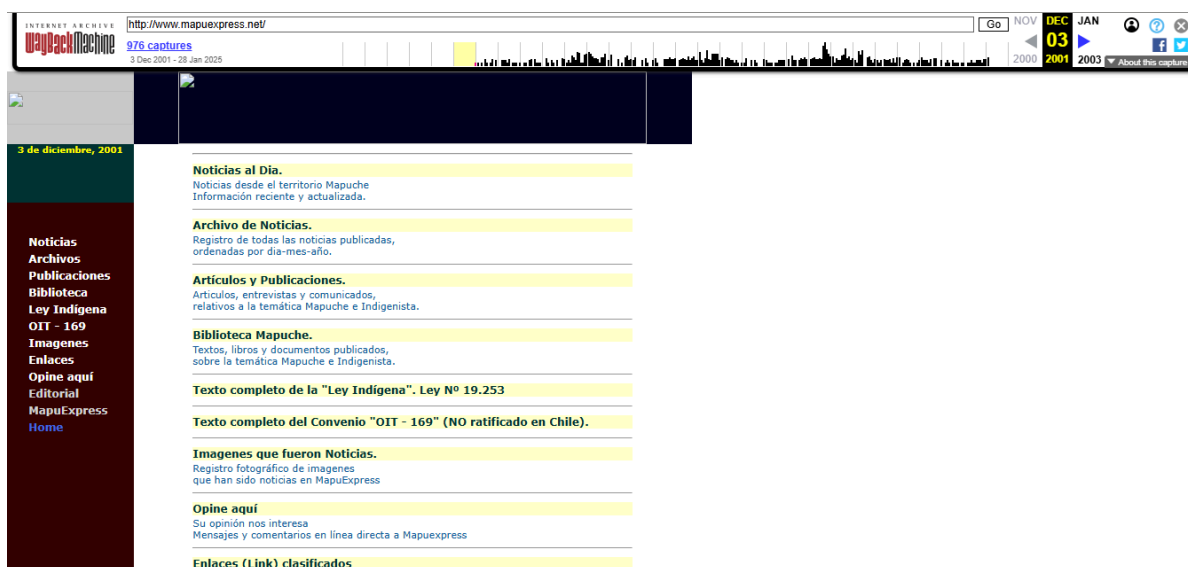
⁷² No original: “Por ejemplo El Austral titulaba ‘Mapuches se enfrentan a Carabineros’ o ‘Violencia en las comunidades’, y nosotros hacíamos la transformación y decíamos ‘Nuevo allanamiento de Carabineros a una comunidad por reclamar tierras’ y solamente esa transformación hace de que se vuelva una mirada distinta y más propia de lo que venía ocurriendo”.

⁷³ No original: “Como militantes tenían acceso a la información, que la subían a un servidor gratuito, comenzaron a usar listas de correo, pero todo fue súper espontáneo, sin mucha reflexión”.

(Morales, 1998, p. 43). Assim, diante do estreitamento entre a Endesa e a CONADI, os profissionais vinculados a esta última, que também integravam o *Kona Pewman*, passaram a se encontrar cada vez mais desfavorecidos (Gutiérrez Ríos, 2014, p. 158).

Foi assim que em 2000 o *Mapuexpress* se tornou um coletivo independente, assumindo o nome *Colectivo de Comunicación Mapuche Mapuexpress* e passou a ter a página própria na web <www.mapuexpress.net>. Durante esse processo, mais pessoas de distintos territórios foram integradas à equipe, facilitando o trabalho e desvinculando a imagem do informativo de Alfredo Seguel (Gutiérrez Ríos, 2014, p. 159). Dessa forma, o *Mapuexpress* passou a se relacionar de maneira ainda mais próxima às comunidades, organizações políticas e suas lideranças, em um trabalho de comunicação orgânica. Assim, nenhuma das partes consistia apenas em conferir ou receber a informação, mas ambas se retroalimentam em um trabalho mútuo. A imagem abaixo mostra a página inicial do informativo em 3 de dezembro de 2001, momento em que ocorreu seu primeiro salvamento no WM:

Imagem 6: Captura de tela da página inicial do *Mapuexpress* em 2001.



Fonte: <<https://web.archive.org/web/20011203052809/http://www.mapuexpress.net/>>. Acesso em: 10 fev. 2025.

A partir dela, identificamos as seções existentes: Notícias, Arquivos de notícias, Publicações (artigos de opinião, entrevistas e comunicados), Biblioteca (textos, livros e documentos que o informativo indicava como referência), Lei Indígena, Convenção 169 da OIT, Imagens (que compunham as notícias), Opine aqui (para os usuários que gostariam de enviar alguma informação por email à equipe), Editorial (que não se encontra disponível para visualização) e Página Inicial. Notamos o tratamento especial dado à Lei Indígena e à

Convenção 169, que possuíam seções próprias e permitiam com que os usuários do *site* entrassem em contato com seus textos. A partir disso, já podemos criar a hipótese de que a equipe do *Mapuexpress* provavelmente acreditava nas potencialidades que as mesmas proporcionavam para a conquista dos direitos coletivos mapuche.

Em questões de financiamento, o *Mapuexpress* não gerava nenhum tipo de lucro sob as informações de sua página na *web*, logo, seus colaboradores também não eram pagos. O trabalho realizado era completamente voluntário. A única fonte de renda que a equipe recebia era por meio da *Fundación Mapuche Folil*, da Holanda⁷⁴, que lhe entregava o suporte e o servidor ao *site* e financiava o custeio de seu domínio na *internet* (Gutiérrez Ríos, 2014, p. 159). Com uma página própria, a identidade visual do *Mapuexpress* também era muito importante, visto que proporcionava a associação dos usuários com a proposta do informativo de comunicação propriamente mapuche. Isso pode ser notado nas duas imagens a seguir, que mostram a cabeça — a parte superior — do *site*:

Imagem 7: Identidade visual da cabeça do *site* em 2005.



Fonte: <<https://web.archive.org/web/20051125154522/http://www.mapuexpress.net/>>. Acesso em: 10 fev. 2025.

Imagem 8: Identidade visual da cabeça do *site* em 2007.



Fonte: <<https://web.archive.org/web/20070127024120/http://www.mapuexpress.net/>>. Acesso em: 10 fev. 2025.

Ambas imagens carregam uma forte vinculação identitária mapuche, principalmente relacionada à sua resistência histórica. A fotografia utilizada na imagem 5 foi tirada por Odber

⁷⁴ Essa organização foi fundada em março de 2000 por indivíduos mapuche que residiam na Holanda desde o período da ditadura militar de Pinochet no Chile. Seu principal objetivo era difundir informações sobre seu povo e incentivar outras organizações que apoiavam a questão mapuche. Para mais informações, acessar sua página oficial: <https://www.mapuche.nl/>.

Heffer em 1895, em um momento após a Ocupação da Araucanía (1851-1883), e conta com um grupo de homens mapuche montados a cavalo. Não sabemos quem eram esses homens, mas isso talvez não seja crucial para entendermos o valor simbólico que o *Mapuexpress* tenta transmitir: a persistência e a resistência mapuche em um momento tão marcante de sua história, o qual deixou marcas até a contemporaneidade. A presença do cavalo pode significar a utilização dos elementos *a priori* exteriores à sua cultura para o fortalecimento da mesma⁷⁵. A Imagem 6 representa, no entanto, uma luta mais atual e midiaticizada mapuche: a repressão das forças policiais contra as comunidades. Nela, homens armados estão ao lado de indivíduos mapuche, que inclusive podem ser crianças, refletindo assim no nível exacerbado de violência.

Porém, existe um elemento de destaque presente nas duas imagens: o *kultrún* mapuche. Ele é uma espécie de tambor ou caixa utilizado como instrumento musical e ritualístico pelas *machis*⁷⁶, que utilizam dele para espantar espíritos malignos e acompanhar seu canto. Composto por uma parte de madeira e outra de couro, no *kultrún* é desenhado o microcosmo simbólico que representa o universo mapuche, como bem observamos acima. São quatro divisões, marcadas pelos pontos cardeais e as zonas do território mapuche — *Puelmapu* (Leste), *Willimapu* (Sul), *Gulumapu* (Oeste) e *Pikunmapu* (Norte). Cada divisão representa uma estação do ano, mas também a contraposição ética entre o bem (leste/sul) e o mal (oeste/norte). O *kultrún* resume, então, os componentes cósmicos e terrestres, materiais e imateriais do universo mapuche (Grebe, 1973, p. 27), o que é apropriado por parte do *Mapuexpress* como um elemento de valorização da cultura e dos saberes de seu povo. Com essa identidade visual, o informativo já deixa clara a sua proposta a todos aqueles que adentram em seu *site*: ele é um meio de comunicação, acima de tudo, que luta pelo e com o povo mapuche.

Logo depois que acessamos o *site* e visualizamos sua identidade, voltamos nossa atenção ao seu conteúdo escrito. Os assuntos abordados no informativo eram de cunho

⁷⁵ A partir dos primeiros contatos com os espanhóis no século XVI, o povo mapuche incorporou alguns elementos advindos do Velho Mundo em sua cultura. Um deles foi o cavalo, que anteriormente não existia no continente americano. A domesticação desses animais proporcionou com que as técnicas de guerra mapuche fossem adaptadas ao ponto de conseguirem resistir por séculos a colonização de seu território original, até o momento da Ocupação da Araucanía. Mais detalhes em: RODRIGUES, Erick Matheus Bezerra Mendonça. **La Tierra de Guerra: Conquistas, resistências e formação de espaços nos conflitos hispano-mapuches** (Reino do Chile, 1541-1626). Tese (Doutorado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2023.

⁷⁶ As *machis* são líderes cerimoniais das comunidades mapuche. Eles possuem uma série de funções, como agentes de saúde, cabeças das cerimônias místicas, poetisas, músicas e adivinhas. São capazes de se autoinduzirem ao estado de transe e possuem uma identificação própria a partir da utilização de objetos simbólicos como o *kultrún*. GREBE, María Ester. El kultrún mapuche: un microcosmo simbólico. **Revista Musical Chilena**, v. 27, n. 123, p. 3, 1973.

militante, especialmente a favor dos direitos humanos, nos quais a autonomia e a autodeterminação apareciam como elementos centrais. Ele trabalhava em conjunto com o *Grupo de Trabajo por los Derechos Colectivos*, organização que se voltava para a defesa e promoção dos direitos coletivos dos povos indígenas, com ênfase nos mapuche. Nesse sentido, a linha de trabalho editorial não tratava apenas da questão mapuche, mas também com os direitos humanos em geral e sua aplicabilidade na realidade das comunidades (Gutiérrez Ríos, 2014, p. 160). Esse trabalho foi contínuo até a atualidade. No recente livro publicado pela equipe do *Mapuexpress*, intitulado *Amol'sünguwiin ka newenmawün taiñ wentxuwañiel pu minera futa willi mapu mo. Comunicación y Resistencias contra las amenazas mineras en la Fütawillimapu* (2024), o informativo se autodenomina como

um meio de comunicação que busca a defesa, promoção e incidência através da comunicação sobre os direitos coletivos e individuais do povo mapuche (...). Nosso caminho é brindar um espaço de informação para a transformação social, para o respeito dos Direitos Humanos, aos direitos dos povos ancestrais, a autodeterminação dos povos e a defesa da Ñuke Mapu e os territórios no Wallmapu⁷⁷ (Mutizábal; Salamanca, 2024, p. 1, tradução nossa).

De modo similar, a atual página do *Mapuexpress* na web (www.mapuexpress.org), em sua seção de apresentação, estabelece seu compromisso com os direitos humanos:

O Coletivo de Comunicação Mapuche Mapuexpress é uma organização social que através da comunicação social e do ativismo, busca a defesa, promoção e incidência nos direitos coletivos dos Povos, principalmente do Povo Mapuche, bem como o respeito aos Direitos Humanos, a defesa da natureza e dos territórios⁷⁸ (Mapuexpress, 2024, tradução nossa).

Ao longo do tempo, o informativo foi acessado por milhares de pessoas, sendo reconhecido como um dos principais meios de comunicação mapuche, que contava com uma ampla capacidade de mobilização social em torno dos assuntos que abordava (Salazar, 2014, p. 161; Gutiérrez Ríos, 2014, p. 159; Vargas, 2020, p. 4). Dessa forma, percebemos a necessidade de investigarmos a maneira pela qual o *Mapuexpress*, em um trabalho de comunicação plural e horizontal, articulava as demandas pelos direitos coletivos de autonomia e autodeterminação de diversos setores do movimento mapuche em seus primeiros anos de funcionamento.

⁷⁷ No original: “un medio de comunicación que busca la defensa, promoción e incidencia a través de la comunicación sobre los derechos colectivos e individuales del pueblo mapuche (...). Nuestro camino es brindar un espacio de información para la transformación social, para el respeto a los Derechos Humanos, a los derechos de los pueblos ancestrales, la autodeterminación de los pueblos y la defensa de la Ñuke Mapu y los territorios en Wallmapu”.

⁷⁸ No original: “El Colectivo de Comunicación Mapuche Mapuexpress es una organización social que a través de la comunicación social y el activismo, busca la defensa, promoción e incidencia en los derechos colectivos de los Pueblos, principalmente del Pueblo Mapuche, como asimismo el respeto a los Derechos Humanos, la defensa de la naturaleza y los territorios”.

Em sua primeira seção de apresentação registrada no WM, o *Mapuexpress* se autoproclama como “a informação para Internet dos acontecimentos ocorridos no território mapuche, cujo conteúdo reproduz os feitos reais e verídicos sobre os temas de contingência que envolvem ao Povo Mapuche”⁷⁹, formado por um “operativo de ‘voluntariado’ com finalidade de oferecer de maneira oficial as informações que ocorrem a partir da zona onde se geram os fatos”⁸⁰ (Mapuexpress, 2001b, tradução nossa). A partir disso, o *site* demonstra seu objetivo por constituir um espaço de comunicação livre e alternativo, fora da zona de interferência da mídia chilena, que é capaz de transmitir uma informação verdadeira. Isso é possibilitado pelo uso da *internet* e pelo trabalho horizontal realizado pela equipe. Como demonstra o trecho acima, as notícias vinham diretamente das zonas em conflito, o que nos faz pensar que muito provavelmente os próprios atores dos acontecimentos eram quem escreviam.

O argumento da defesa da verdade é retomado quando o *Mapuexpress* afirma que seu conteúdo era destinado àqueles “que querem informar-se da verdade atual em notícias”⁸¹ (Mapuexpress, 2001b, tradução nossa). Isso é uma forma de validação do *site* em contraposição às práticas de controle social realizadas pelas elites da sociedade chilena, que através dos meios de comunicação discursavam sobre o povo mapuche em tom depreciativo e discriminatório, instaurando o medo coletivo ao “conflito mapuche”⁸² (Del Valle et al., 2019). Perante a mídia oficial, o povo mapuche era representado basicamente em quatro formas:

- i) Os indígenas mapuches são representados negativamente quando cumprem papéis ativos (por exemplo, terroristas). ii) Os indígenas mapuches são representados positivamente quando cumprem papéis passivos (por exemplo, beneficiários de ajudas governamentais). iii) Os indígenas mapuches aparecem nos meios quando se trata de “conflitos” e, apenas excepcionalmente, quando se trata de acontecimentos que escapam a este campo representacional. iv) No caso do “conflito indígena mapuche”, as forças mais recorrentes são as policiais e políticas, com o qual se reforçam as representações já apontadas: papel ativo negativo (âmbito policial) e

⁷⁹ No original: “la información para Internet de los acontecimientos ocurridos en el territorio mapuche, cuyo contenido reproduce los hechos reales y verídicos sobre los temas de contingencia que involucran al Pueblo Mapuche”.

⁸⁰ No original: “operativo de ‘voluntariado’ con finalidad de ofrecer de manera oficial las informaciones que ocurren desde la zona donde se generan los hechos”.

⁸¹ No original: “que quieran informarse de la verdad actual en noticias”.

⁸² “Conflito mapuche” foi um termo amplamente cunhado pela grande mídia chilena a partir do final da década de 1990 para denominar os embates entre as comunidades mapuche e forças policiais. Ele foi criticado por diversas organizações mapuche, intelectuais e apoiadores da causa por representar uma visão reducionista da complexidade dos processos históricos vivenciados por ambos grupos, reforçando um imaginário do mapuche vinculado ao indivíduo violento e até mesmo terrorista. A partir do advento da internet, existiu cada vez mais a transposição desse conflito para o *ciberespaço*. Mais detalhes em: MALDONADO, Claudio; DEL VALLE, Carlos. Medios de comunicación y narrativas hipertextuales: lógicas del desplazamiento del “conflicto mapuche” al espacio virtual. *Andamios*, v.10, n.22, p. 283-303, 2013.

papel passivo positivo (âmbito político-governamental)⁸³ (Del Valle, 2005, p. 86, tradução nossa).

Dessa forma, o *Mapuexpress* possibilitou a ação contra-hegemônica do movimento mapuche na *internet*, que tomou para si próprio o controle sobre a representação mapuche nos meios de comunicação. Em um outro texto de apresentação do *site*, dessa vez publicado em 2005, o *Mapuexpress* se autodeclara como um meio que “luta pelo Direito à comunicação com uma postura concreta que contribua a derrubar os cercos da intolerância e maquinação”⁸⁴ (Mapuexpress, 2005, tradução nossa) instaurados pela mídia chilena. Assim, ele afirma mais uma vez seu compromisso como comunicação independente e continua:

Mapuexpress busca projetar seu próprio caminho de pensamento, discurso e propostas dentro do Povo Mapuche, entendendo também que é fundamental uma estratégia informativa para evitar ser forçado a recorrer sempre às mesmas fontes de comunicação que discriminam e atacam os mapuche, portanto, as novas vozes que surgiram neste espaço fluem como abordagens sem censura e sem distorções, com novas contribuições que surgem não apenas para os mapuche, mas também para informar adequadamente a opinião pública em geral⁸⁵ (Mapuexpress, 2005, tradução nossa).

Existe, acima de tudo, um esforço para a legitimação da causa. Diferentemente de grandes veículos de imprensa, a mídia alternativa possui a necessidade de sempre se afirmar como capaz de proporcionar uma informação de qualidade. Essa forma de militância permanecia unida à proposta do *Mapuexpress* de oferecer um espaço propício para que o movimento mapuche se articulasse em prol dos direitos coletivos de seu povo. Por meio do diálogo entre diferentes organizações, líderes, acadêmicos e apoiadores da causa em geral, foram criadas redes de informação que possibilitaram a elaboração conjunta da militância mapuche. Isso é demonstrado no trecho abaixo retirado da seção de apresentação do *site*:

Como é um meio independente e autônomo, Mapuexpress não persegue a autorreferência, a qual tem sido sua característica em todos estes anos de existência, como tribuna aberta e pluralista a partir do Mapuche, mas sem abrir espaço que tendam ao divisionismo ou à desqualificação entre os diferentes referentes Mapuche,

⁸³ No original: “i) Los indígenas mapuches son representados negativamente cuando cumplen roles activos (por ejemplo, terroristas). ii) Los indígenas mapuches son representados positivamente cuando cumplen roles pasivos (por ejemplo, beneficiarios de ayudas gubernamentales). iii) Los indígenas mapuches aparecen en los medios cuando se trata de “conflictos” y, sólo excepcionalmente, cuando se trata de acontecimientos que escapan a este campo representacional. iv) En el caso del “conflicto indígena mapuche”, las fuentes más recurrentes son las policiales y políticas, con lo cual se refuerzan las representaciones ya señaladas: rol activo negativo (âmbito policial) y rol pasivo positivo (âmbito político-gubernamental)”.

⁸⁴ No original: “lucha por el Derecho a la comunicación con una postura concreta que contribuya a derribar los cercos de la intolerancia y la maquinación”.

⁸⁵ No original: “Mapuexpress busca proyectar un propio camino de pensamiento, discurso y propuestas al interior del Pueblo Mapuche, entendiendo también que es fundamental una estrategia informativa para no tener que estar obligado a recurrir siempre a las mismas fuentes comunicacionales que discriminan y atentan contra el mapuche, por ello, las nuevas voces que han surgido en este espacio fluyen como planteamientos sin censura y sin desvirtuaciones, con nuevos aportes que surgen no tan solo para el mapuche, sino además para informar debidamente a la opinión pública en general”.

pelo contrário, se entende como um aporte a Unidade em ação⁸⁶ (Mapuexpress, 2005, tradução nossa).

Então, a proposta do informativo era ser um meio de comunicação amplo, que não restringisse pautas consideradas importantes para o movimento mapuche e também abrisse espaço para outros atores sociais. É a partir disso que Gutiérrez Ríos (2014, p. 161) levanta a ideia de que o *site* representava um meio de movimento pelo qual outros movimentos se mobilizavam. Ou seja, a partir da perspectiva colaborativa, o *site* permitia a visualização das temáticas dos movimentos, bem como alimentava o processo de construção dos mesmos por meio da informação ali publicada. Assim, podemos identificar o informativo como um difusor do movimento mapuche, bem como um espaço de organização do mesmo.

Outro ponto de destaque para o *Mapuexpress* é a perspectiva de promoção da pluralidade para a unidade do movimento. Ele entendia que para as demandas mapuche chegarem à esfera pública e serem concretizadas, elas deveriam ser expostas mesmo que utilizassem argumentos diferentes. Isso porque o objetivo central continua sendo o mesmo: a conquista dos direitos coletivos. É por meio disso que o *site* se autoproclama “como um espaço em que se buscam algumas das ferramentas necessárias para que a partir do direito à informação e à comunicação se amplifique a possibilidade de garantir os direitos humanos Mapuche, tanto individual quanto coletivo”⁸⁷ (Mapuexpress, 2005, tradução nossa). Assim, mais uma vez é firmado o caráter militante em torno dos direitos, enxergados como ponto chave na transformação da realidade de realidade social mapuche.

A defesa dessa pauta ocorreu durante toda a existência do *Mapuexpress*, mas, a partir de sua perspectiva plural, conseguimos observar as nuances de pensamento em torno dela. A sua seção “*Publicaciones*” nos permite entrar em contato com artigos de opinião de diferentes autorias, lugares geográficos e contextos históricos, nos quais percebemos argumentações múltiplas em torno dos direitos humanos indígenas. Os mais discutidos e abrangentes eram os de autonomia e autodeterminação, que eram compostos por uma heterogeneidade de formulações, assim como na literatura (González, 2010, p. 37). A seguir, analisaremos os artigos de opinião publicados no *Mapuexpress* que dizem sobre as formas de compreender e alcançar esses direitos, identificando o *site* como um espaço de representação do mosaico que é o movimento mapuche.

⁸⁶ No original: “*Como es un medio independiente y autónomo, Mapuexpress no persigue la autoreferencia, lo que ha sido su característica en todos estos años de existencia, como tribuna abierta y pluralista desde lo Mapuche, pero sin abrir espacios que tiendan al divisionismo o a la descalificación entre los diferentes referentes Mapuche, por el contrario, se entiende como un aporte a la Unidad en la acción*”.

⁸⁷ No original: “*como un espacio en el que se buscan algunas de las herramientas necesarias para que desde el derecho a la información y a la comunicación se amplifique la posibilidad de garantizar los derechos humanos Mapuche, tanto individual como colectivo*”.

2. ENTRE ACORDOS E DESACORDOS: O MOVIMENTO MAPUCHE E O ESTADO CHILENO NO PÓS-DITADURA

“Y así murió / en esta historia / ese puñado de sueños / que un tiempo atrás/ Iluminaba, nuestros ojos de niños / y aunque te quiero y me quieres / ya nada es igual” (Catrileo, 2024, p. 43).

Como apresentado anteriormente, o *Mapuexpress* expressa, basicamente, a existência de duas perspectivas em relação às autonomias mapuche. A primeira delas se estabelece a partir da relação de proximidade com o ordenamento jurídico do direito internacional e das reformas políticas dentro do Estado. Por outro lado, a segunda é mais voltada aos discursos relacionados às insuficiências desses elementos e, por isso, defende a superação completa das estruturas já estabelecidas pela colonialidade. Elas podem ser compreendidas a partir dos conceitos de “autonomias *de jure*” e “autonomias *de facto*” (Burguete Cal y Mayor, 2008) ou do movimento mapuche gradualista e movimento mapuche rupturista (Paricán Padilla, 2014). Dito isso, este capítulo será destinado a entendermos como o *Mapuexpress* articulou sua militância em torno das “autonomias *de jure*”, ou seja, relacionando-se com os arcabouços do Estado e da cultura ocidental⁸⁸.

Ao assumirmos essas divisões em nosso trabalho, reconhecemos que elas são apenas modos de melhor visualização das diferenças dentro do pensamento político mapuche contemporâneo. Dessa forma, as “autonomias *de jure*” e “*de facto*” não são categorias fixas e restritas. Muito pelo contrário, elas interagem entre si a todo momento, como demonstrado a seguir a partir da análise do *corpus documental*. A defesa do direito à autodeterminação e as críticas ao caráter colonialista do Estado, por exemplo, aparecem como elementos comuns entre as categorias. Além disso, indivíduos e organizações — a exemplo do *Mapuexpress* — podem caminhar entre elas de acordo com experiências pessoais e oportunidades políticas vivenciadas em cada momento histórico.

2.1 As promessas não esquecidas

⁸⁸ Aqui, utilizamos o termo “ocidental”/“Ocidente” para além de seu caráter geográfico, sendo associado aos padrões de conhecimento, organização e classificação social frutos da modernidade e da colonialidade do poder. Ele diz respeito às tendências que sobrevalorizam o pensamento eurocêntrico, universalista e cientificista em detrimento de outras epistemologias periféricas.

2.1.1 O Acordo de Nueva Imperial

Durante o regime ditatorial de Augusto Pinochet (1973-1990), o povo mapuche passou por um dos períodos mais desafiadores de sua história. A documentação oficial da *Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura* relata que a ditadura foi responsável, por exemplo, pelo desaparecimento forçado de 134 indivíduos mapuche (Quiroz, 2025, p. 27). Esse número, no entanto, continua a ser atualizado, como demonstra o estudo realizado por Hernán Curiñir, Pablo Silva e Conrado Zumelzu (2016, p. 65-66) que acrescentou mais 37 vítimas. Esse contexto também significou intensivas desapropriações de terras mapuche e a reversão do processo de reforma agrária iniciado anteriormente por Salvador Allende. Yoise Barrera Alfonso e Carolina Quezada Flores (2025, p. 134) asseguram que o Decreto Lei 2.568 (1979), firmado por Pinochet, foi o motor destrutivo da vida mapuche, que depende intrinsecamente de sua relação com o território e com a comunidade. O problema foi ainda mais potencializado quando, a partir dessa lei, a economia neoliberal chilena incentivou empresas florestais e energéticas a explorarem a região.

Contudo, o povo mapuche enxergou novas possibilidades de mudança social em favor de suas demandas quando, a partir do plebiscito de 1988, a sociedade iniciou um processo de transição democrática. Nesse contexto, uma nova eleição presidencial foi marcada e seu principal candidato, o concertacionista Patricio Aylwin, promoveu uma ampla reunião com 200 representantes dos povos indígenas mapuche, mapuche huilliche, aymará e rapa-nui em Nueva Imperial, na Região da Araucanía. Realizado em 1º de dezembro, o evento representou o ápice das discussões travadas ao longo daquele ano, em que Aylwin tentava se eleger contando com o apoio dos setores indígenas. Por outro lado, os dirigentes indígenas visualizaram o canal de diálogo como potencializador para construir, em conjunto, um regime democrático que pudesse concretizar suas demandas por direitos individuais e coletivos.

Em setembro daquele ano, os representantes indígenas se organizaram em torno do documento “*Propuesta y demanda de los pueblos indígenas de Chile el período democrático 1990-1994*”, que canalizou suas principais exigências para o governo de Aylwin. Nele, afirmam que sua participação política seria finalmente concretizada na democracia, diferenciando-se do período anterior regido por medidas assimilacionistas. Para além de expectativas com o novo regime, eles também reconhecem como o ressurgimento de sua militância proporcionou que o Estado abrisse espaço para suas demandas:

Recentemente, o vigoroso ressurgimento de nossa consciência étnica e de nossas organizações como povos nos permitiu participar ativamente do processo de desenvolvimento democratizante de nosso país e exigir os justos direitos que são

nossos e que foram reconhecidos no arcabouço jurídico internacional elaborado para proteger os direitos dos povos indíg(e)nas⁸⁹ (Propuesta y demanda..., 1989, p. 1, tradução nossa).

Isso demonstra que os indígenas reconheciam a ampliação de espaços de diálogo institucionais por meio não apenas da democratização do país, mas também pelas suas próprias ações (re)organizadas em seus movimentos políticos. Fora do assimilacionismo e do integracionismo, os novos movimentos indígenas se desenvolveram de maneira autônoma, colocando-se na arena pública independentemente das possibilidades — ou da falta delas — conferidas pelos Estados. É por meio disso que a emergência indígena significa, na década de 1990, um evento pensado dentro e fora da academia, idealizado não apenas por estudiosos, mas também pelos próprios indígenas, que passam a reconhecer de maneira efetiva suas lutas étnicas nas sociedades.

A partir de então, o documento revela as principais demandas dos povos indígenas no período de redemocratização. A primeira delas consiste no direito básico de reconhecimento de sua existência dentro da institucionalidade do Estado chileno. Para isso, defende-se que “qualquer política de reconhecimento da existência de Povos Indígenas do Chile deve necessariamente partir pelo reconhecimento constitucional de sua existência dando origem a uma concepção de Estado p(l)uriétnico”⁹⁰ (Propuesta y demanda..., 1989, p. 1). Nesse sentido, o documento estabelece que nenhuma outra medida de reparação social seria eficaz caso o Estado não reconhecesse a existência de sua pluralidade formativa. A reforma da Constituição chilena passa a ser, desde esse momento, o ponto central para os movimentos indígenas, inclusive mapuche, percorrendo décadas até o presente momento.

Apesar de alguns setores não acreditarem na concretização de mudanças sociais efetivas a partir da reforma constitucional, o não reconhecimento de mais de 10% de toda população do país em seu principal ordenamento legal configura uma continuidade das políticas de assimilação. Acima de tudo, é a tentativa de extermínio desses povos, baseada especialmente na colonialidade do ser, caracterizada por Maldonado-Torres (2008, p. 96) como aquela que instaura na tradição e no senso comum dinâmicas de poder de caráter preferencial, ou seja, que discriminam as pessoas e comunidades. A partir disso, ao não incluir a existência indígena na Constituição, a institucionalidade chilena pretende efetivar a

⁸⁹ No original: “*En el último tiempo el vigoroso resurgimiento de nuestra conciencia étnica y de nuestras organizaciones como pueblos nos permite a la vez que participar activamente en el proceso de desarrollo democratizador de nuestro país, demandar los justos derechos que nos caben y que han sido reconocidos en el ordenamiento internacional tendiente a proteger los derechos de los Pueblos Indíg(e)nas*”.

⁹⁰ No original: “*Consideramos que cualquier política de reconocimiento de la existencia de Pueblos Indígenas de Chile debe necesariamente partir por el reconocimiento constitucional de su existencia dando origen a una concepción de Estado p(l)uriétnico*”.

não existência real desses povos, em uma ação de genocídio diferenciado, dessa vez sem a necessidade de combates físicos. O maior armamento utilizado, nesse cenário, é a exclusão do Outro: o ato de fechar-se diante de uma realidade posta.

No entanto, o documento revela que os povos indígenas acreditavam que o simples reconhecimento constitucional não deveria ser, por si só, suficiente para as reformas democráticas. Ele possuía especificidades, como o fato de que ele deveria ser efetivado a partir do estabelecimento do Chile como um Estado plurinacional, agrupando diversas identidades étnicas e permitindo espaços autônomos com normas e instituições próprias:

Nesse sentido, exigimos que o processo de reforma constitucional empreendido pelo governo democrático e pelo próximo parlamento inclua uma disposição expressa na Constituição Política do Estado declarando que o Chile é um estado pluriétnico, onde junto à nação chilena convivem povos diferenciados étnica, culturalmente; que têm direitos a espaços de autonomia que os permitam seu desenvolvimento sociopolítico, cultural e econômico; que contam com normas legais e instituições consuetudinárias que regulam o relacionamento entre seus integrantes⁹¹ (Propuesta y demanda..., 1989, p. 2, tradução nossa).

Nesse momento, percebemos que as discussões a respeito da autonomia já circulavam entre os líderes dos movimentos indígenas na redemocratização, especialmente quando relacionadas à soberania dos espaços historicamente ocupados por esses povos que foram usurpados pelo Estado. É a partir da concretização da autonomia que seria possível, nessa perspectiva, a autorregulação indígena, o que poderíamos associar ao direito da autodeterminação assegurada pela Convenção 169 da OIT. A partir disso e com o reconhecimento constitucional, também exige-se o direito dos indígenas de estarem representados no parlamento e nos organismos estatais responsáveis por decidir suas políticas, bem como o reconhecimento de seu direito às terras tradicionais e seus recursos naturais. Nesse sentido, percebemos que a defesa da autonomia dentro do rol do Estado pluriétnico não almejava um isolamento indígena, ou seja, que esses povos decidissem sobre suas próprias questões apenas dentro de “áreas preservadas”, mas sim no trabalho conjunto entre eles e o arcabouço estatal que, em um jogo de acordos políticos, possibilitariam espaços indígenas dentro e fora de suas terras, como, por exemplo, no parlamento nacional.

Outra exigência consistia na elaboração de uma lei nacional específica sobre os povos indígenas, que “regule as relações entre estes e o estado, que determine os âmbitos da competência estatal em relação com os Povos Indígenas e os âmbitos de autonomia destes”, e

⁹¹ No original: “*En este sentido demandamos, que en el proceso de reformas constitucionales que asuma el gobierno democrático y el próximo parlamento deberá incluir una disposición expresa en la Constitución Política del Estado, que Chile es un Estado pluriétnico, en donde junto a la nación chilena conviven pueblos diferenciados étnica, culturalmente; que tienen derechos a espacios de autonomía que les permitan su desarrollo sociopolítico, cultural y económico, que tienen normas jurídicas e instituciones de carácter consuetudinario que regulan la relación entre sus integrantes*”.

que também crie “um órgão cuja comissão central seja promover o etnodesenvolvimento e canalizar os fundos do Estado e de outra origem”⁹² (Propuesta y demanda..., 1989, p. 3, tradução nossa). É a partir dessa demanda que será desenvolvida, já no governo democrático de Patricio Aylwin, a Lei Indígena 19.253 (1993) responsável por criar a *Corporación Nacional de Desarrollo Indígena* (CONADI). Essas virão a ser, ao longo da década de 1990 e 2000, as principais medidas nacionais de proteção — ao menos teoricamente — aos povos indígenas. Dessa forma, percebemos mais uma vez que as transformações do Estado chileno ao regime democrático e ao reconhecimento dos direitos indígenas não ocorreu simplesmente por conta de sua livre vontade, e sim por uma necessidade, visto que sofria a pressão de articulados movimentos indígenas.

A proposta de lei formulada no documento de 1989 assumia, dentre outros pontos, a necessidade de desenvolver critérios de autoidentificação indígena, educação bicultural, mecanismos de recuperação de terras e, inclusive, processos de regionalização da participação indígenas a nível local, regional e nacional. Esta última medida seria fundamental para o fomento de “formas de autogoverno”. Por sua vez, a idealizada Corporação Indígena seria formada por um diretório com maioria indígena — representantes dos diversos povos — de maneira descentralizada e regularizaria o funcionamento da lei e de seus direitos. Além disso, a respeito dos denominados “problemas de resolução urgente”, o documento ressalta a necessidade do Chile iniciar o processo de ratificação da Convenção 169 da OIT (Propuesta y demanda..., 1989, p. 3-14).

Após semanas de discussões, as organizações e dirigentes indígenas se reuniram com Patricio Aylwin em Nueva Imperial para firmarem, enfim, o acordo. A primeira das partes se comprometeu em apoiar o candidato nas eleições presidenciais e “canalizar suas legítimas demandas de aspirações de justiça (...) através das instâncias e mecanismos de participação”⁹³ (Acuerdo Nueva Imperial, 1989, p. 1). Isso significa dizer que o acordo buscava enquadrar as mobilizações indígenas dentro dos parâmetros postos pela institucionalidade estatal. Admitindo a fragilidade da estrutura democrática chilena desse período, podemos entender esse trecho como expressão do receio da classe política diante de uma possível ascensão dos movimentos indígenas, que pudesse vir a desafiar os recentes rearranjos institucionais. Nesse sentido, era conveniente — e até mesmo necessário — que a *Concertación* convertesse os

⁹² No original: “regule las relaciones entre éstos y el estado, que determine los ámbitos de la competencia estatal en relación con los Pueblos Indígenas y los ámbitos de autonomía de éstos, y que cree un órgano cuya comisión central sea promover el etnodesarrollo y canalizar los fondos del Estado y de otro origen”.

⁹³ No original: “canalizar sus legítimas demandas de aspiraciones de justicia frente a los graves problemas que afectan a los pueblos indígenas a través de las instancias y mecanismos de participación”.

anseios indígenas em pautas de governo.

Assim, as organizações e seus dirigentes não foram manipulados ao assinarem o acordo, nem mesmo que houve a continuidade de políticas integracionistas nos moldes exatos do século XX. Apesar da ala política ainda ter efetuado sua tendência de controle as pautas sociopolíticas e as formas de atuação dos movimentos indígenas, o *Acuerdo de Nueva Imperial* não se restringiu apenas a isso. Ambas as partes assinantes estavam, nesse contexto, fragilizadas e dependentes entre si. Nesse sentido, os povos indígenas, assim como Aylwin, enxergaram o diálogo como uma forma de efetivação dos seus anseios. No final das discussões, o candidato se comprometeu a firmar as demandas pautadas anteriormente — reconhecimento constitucional, criação da Corporação especial, criação de uma Comissão indígena —, dispondo de “todo seu esforço e vontade em impulsionar as iniciativas legislativas, administrativas e econômicas necessárias para concretizar os planos e medidas”⁹⁴ asseguradas (*Acuerdo Nueva Imperial*, 1989, p. 2).

Diante do cenário de acordos no processo de redemocratização chileno, Tomás Moulian (1997, p. 145) chegou a defender a ideia de que a ausência de uma ruptura política-institucional promoveu um mero “transformismo” na sociedade. Segundo o autor, as estruturas basilares ditatoriais continuaram, mas com roupagens democráticas, dando origem a uma democracia parcelada. No entanto, a experiência de Nueva Imperial demonstra que esse argumento pode ser questionado à luz da participação indígena. Justo Mendoza critica a ideia de “transformismo” pelo fato de ser fundamentada por dois grandes blocos — infraestrutura econômica e superestrutura político-social, esta subordinada à primeira — que excluem as especificidades do âmbito da política no processo de transição (Mendoza, 1997, p. 41) e retira a participação das forças democráticas como articuladoras. Nesse sentido, entendemos que apesar da estrutura do Estado efetivar continuidades restritivas, também abriu — e foi obrigada a abrir — canais de diálogo democráticos. Diferente do argumento tradicional de que a redemocratização despolitizou a sociedade, os povos indígenas utilizaram de antigos e novos canais para atuarem politicamente. Assim, o real problema chileno pós-ditadura não foi canalizar demandas por vias institucionais, mas a partir dos acordos e diálogos firmados, a insuficiência e a falta de vontade governamental de execução dos mesmos.

O mandato presidencial de Patricio Aylwin (1990-1994) realizou, de fato, algumas medidas importantes para o maior reconhecimento dos povos indígenas no Chile, sendo a maior delas a criação da Lei Indígena em 1993. No entanto, a lei passou por inúmeras

⁹⁴ No original: “todo su esfuerzo y voluntad en impulsar las iniciativas legislativas, administrativas y económicas necesarias para concretar los planes y medidas”.

modificações, e o que havia sido imaginado pelos indígenas em Nueva Imperial não foi completamente concretizado. Em 1991, Aylwin enviou ao Congresso a primeira versão do documento, assegurando:

Entende-se por Povos Indígenas os descendentes de grupos humanos que existiram no território chileno desde tempos pré-colombianos e que conservam manifestações étnicas e culturais distintas das dos demais habitantes da República, como sistemas de vida, normas de convivência, costumes, formas de trabalho, língua, religião ou qualquer outra forma de manifestação cultural autóctone⁹⁵ (Biblioteca del Congreso Nacional, Art. 1º, 1991, tradução nossa).

Depois de todos os trâmites que o projeto de lei sofreu na Câmara, o termo “povo” foi excluído do texto: “O Estado reconhece que os indígenas do Chile são descendentes de grupos humanos que existiram no território nacional desde tempos pré-colombianos”⁹⁶ (Biblioteca del Congreso Nacional, Art. 1º, 1993, tradução nossa), muitas vezes substituído por “etnias”. A primeira versão da lei estabelece que “se entenderá que os principais *povos* indígenas do Chile são os Mapuche, Rapa Nui, Aymara, Atacameño e Colla no norte do país, as comunidades Kawashkar e Alacalufe, e a comunidade Yamana dos canais austrais”⁹⁷ (Biblioteca del Congreso Nacional, Art. 1º, 1991, tradução e grifo nosso). Já a última versão diz sobre o reconhecimento das “principais *etnias* indígenas do Chile: a Mapuche, Aymaras, Rapa Nui ou Pascualenses, a das comunidades Atacameñas, Quechuas e Collas do norte do país, as comunidades Kawashkar ou Alacalufe e Yámana ou Yagán dos canais austrais”⁹⁸ (Biblioteca del Congreso Nacional, Art. 1º, 1993, tradução e grifo nosso).

Apesar de parecer mínima, essa modificação significou o afastamento da Lei Indígena com as jurisdições internacionais da época, a exemplo da Convenção 169 da OIT, que associava o termo “povo” com direitos coletivos ligados à autodeterminação. Para o movimento indígena, essa estratégia do governo significou a deterioração dos acordos firmados em Nueva Imperial. Além disso, as outras demandas — reconhecimento constitucional e ratificação da Convenção 169 — não se concretizaram nem no mandato de

⁹⁵ No original: “*Se entenderá por Pueblos Indígenas a los descendientes de las agrupaciones humanas que existen en el territorio chileno desde tiempos precolombinos y que conservan manifestaciones étnicas y culturales distintas a las del resto de los habitantes de la República, tales como sistemas de vida, normas de convivencia, costumbres, formas de trabajo, idioma, religión o cualquier otra forma de manifestación cultural autóctona*”.

⁹⁶ No original: “*El Estado reconoce que los indígenas de Chile son los descendientes de las agrupaciones humanas que existen en el territorio nacional desde tiempos precolombinos*”.

⁹⁷ No original: “*Para los fines de la presente ley se entenderá que los principales pueblos indígenas de Chile son, el Mapuche, el Rapa Nui, el Aymara, las comunidades Atacameñas y la comunidad Colla del norte del país, la comunidad Kawashkar y Alacalufe y la comunidad Yamana de los canales australes*”.

⁹⁸ No original: “*El Estado reconoce como principales etnias indígenas de Chile a: la Mapuche, Aymara, Rapa Nui o Pascualenses, la de las comunidades Atacameñas, Quechuas y Collas del norte del país, las comunidades Kawashkar o Alacalufe y Yámana o Yagán de los canales australes*”.

Aylwin⁹⁹ nem de seu sucessor Eduardo Frei (1994-2000). Dessa forma, apesar do movimento mapuche ter iniciado a década de 1990 com amplas expectativas de que a democracia viria a concretizar suas demandas políticas através dos acordos, foi-se percebendo, cada vez mais, o distanciamento das preocupações governamentais com a questão indígena. Muito pelo contrário do sentimento vivenciado na década passada, o início do novo milênio foi marcado pela descrença com as instituições estatais. Assim, mesmo aqueles dirigentes e organizações pautadas na participação do povo mapuche em instâncias oficiais, e que defendiam a “autonomia *de jure*”, também relataram o esgotamento com o jogo de acordos fadados ao fracasso.

Através da pluralidade de vozes mapuche e não mapuche presentes no ciberespaço do *Mapuexpress*, é possível percebermos o movimento mapuche pós-ditatorial como aquele marcado pelo incômodo com o tratamento recebido pelo Estado, ao mesmo tempo em que é renovado em busca de maior soberania decisória. Em maio de 2002, o deputado do partido Demócrata Cristão e de descendência mapuche Francisco Huenchumilla relata a existência de uma questão transversal em todas as gerações de seu povo: “o sentimento, profundamente enraizado, como uma questão cultural, que cada vez que há uma relação importante com o Estado chileno, o povo mapuche sai como perdedor”¹⁰⁰, fazendo ser mínima a credibilidade estatal (Huenchumilla, 2002, tradução nossa). Mesmo no cargo de deputado, Huenchumilla admite a falta de expectativas positivas no âmbito das instituições de Estado:

(...) os mapuches e as comunidades, ativas ou passivas, combativas ou não, mais conscientes ou menos conscientes, politizadas ou não, estão, sim, de acordo que o Estado não tem sido neutro; cada vez que decide, o resultado pode ser previsto. A credibilidade do Estado é muito baixa ou inexistente. Portanto, as instituições públicas serão sempre questionadas ou questionadas. Conceitos como estabilidade política, Estado de direito, consenso básico, unidade nacional, etc., pouco ou nada dizem aos Mapuche ou às suas comunidades¹⁰¹ (Huenchumilla, 2002, tradução nossa).

O relato nos leva a refletir que, ao mesmo tempo em que o movimento mapuche alcançava níveis de visibilidade e mobilização antes impensáveis, ele também passava a reconhecer de forma mais nítida as insuficiências de sua relação com o Estado chileno. Dessa

⁹⁹ Aylwin chegou a enviar ao Congresso a reforma do reconhecimento constitucional dos povos indígenas, bem como a Convenção 169 da OIT. No entanto, essas medidas encontraram forte resistência dos deputados e senadores.

¹⁰⁰ No original: “*el sentimiento, profundamente arraigado, como una cuestión cultural, que cada vez que hay una relación importante con el Estado chileno, el pueblo mapuche ha salido perdedor*”.

¹⁰¹ No original: “*mapuches y comunidades, activas o pasivas, combativas o no, más conscientes o menos conscientes, politizadas o no, están, sí, de acuerdo en que el Estado no ha sido neutral; cada vez que resuelve, se puede predecir el resultado. La credibilidad en el Estado es muy baja o inexistente. Por lo tanto, las instituciones públicas van a estar siempre en entredicho o cuestionadas. Conceptos tales como estabilidad política, estado de derecho, consensos básicos, unidad nacional, etc., poco o nada le dicen al mapuche o sus comunidades*”.

forma, torna-se cada vez mais distante admitir possibilidades reais de reconhecimento dos direitos mapuche por parte do Estado. A radicalização dessa percepção esteve relacionada, sobretudo, à tomada de “consciência étnica”, que significou um olhar crítico ao passado, assumindo as permanências coloniais na vida mapuche contemporânea. Dentro dessa lógica, Huenchumilla discute sobre a dívida histórica do Chile com os mapuche. Ela é compreendida como resultado de sucessivos “atos de agressão” do Estado a partir da ocupação do território ao sul do rio Bío-Bío em meados do século XIX. Entre esses atos, o deputado também destaca a posição dos tribunais de justiça contra as reivindicações mapuche por perderem suas terras, a contrarreforma agrária no período ditatorial, a invasão das empresas florestais e empreendimentos hidrelétricos nos espaços comunitários, e por último, a falta de avanços no acordo firmado em Nueva Imperial (Huenchumilla, 2002):

Novamente encontramos-nos com um problema de credibilidade, pois, neste caso, um grupo de partidos políticos, já no poder há quase três mandatos, comprometeu-se solenemente com a reforma constitucional e a Convenção 169, e após 13 anos, essa promessa não foi cumprida (...). Neste cenário que descrevemos, que começa com o reduccionismo, mescla de conquista e colonização, com procedimentos de abuso e maus-tratos, a altiva alma mapuche fica de pescoço curvado, alvo de humilhação e discriminação que a deixarão com uma visão pessimista da vida, repleta de desconfiança e falta de credibilidade nos huincas representadas pelo Estado e pela sociedade chilena¹⁰² (Huenchumilla, 2002, tradução nossa).

Dessa forma, os eventos opressivos pós-ditadura são entendidos a partir da perspectiva de longa duração, reforçando as marcas coloniais que o Estado ainda perpetua no povo mapuche. Vale destacar que seu território tradicional não foi propriamente invadido e explorado pelos espanhóis e sim pelo Chile na Ocupação da Araucanía. Desde então, o povo mapuche passou a viver nas margens da ideia branca e homogênea de Estado-nação. Nesse sentido, a “dívida histórica” inaugurada e demandada pelo movimento mapuche contemporâneo é, sobretudo, uma dívida colonial, nos moldes que Pablo González Casanova (2015) denomina como “colonialismo interno”. Ele corresponde ao domínio e à exploração que determinados grupos sofrem por outros dentro de um mesmo Estado, e que se integra tão intrinsecamente nessa sociedade, que ela passa a ser constituída não apenas às bases de uma diferença cultural, mas também na diferença de civilizações (González Casanova, 2015, p. 146). O discurso do mapuche Marcelo Calfuquir em dezembro de 2002, durante a

¹⁰² No original: “Nuevamente nos encontramos con un problema de credibilidad, puesto que, en este caso, un grupo de partidos políticos gobernando ya por casi tres períodos, se comprometió solemnemente con la reforma constitucional y el convenio 169 y después de 13 años, esta palabra no ha sido cumplida. Ambos proyectos duermen el sueño de los justos. En este cuadro que hemos descrito, y que comienza con el reduccionismo, mezcla de conquista y colonización, con procedimientos de abusos y atropellos, la altiva alma mapuche quedó con la cerviz doblada, blanco de humillaciones y discriminaciones que lo dejarán con una visión pesimista de la vida llena de desconfianzas y de falta de credibilidad en los huincas representados por el Estado y la sociedad chilena”.

Conferência Internacional pelo Direito dos Povos, disponibilizado na página do *Mapuexpress*, nos ajuda a entender a história mapuche através do colonialismo interno:

A independência não foi um ato nem um marco libertador para os povos indígenas, embora muitos deles tenham participado diretamente das guerras contra a metrópole. Na fase de construção dos Estados-nação ou na consolidação de seus atuais espaços geográficos e administrativos, outras guerras foram travadas que, em seus objetivos, em nada diferiam daquelas travadas pelos conquistadores (...). Antontem, em nome da coroa; ontem, em nome da pátria; e hoje, em nome do desenvolvimento, os povos indígenas foram e são, de direito ou de fato, desapropriados de suas terras e negados de suas culturas (...). Após a independência, o colonialismo interno se desenvolveu dentro dos Estados-nação nascentes; não podemos esquecer que, no Chile (sem qualquer problema e sem esconder seus objetivos), o ministério encarregado de distribuir as terras conquistadas dos “selvagens derrotados” (durante a “Pacificação da Araucanía”) era chamado de “Ministério de Terras e Colonização”. O racismo e a discriminação, como componentes, articuladores e elementos indissociáveis do colonialismo interno, condicionaram a vida e as relações que os Povos Indígenas mantiveram (obrigatoriamente) com as sociedades dominantes-abrangentes¹⁰³ (Calfuquir, 2002, tradução nossa).

A incorporação cada vez maior do discurso crítico ao colonialismo interno fomentou dentro do movimento mapuche a percepção dos eventos traumáticos do passado como um *continuum* em sua relação com o Estado. Dessa forma, o passado colonial é compreendido, acima de tudo, como algo perpetuante na sociedade, interferindo nas possibilidades políticas democráticas. A partir dessa perspectiva, Huenchumilla (2002, tradução nossa) relata o surgimento de um “discurso mais radical” do movimento mapuche, que incorporou as questões de “território, autogestão, multiculturalidade, autodeterminação, participação política”, entre outros “temas eminentemente políticos”. Isso fez com que ele enxergasse a origem de seus problemas na “ação do Estado, ou em setores da sociedade cuja atuação, em seu momento, o Estado endossou ou justificou”¹⁰⁴. Nesse sentido, o movimento mapuche passa a assimilar o não cumprimento das promessas de Nueva Imperial como mais um golpe colonial do Estado contra o seu povo.

Como veremos mais adiante, as medidas fracassadas de reconhecimento constitucional, fomentado pela Lei Indígena e pela ratificação da Convenção 169 da OIT na

¹⁰³ No original: “La independencia no fue un acto ni un hito liberador para los Pueblos Indígenas aunque muchos de ellos participaron, directamente, en las guerras contra la metropolis. En la fase de construcción de los Estados-nacionales o en la consolidación de sus espacios geográfico-administrativos actuales se llevaron adelante otras guerras que, en términos de sus objetivos, en nada se diferenciaron de aquellas que hicieron los conquistadores (...). Anteayer, en nombre de la corona; ayer, en nombre de la patria; y, hoy, en nombre del desarrollo, los Pueblos Indígenas han sido y son, de iure o de facto, despojados de sus tierras y negadas sus culturas (...). Después de la independencia, al interior de los nacientes Estados-nacionales se desarrolló el colonialismo interno; no debemos olvidar que, en Chile, (sin ningún problema y sin esconder sus objetivos), el ministerio que se encargó de repartir las tierras conquistadas a los “salvajes derrotados” (en la “Pacificación de la Araucanía) se llamaba “Ministerio de tierras y colonización”. El racismo y la discriminación como componentes, articuladores e inseparables, del colonialismo interno han condicionado la vida y las relaciones que los Pueblos Indígenas han (obligatoriamente) mantenido con las sociedades englobante-dominantes”.

¹⁰⁴ No original: “acción del Estado, o en sectores de la sociedad cuya actuación, en su momento, el Estado avaló y justificó”.

década de 1990, serão arrastadas para o novo milênio no seio do movimento mapuche, porém, atravessadas pelo sentimento de revolta contra o sistema. Depois de passada mais de uma década desde a assinatura dos acordos, os jovens militantes já haviam amadurecido para perceber que não importava o regime político vivenciado, o Estado chileno continuaria a exercer a subjugação dos mapuche — e não apenas, mas também de todos os povos indígenas do país. Dessa forma, na década de 2000, a esperança por uma relação harmônica e sem conflito com os governos da *Concertación* já não estava entre as expectativas reais das organizações mapuche.

De fato, existiam possibilidades de refundação do Estado, e é por essa razão que diversos setores defendiam a construção da autonomia por vias institucionais. No entanto, até mesmo essas perspectivas identificavam a contínua derrota mapuche nas mãos do colonialismo de Estado. Assim, a concretização dos direitos coletivos deveria, acima de tudo, ser realizada somente a partir do remodelamento da ordem institucional, em um exercício de dificultar o prolongamento da dívida histórica chilena.

2.1.2 O Informe de Verdade Histórica e Novo Trato

Em 2000, Eduardo Frei Ruiz-Tagle (1994-2000) encerrava seu mandato na presidência do Chile. Seu governo foi marcado, dentre outros aspectos, pela construção de grandes obras de infraestrutura no território mapuche e pelo fomento de acordos com empresas de exploração florestal, priorizando a consolidação de um modelo neoliberal chileno capaz de atrair capital estrangeiro para a região. Desse modo, apesar da efetivação do regime democrático, o povo mapuche continuava com suas terras e seus direitos ameaçados, cada vez mais pessimistas em relação à aplicabilidade dos acordos realizados em Nueva Imperial. Nesse momento, a CONADI, criada pela Lei Indígena, já sofria duras críticas diante de sua incapacidade de resolução dos conflitos nas comunidades, além do reconhecimento constitucional e da ratificação da Convenção 169 se encontrarem estagnados no Congresso (Gomes, 2020, p. 174). A partir de então, afastados das esperanças prometidas da redemocratização, importantes setores da militância mapuche, em especial os jovens, aderiram à violência política como principal forma de protesto, como demonstraremos no capítulo seguinte. Por outro lado, as vias institucionais de diálogo, embora fragilizadas em comparação ao período anterior, ainda estavam em aberto.

Visando melhorar as relações entre o povo mapuche e o Estado, surge no meio político a ideia de uma Comissão de Verdade Histórica, responsável por proporcionar o “acerto de

contas” das violações cometidas pelo Estado chileno ao longo dos séculos. Em abril de 2000, o *Mapuexpress* publicou em seu *site* uma proposta do deputado Francisco Huenchumilla que dizia sobre a necessidade de resolver o conflito travado entre o Estado, a sociedade e o povo mapuche. Segundo ele, isso somente seria resolvido caso as ações governamentais superassem as iniciativas que enxergavam a questão indígena apenas como uma questão de pobreza. Nesse sentido, era preciso aprofundar-se na temática e avaliá-la como um problema político, histórico, social e cultural. Assim, a ideia de uma Comissão de Verdade Histórica surgiu como uma possibilidade de, mais uma vez, o Estado realizar uma mesa de diálogo com os povos indígenas, dessa vez não apenas criando promessas para o futuro, mas reavaliando seu passado traumático. Huenchumilla levanta algumas questões que deveriam ser conduzir os trabalhos investigativos:

O povo Mapuche não entrou no Estado chileno voluntariamente; eles o fizeram à força.- Quando isso aconteceu, perderam seu território e seu patrimônio; foram reduzidos. Como aconteceu esse processo? O que aconteceu?- A realidade é que a partir desse momento, a vida e as circunstâncias do povo Mapuche mudaram.- O responsável é o Estado chileno.- Depois disso, seguiu-se um longo período de sofrimentos, abusos, maus-tratos e marginalização.- Tudo isso é uma caixa-preta, que as distintas gerações de chilenos conhecem eufemisticamente com o nome de “Pacificação da Araucanía”.- Foi realmente uma guerra? Havia leis que o Estado tinha que respeitar? Pode continuar assim ao longo do tempo? (...) O que é território Mapuche? O que ele abrangia? -¹⁰⁵ (Huenchumilla, 2000, tradução nossa).

Em seguida, o deputado defende a promoção de uma Comissão que contribua para o reconhecimento do povo mapuche como “um sujeito coletivo” que “não pode ser excluído dos órgãos que tomam decisões no Estado”, subvertendo, assim, uma “participação como simples cidadãos, sem reconhecimento como povo, com história e identidade própria”¹⁰⁶ (Huenchumilla, 2000, tradução nossa). Esse ponto torna-se essencial para entendermos que a proposta de Huenchumilla não baseava-se apenas em criar métodos de acesso mapuche às instituições políticas, mas de reformulá-las ao ponto de possibilitarem, através da pluralidade étnica, modos particulares de um coletivo viver e decidir sobre suas próprias questões. Essa abordagem se difere da ideia indigenista predominante no século XX, onde se almejava integrar os indígenas na sociedade nacional respeitando os “valores de sua cultura e sua

¹⁰⁵ No original: “*El pueblo Mapuche no ingresó al Estado de Chile, en forma voluntaria; lo hizo por la fuerza.- Cuando eso sucedió perdió su territorio y su patrimonio; fue reducido.- Cómo se hizo ese proceso? Qué sucedió?.- Lo concreto es que a partir desde ese momento cambió la vida y las circunstancias del pueblo Mapuche.- El responsable de esto es el Estado chileno.- Después de eso vino un largo periodo de sufrimientos, de abusos, de atropellos y de marginación.- Todo ello, es una caja negra, que las distintas generaciones de chilenos la conocen eufemisticamente con el nombre de “Pacificación de la Araucanía”.- ¿Fue realmente una guerra? ¿había leyes que el Estado debía respetar?(...) ¿cuál es el territorio Mapuche? ¿qué abarcaba?-*”.

¹⁰⁶ No original: “*como sujeto colectivo, no puede quedar excluido de los órganos que toman decisiones en el Estado que son obligatorias para todos los habitantes del país.- Hay participación como simples ciudadanos, sin reconocimiento como pueblo, con historia e identidad propia*”.

dignidade enquanto homens” (Díaz-Polanco, 1991, p. 92), em um processo de integração culturalizada. A proposta aqui discutida, por sua vez, não defende a mudança de comportamento dos povos indígenas para sua inclusão nas instâncias governamentais, mas a refundação das próprias estruturas de Estado. Mais uma vez, observamos que as propostas mapuche de via institucional não significavam, necessariamente, uma subjugação de suas particularidades em detrimento da autonomia.

No entanto, a partir do momento em que a proposta de Comissão tomou concretude pelo governo, setores do movimento mapuche já começaram a perceber suas incongruências e, novamente, decepcionaram-se com as tentativas do Estado de esvaziar suas pautas. Em março de 2000, Ricardo Lagos (2000-2006) chegou ao poder como o terceiro presidente pós-ditadura, ainda sob a coligação de partidos da *Concertación*. Ao continuar com as políticas de Frei de controle e “domesticação” do movimento mapuche — que cada vez mais encontrava-se radicalizado —, Lagos deu início aos trabalhos da Comissão de Verdade Histórica e Novo Trato.

Em um texto publicado pelo *Mapuexpress* por um de seus fundadores, Alfredo Seguel, nos é apresentado alguns detalhes sobre a perspectiva mapuche sobre esse contexto. Segundo Seguel, apesar da ideia de Comissão surgir dentro do povo mapuche, sua incorporação na agenda institucional proporcionou com que ela fosse reconhecida como uma Comissão de “Falsidade Histórica e Maltrato”. As intenções do governo giravam em oposição às suas demandas originárias, e pretendiam utilizar da Comissão como uma forma de mascarar e melhorar a imagem internacional do Chile — deteriorada com a violência contra o povo mapuche — e conseguir recursos econômicos do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID). Essas motivações levam Seguel a duvidar das possibilidades reais de diálogo entre mapuche e o Estado:

(...) diante da deterioração da imagem internacional devido ao conflito Estatal nos territórios Mapuche, o atual governo parece determinado a dialogar e apoiar financeiramente as Comunidades para seu “desenvolvimento”: Impõe este ano uma mesa de “verdade histórica e um novo trato” e consegue recursos financeiros do BID em nome dos Povos indígenas. Mas será que será possível dialogar ou confiar quando há a ameaça de uma “palmada” na cabeça? (entende-se “palmada” por armas e grades). Será que será possível confiar quando a mediação é mediada apenas por imposições e “abusos”? Claramente não, a experiência nos diz¹⁰⁷ (Seguel, 2001, tradução nossa).

¹⁰⁷ No original: “(...) ante una imagen deteriorada a nivel internacional por el conflicto Estatal en los territorios Mapuche, el actual gobierno da luces de querer dialogar y apoyar económicamente a las Comunidades para su ‘desarrollo’: Impone este año una mesa de ‘verdad histórica y nuevo trato’ y consigue recursos económicos a nombre de los Pueblos originarios ante el BID. Pero, ¿se podrá dialogar o confiar cuando se tiene la amenaza de un ‘palo’ en la cabeza? (entiendase ‘palo’ por las armas y rejas). ¿se podrá confiar cuando solo se media con imposiciones y ‘malos tratos’?. Es evidente que no, la experiencia lo dice”.

Seguel aponta que apesar de ter sido constituída por integrantes de “boa vontade”, como o ex-presidente Patricio Aylwin que a presidiu, bem como o ex-funcionário de governo Ramiro Pizarro e o deputado Francisco Huenchumilla, a Comissão girou “em meio a vícios e contradições existenciais, simplesmente porque o governo a impôs ‘a sua maneira’ em termos de sua constituição, objetivos, resoluções e projeções, sem a participação original de representantes territoriais Mapuche”, priorizando a designação de outros “representantes”, encarregados de “‘convencer’ alguns dirigentes Mapuche que se integrem, mas... de acordo com as regras do jogo já impostas”¹⁰⁸. Nesse sentido, cabe destacarmos que Seguel não critica a Comissão em si — ou seja, o ato de organizar-se em prol da discussão de políticas públicas aos mapuche —, mas o interesse do governo por meio dela, que passa a transformá-la apenas em mais um instrumento de subjugação de seu povo mapuche. Além disso, quando ele aborda sobre a falta de representação, está apontando sobre a questão de que não bastaria apenas inserir “representantes” mapuche nas esferas institucionais se eles não defendem as bases territoriais do povo, ou seja, os interesses particulares das identidades lafkenche, wenteche, pewenche, williche, nagche e urbanos (Seguel, 2001, tradução nossa).

Ao analisar mais a fundo os problemas dos representantes mapuche na Comissão, Seguel ainda afirma a existência de subornos oferecidos àqueles que aceitassem o convite. Isso aumentou ainda mais as desconfianças sobre os dirigentes que passaram a compor as mesas. Além disso, o diálogo travado durante os trabalhos não foi apenas entre o povo mapuche e o Estado, sendo também mediado por representantes acadêmicos, religiosos e do empresariado. Estes últimos, na visão de Seguel, contribuem para a deslegitimidade da Comissão:

(...) poderia haver diálogo com representantes da Empresa Florestal ou das Sociedades de Latifundiários? O Governo não pode se omitir de sua responsabilidade, e sua responsabilidade deve ser gerar mecanismos decisivos e políticas estatais favoráveis para buscar uma solução pacífica para problemas concretos, o que versar entre uma Comissão de Estado e os Povos originários. A situação de Florestais e Latifundiários com as Comunidades Mapuche é dever do Estado buscar uma solução, mas não colocando a vítima à mesa com o ladrão, os mesmos que usurparam terras, danificaram a territorialidade, o meio ambiente e travaram campanhas etnocidas¹⁰⁹ (Seguel, 2001, tradução nossa).

¹⁰⁸ No original: “*en medio de vicios y contradicciones existenciales, simplemente porque el Gobierno la impuso ‘a su manera’ en cuanto a su constitución, objetivos, resoluciones y proyecciones, sin la participación original de representantes territoriales Mapuche (...) ‘convencer’ a algunos dirigentes Mapuche que se integren, pero... de acuerdo a las reglas de juego ya impuestas*”.

¹⁰⁹ No original: “*(...) ¿que se podría dialogar con representantes de la Empresa Forestal o Sociedades de Latifundistas?. El Gobierno no puede desatenderse de su responsabilidad y su responsabilidad debe ser el generar instancias resolutivas y políticas estatales favorables, para buscar una solución pacífica a los problemas concretos, lo que debe versar entre una Comisión de Estado y los Pueblos originarios. La situación de Forestales y Latifundistas con Comunidades Mapuche, es en deber del Estado buscar la solución, pero no sentando en la mesa a la víctima con el ladrón, los mismos que han usurpado tierras, dañaron la territorialidad, el medio ambiente y gestionan campañas etnocidas*”.

Nesse sentido, percebemos o quão pessimistas eram as possibilidades de representação e participação mapuche no sistema político oficial chileno. Até mesmo suas demandas que conseguiam chegar às agendas de governo eram enfraquecidas e desvirtuadas a favor de um integracionismo reducionista. Por essa razão, as soluções deveriam vir desde as bases das comunidades, ou seja, através das identidades territoriais mapuche autônomas, que segundo o autor “têm a missão de contrariar o intervencionismo e fazer valer seus próprias abordagens, principalmente pensando em focalizar recursos que permitam-as o autodesenvolvimento”¹¹⁰ (Seguel, 2001, tradução nossa). Isso é, acima de tudo, um chamado às comunidades para a ação diária da autodeterminação. É tomar o controle sobre sua própria realidade, suas formas de conhecimento e de viver no — e com — o mundo à sua volta. A partir dessa perspectiva, tornam-se possíveis experiências de autogovernos, de caminhos autonômicos, que embora não dependam exclusivamente de políticas estatais, sofrem inevitáveis interferências — favoráveis ou não — do Estado. Assim, vale destacar que a via institucional da autonomia mapuche relaciona-se com esses instrumentos não por aderir ideias integracionistas que valorizam a dependência, mas por buscar concretizar possibilidades mais concretas de autonomia, caso o Estado realmente esteja disposto a refundar-se.

Essa perspectiva do diálogo faz parte das conclusões do texto de Alfredo Seguel, que diz: “O governo deve mudar radicalmente suas políticas participativas e seu entendimento com os Povos Indígenas, caso contrário só criará falsas expectativas, frustrações e uma inevitável bomba-relógio que prejudicará todos os setores”¹¹¹. Desse modo, mesmo criticando as iniciativas de Ricardo Lagos de criar uma Comissão de “Falsidade Histórica e Maltrato”, e carregando tons pessimistas das relações entre os povos indígenas e o Estado, Seguel ainda assume a importância das transformações sociais ocorrerem dentro da realidade política posta. Nesse cenário, embora o Estado seja reconhecido como um agente sem muitos interesses genuínos no respeito aos povos indígenas, ele não é retirado do cenário de um possível futuro autonômico.

No entanto, a perspectiva de Alfredo Seguel sobre a Comissão não era defendida por todos os setores do povo mapuche e nem mesmo isenta de mudanças ao longo do tempo. De maneira ainda mais radicalizada, o estudante de jornalismo e militante mapuche Pedro

¹¹⁰ No original: “*tienen la misión de contrarrestar el intervencionismo y hacer valer sus propios planteamientos, principalmente pensando en focalizar recursos que les permita el autodesarrollo y no el asistencialismo de migajas para grupos*”.

¹¹¹ No original: “*El gobierno debe cambiar radicalmente sus políticas participativas y de entendimiento con los Pueblos originarios, en caso contrario sólo se estarán construyendo falsas expectativas, frustraciones y una inevitable bomba de tiempo que perjudicará a todos los sectores*”.

Cayuqueo defendeu a invalidade do diálogo proposto pela mesa para a solução dos problemas de seu povo. Em um texto publicado no *Mapuexpress*, Cayuqueo afirma que o Estado chileno vêm promovendo alguns mitos que servem como fantasmas para a organização mapuche, como o “mito do espaço de discussão e debate”. Segundo o autor, ele seria uma maneira de criar espaços institucionais em que representantes do povo tenham a falsa ideia de que estão, de fato, participando das decisões políticas, mas que na realidade são apenas “objetos de estudo” para antropólogos, historiadores, advogados e cientistas políticos, como no caso da Comissão de Verdade Histórica e Novo Trato. Por trás dessas falsas representações, as legítimas contribuições mapuche, como de autonomia e autodeterminação, ficam fora do jogo político (Cayuqueo, 2002).

A partir dessas postagens realizadas no *site* do *Mapuexpress*, poderíamos identificar que o informativo também assumia uma perspectiva crítica da maneira como foram realizados os trabalhos da Comissão. Tal hipótese foi confirmada quando, em outubro de 2003, sua equipe editorial publica o texto “*Opinión - Informe Verdad y Nuevo Trato: Fin al nuevo teatro del Gobierno*” que comenta sobre a finalização da mesa. O *Mapuexpress* afirma que a partir de subcomissões de desenvolvimento econômico, de verdade histórica e de direito indígena, os grupos de estudo investigaram as condições enfrentadas por diferentes povos indígenas, porém, não houve nenhuma conclusão nova. Assim, o informativo declara que o relatório “não fornece nada para melhorar as políticas atuais no Estado, pelo contrário, ele economiza as abordagens fundamentais que vêm a sendo exigidas e cai em redundância sobre questões legislativas”¹¹² como o reconhecimento constitucional e a ratificação da Convenção 169 da OIT. Outra redundância é o aumento de entidades burocráticas com fins assistencialistas, que através de uma perspectiva de desenvolvimento estatal impõem normas aos povos indígenas.

A partir disso, e chamando a atenção pela falta de representantes legítimos das bases territoriais do povo mapuche, denomina-se a Comissão como de “Falsidade histórica, novo teatro ou novo maltrato”¹¹³, sendo desde o início uma “virtualidade”:

Nunca foi validada nem reconhecida pelos atores diretos e de base das organizações políticas Mapuche, o que levou ao fracasso inicial da mesa (levou meses para ser iniciada), principalmente porque os próprios líderes territoriais se opuseram amplamente a ela por não atender às aspirações Mapuche. Em sua oportunidade, vários líderes expressaram interesse no diálogo, mas não nos termos impostos pelo Governo¹¹⁴ (Mapuexpress, 2003, tradução nossa).

¹¹² No original: “*nada es el aporte que entrega este informe a mejorar las actuales políticas al interior del Estado, por el contrario escatima los planteamientos de fondo que se vienen demandando y cae en la redundancia sobre cuestiones legislativas*”.

¹¹³ No original: “*Falsedad histórica, nuevo teatro o nuevo maltrato*”.

¹¹⁴ No original: “*nunca fue validada ni reconocida por los actores directos y de base de las organizaciones políticas Mapuche, lo que mantuvo en el más absoluto fracaso el funcionamiento inicial de la mesa (estuvo meses tratando de iniciarse), principalmente porque fueron los propios dirigentes territoriales que ampliamente*

As críticas à Comissão continuam quando o *Mapuexpress* resgata as falas do líder do *Consejo de Todas las Tierras* (CTT) Aucán Huilcamán ao denominá-la como um instrumento colonialista. Nesse sentido, a transformação da realidade concreta do povo mapuche não é observada através das instâncias propostas pela mesa. Pelo contrário, percebemos que os trabalhos da Comissão inflamaram ainda mais um sentimento de descontentamento e, novamente, de derrota em relação a efetivação de uma autonomia política ou “*de jure*”. A perspectiva do *Mapuexpress* sugere que é necessário, acima de tudo, a participação de camadas locais da sociedade mapuche nos órgãos decisórios do Estado, para que assim ele se transforme pela pluralidade. Isso é uma proposta que se difere e ultrapassa da ideia multiculturalista de representação política, na qual os grupos minoritários devem apenas votar em representantes dos seus para ocuparem espaços institucionais, sem necessariamente refundar o Estado. Assim, a crítica do *Mapuexpress* à Comissão demonstra que só é possível a conquista e a promoção dos direitos mapuche através de um reordenamento das normas estatais neoliberais.

Além disso, no texto publicado pelo informativo, o problema da representação política nos trabalhos da Comissão aproxima-se do que a indiana Gayatri Chakravorty Spivak (2000, 2010) inaugurou nos Estudos Pós-Coloniais, quando questionou se os subalternos podem, de fato, falar. Segundo a autora, dentro das sociedades que foram colonizadas, os subalternos são constantemente calados em detrimento de outros que, por sua vez, tentam falar em nome dele. Eles são, em especial, intelectuais advindos do centro de poder europeu. Nesse sentido, a existência de uma autorrepresentação é cada vez mais substituída por uma representação, motivada pela ideia de “falar por” alguém (Spivak, 2010, p. 42), processo esse que pode ser desvirtuado de experiências e saberes próprios dos subalternizados.

O ato do intelectual construir o Outro — inferior — a partir do Eu — superior — constitui a afirmação da “violência epistêmica” colonial (Spivak, 2010, p. 46-47). Ela pode ser transportada para a argumentação que o *Mapuexpress* elabora em contrariedade aos trabalhos da Comissão de Verdade Histórica, responsável por manipular os representantes mapuche nas mesas de diálogo e, para além disso, não reconhecer sua própria existência como “povo”. Nesse sentido, dentro da estrutura do Estado neoliberal que reafirma a superioridade do mundo capitalista em detrimento a outras propostas de saber e viver, ideias para a autonomia mapuche são enfraquecidas pela elite política. No fim do processo, o *Mapuexpress*

la objetaron debido a que no respondía las aspiraciones Mapuche. En su oportunidad, varios dirigentes señalaron su interés de dialogar, pero no de acuerdo a los términos que impuso el Gobierno”.

admite:

(...) certamente este novo informe da comissão de verdade histórica e novo trato será parte do fará parte do crescente conjunto de letras mortas e recomendações falhas que não farão nada para mudar as atuais condições de negação, exclusão e opressão enfrentadas pelo Povo Mapuche e seus Direitos. O Governo há muito tempo definiu uma política avassaladora, colonialista e assimilacionista em relação ao movimento político mapuche; o resto é apenas teatro¹¹⁵ (Mapuexpress, 2003, tradução nossa).

A contínua utilização do conceito de “colonialismo” para retratar o conflito entre as instituições e o povo mapuche é admitida como uma proposta teórica que observa, no Estado do Chile, uma estrutura colonial de opressão que almeja a inexistência do Outro. Assim como observamos nas discussões sobre o Acordo de Nueva Imperial, a visão mapuche da Comissão de Verdade Histórica também gerou a percepção de que o povo vivia um estado de perseguição e de desvirtuação de suas propostas políticas em detrimento à ideia de Estado-nação homogêneo. Dessa forma, para os textos aqui analisados, essas mesas de diálogo foram somente meios pelos quais a institucionalidade vigente mascarou-se em discursos multiculturalistas de elogio à diversidade (Díaz-Polanco, 2006b) para validarem a expansão de seu colonialismo histórico.

Percebemos, então, que apesar do processo de redemocratização chileno e das propostas de diálogo entre os governos da *Concertación* e o povo mapuche, estes continuaram sob uma óptica de Estado excludente. Dentro desse contexto, as propostas de autonomia surgem como provocações diretas às instâncias hegemônicas do poder, mesmo quando tentam adentrar em seus espaços para, aos poucos, subvertê-los. Assim, ainda que entendendo os espaços institucionais como falhos — como no exemplo do Acordo de Nueva Imperial e da Comissão de Verdade Histórica — os mapuche desenvolveram maneiras de inserir neles suas ideias autonômicas. Na próxima seção, discutiremos como o movimento mapuche articulou a defesa de seus direitos de autonomia e autodeterminação dentro dos parâmetros políticos possibilitados pelo Estado.

2.2 A autonomia e a autodeterminação por meio de reformas políticas

2.2.1 A Lei Indígena nº 19.253

Em concordância com as promessas realizadas em 1989 na cidade de Nueva Imperial,

¹¹⁵ No original: “(...) seguramente este nuevo informe de la comisión verdad histórica y nuevo trato será parte del engrosamiento de textos con letras muertas y de recomendaciones yerras que en nada contribuirá a cambiar las actuales condiciones de negación, exclusión y opresión que enfrenta el Pueblo Mapuche y sus Derechos. El Gobierno hace rato definió una política avasalladora, colonialista y de asimilación hacia el movimiento político mapuche, lo demás es solo Teatro”.

Patricio Aylwin, assim que tomou o poder como primeiro presidente depois da ditadura militar, iniciou alguns projetos voltados à questão indígena. Em maio de 1990, criou a *Comisión Especial de Pueblos Indígenas* (CEPI), com o objetivo de:

a) Assessorar o Presidente da República na determinação das políticas indígenas em relação aos grupos étnicos indígenas que compõem a sociedade chilena (...) com vistas ao seu pleno desenvolvimento econômico e social, à conservação, ao fortalecimento e à difusão de suas expressões e valores culturais, e à devida participação e projeção de seus membros na comunidade nacional. b) Formular um diagnóstico da realidade, dos problemas, das necessidades e das aspirações dos povos indígenas. c) Estudar e propor planos e projetos que visem alcançar o desenvolvimento e o progresso econômico, social e cultural integral dos povos indígenas¹¹⁶ (Gobierno de Chile, 2004, p. 8-9, tradução nossa).

A CEPI era composta por um Diretório e um Conselho, que por vez era formado por dez representantes dos povos indígenas¹¹⁷ e outros dez do governo. Essa Comissão foi responsável por realizar estudos para a formulação de um projeto de Lei Indígena e um programa de ação para atender as necessidades mais urgentes dos povos indígenas (Gobierno de Chile, 2004, p. 9). Foi nesse contexto que, em outubro de 1991, Aylwin enviou a Câmara dos Deputados a primeira versão da Lei, que contava com o reconhecimento da denominação “povo”¹¹⁸ e da personalidade jurídica das comunidades indígenas¹¹⁹, que seriam titulares de “terras indígenas indivisas, das demais terras outorgadas em seu nome, dos bens anexados a essas terras e de quaisquer bens móveis de uso coletivo de todos os seus membros”¹²⁰ (Art. 3, Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, 1991, tradução nossa).

Depois de mais de um ano em tramitação no Congresso, a Lei Indígena Nº 19.253 foi aprovada em outubro de 1993, no entanto, com diversas modificações em seu texto original. O historiador José Bengoa (1999, p. 197) afirma que durante as negociações na Câmara dos

¹¹⁶ No original: “a) Asesorar al Presidente de la República en la determinación de las políticas indígenas, respecto de los grupos étnicos indígenas que integran la sociedad chilena (...) en lo concerniente a su pleno desarrollo económico y social, a la conservación, fortalecimiento y difusión de sus expresiones y valores culturales y a la debida participación y proyección de sus miembros en la comunidad nacional. b) Formular un diagnóstico de la realidad, problemas, necesidades y aspiraciones de los Pueblos Indígenas. c) Estudiar y proponer planes y proyectos orientados a lograr el integral desarrollo y progreso económico, social y cultural de los Pueblos Indígenas”.

¹¹⁷ Esses eram escolhidos pelas organizações indígenas e deveriam corresponder aos rapa nui, aymaras e mapuche.

¹¹⁸ Art. 1: “Se entenderá por Pueblos Indígenas a los descendientes de las agrupaciones humanas que existen en el territorio chileno desde tiempos precolombinos y que conservan manifestaciones étnicas y culturales distintas a las del resto de los habitantes de la República, tales como sistemas de vida, normas de convivencia, costumbres, formas de trabajo, idioma, religión o cualquier otra forma de manifestación cultural autóctona”.

¹¹⁹ Art. 3: “Para los efectos de la presente ley se entiende por COMUNIDAD INDIGENA la agrupación de personas pertenecientes a un pueblo y a un territorio indígena determinado y que están unidas ya sea por provenir de un título de tierras común, de un tronco familiar común, o de una organización social y/o jefatura tradicional reconocida de un pueblo indígena determinado; y que gocen de personalidad jurídica inscrita en el Registro de Comunidades Indígenas de conformidad a las disposiciones de esta ley”.

¹²⁰ No original: “Las comunidades indígenas a que se refiere este artículo, serán las titulares de las tierras indígenas indivisas, de otras tierras que se adjudiquen a su nombre, de los bienes adheridos a esas tierras y de aquellos bienes muebles de uso colectivo de todos los comuneros”.

Deputados foram criadas seis versões diferentes da Lei, com contínuas mudanças por parte do Senado e advogados do governo. A alteração mais marcante foi logo no Artigo 1º, onde foi substituído o conceito de “povos” por “etnias” e, consequentemente, retirou-se o direito por autodeterminação e autonomia diante das jurisdições internacionais. Apesar dessa ter sido a primeira vez em que as “etnias” do Chile foram reconhecidas dentro da lei e incentivadas a coexistirem a partir de uma política de Estado diferenciada, como aponta Verónica Figueroa (2016, p. 117), essa ação não ultrapassou as barreiras do multiculturalismo ao enxergar os povos somente pelo viés cultural. Nesse sentido, a Lei Indígena funcionou como mais um instrumento de legitimação do poder do Estado, que assim como em muitos lugares da América Latina, utiliza-se de repertórios integracionistas e de miscigenação cultural para enquadrar a questão indígena como desgarrada de demandas políticas específicas¹²¹.

Seguindo essa lógica, podemos compreender a Lei Indígena como restrita e limitante comparada às movimentações de organizações e líderes de comunidades mapuche da época. No entanto, ainda assim ela trouxe certas contribuições as quais, mesmo não rompendo com lógicas hegemônicas de poder estabelecidas pela colonialidade, produziram a melhoria a curto prazo para determinada parte do povo mapuche.

Um exemplo disso foi o estabelecimento da criação da *Corporación Nacional de Desarrollo Indígena* (CONADI), dentro do Ministério de Planificação e Cooperação. Esse novo órgão do governo foi responsável por “promover, coordenar e executar a ação do Estado em prol do desenvolvimento integral dos povos e comunidades indígenas nos âmbitos econômico, social e cultural, bem como incentivar sua participação na vida nacional”¹²² (Gobierno de Chile, 2004, p. 11). Para a sua administração, o Conselho Nacional da CONADI era composto, como disposto no Artigo 41 da Lei Nº 19.253, por oito representantes indígenas e nove representantes do governo¹²³. De maneira geral, as ações da CONADI foram

¹²¹ Vale destacar o caso mexicano em que fortes políticas indigenistas ao longo do século XX promoveram a compreensão da herança indígena como um dos fatores centrais para a identidade na nação, ao mesmo tempo em que entendia a presença dos povos indígenas como resquícios do passado. Nesse sentido, a partir de intelectuais como Afonso Caso e Manuel Gamio, assumia-se que a sociedade mexicana iria ser cada vez mais miscigenada e, por fim, homogênea. Assim, discutir sobre a questão indígena seria majoritariamente discutir sobre a persistência de elementos culturais para a “valorização” da história dita nacional. Mais detalhes em: GIL, Antonio Carlos Amador. Política indigenista e identidade nacional no México: as políticas de mudança cultural e a preocupação com a integração nacional em meados do século XX. *Dimensões*, v. 35, n. 2, p. 347-365, 2015.

¹²² No original: “promover, coordinar y ejecutar la acción del Estado en favor del desarrollo integral de las personas y comunidades indígenas en lo económico, social y cultural, así como de impulsar su participación en la vida nacional”.

¹²³ Art. 41: “La dirección superior de la Corporación estará a cargo de un Consejo Nacional integrado por los siguientes miembros: a) El Director Nacional de la Corporación, nombrado por el Presidente de la República, quien lo presidirá; b) Los Subsecretarios o su representante, especialmente nombrados para el efecto, de cada uno de los siguientes Ministerios: Secretaría General de Gobierno, de Planificación y Cooperación, de Agricultura, de Educación y de Bienes Nacionales; c) Tres consejeros designados por el Presidente de la República; d) Ocho representantes indígenas: cuatro mapuches, un aimara, un atacameño, un rapa nui y uno

significativas no processo de restituição de terras aos povos indígenas, em especial através do *Fondo de Tierras y Aguas Indígenas*, que possuía a função de resolver as disputas de terra entre comunidades indígenas, pessoas indígenas e particulares (Gobierno de Chile, 2004, p. 11-15). Em processos de reavaliação dos *Títulos de Merced* conferidos pelo Estado do Chile ao longo de sua história aos proprietários, a CONADI conseguiu, entre 1994 e 2014, comprar 187 mil hectares para serem repartidos às comunidades, o que beneficiou 16 mil famílias, além de transferir 775 mil hectares que eram propriedade fiscal. No total, 465 mil hectares foram entregues aos povos indígenas (González, 2022, p. 131).

Outra contribuição estabelecida pela Lei Indígena de 1993 foi a criação das *Áreas de Desarrollo Indígenas* (ADI), entendidas como “espaços territoriais em que os organismos da administração do Estado focalizará sua ação em benefício ao desenvolvimento harmônico dos indígenas e suas comunidades”¹²⁴. As ADI foram delimitadas a partir de critérios como espaços ancestralmente ocupados por “etnias” indígenas, alta densidade populacional indígena, existência de terras de comunidades ou indivíduos indígenas, homogeneidade ecológica e dependência de recursos naturais para o equilíbrio desses espaços (Art. 26, Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, 1993, tradução nossa). Desde então, as ADI almejam a promoção de um “desenvolvimento com identidade” indígena, em que o Estado poderia conferir melhores condições para a proteção dessas terras e diminuir os índices de pobreza nela presentes (Latra Bravo, 2022, p. 219).

Apesar de representar um avanço na questão agrária indígena, devemos lembrar que esse “desenvolvimento com identidade” não passava de mais um medida multiculturalista para suavizar as demandas propriamente interculturais do movimento mapuche por controle territorial pela autodeterminação e autonomia. A Lei Indígena visava, a partir de então, apenas a possibilidade dos indígenas utilizarem de suas terras tradicionais para exercitarem uma economia baseada nos seus princípios culturais, que ao longo do tempo passaria a ser incorporada dentro dos termos produtivos do Estado capitalista.

Assim como outros elementos da Lei Indígena, as ADI sofreram modificações com a tramitação do processo. Nos textos originais, esses espaços foram denominados de “*territorios de desarrollo indígena*”, sustentando como espaço social, demográfico, ecológico, cultural, fundamental para a existência e desenvolvimento de determinada “etnia”. Lastra

con domicilio en un área urbana del territorio nacional. Estos serán designados, a propuesta de las Comunidades y Asociaciones Indígenas, por el Presidente de la República, conforme al reglamento que se dicte al efecto”.

¹²⁴ No original: “*espacios territoriales en que los organismos de la administración del Estado focalizarán su acción en beneficio del desarrollo armónico de los indígenas y sus comunidades*”.

Bravo (2022, p. 218) ressalta que, ameaçados pela possibilidade do conceito “território” interferir na soberania nacional, o Congresso resolveu removê-lo do texto. Dessa forma, percebemos que ocorreu um constante enfraquecimento do corpo textual da Lei que, ao longo das sessões, perdeu significativas partes que auxiliariam o entendimento da questão indígena — e mapuche — a partir do viés de seus próprios representantes. Nesse sentido, ao ser incorporada ao arcabouço legal chileno, suas propostas foram se tornando, cada vez mais, adequadas ao pensamento excludente neoliberal, assim como aponta o historiador mapuche Pedro Canales:

A lei promulgada nada mais foi do que a expressão “desenvolvimentista” de um conglomerado de legisladores que, ignorando a voz das bases, mantiveram o legado liberal intransponível do século XIX e a marca protecionista deste século. Não conseguiram erradicar de sua argumentação a ideia de povos indígenas incapazes, distantes do desenvolvimento e ineficientes. Assim, os vícios do passado não foram erradicados, inaugurando uma história com claros sinais de intolerância contínua¹²⁵ (Quiroz-Aminao, 2019, p. 6, tradução nossa).

Mesmo sendo uma Lei superficial para os termos do que era discutido pelo movimento mapuche na época — pois não demandava uma reforma de Estado —, muitos textos do *Mapuexpress* mostram que, na prática, o governo não conseguia nem mesmo realizá-la de forma mínima. Isso é representativo para entendermos a falta de vontade política dos governos da *Concertación* nos assuntos indígenas. Em 2001, depois de quase uma década de publicação da Lei, Alfredo Seguel comenta que “nada avançou, pelo contrário, retrocedeu”, e o mandato de Eduardo Frei “se encarregou de deixar sem efeito a Lei Indígena aprovando barragens, represas e todos os megaprojetos que pôde em terras mapuche, orquestrando o funeral mais triste para este corpo legal: O fim da proteção do solo das Comunidades”¹²⁶ (Seguel, 2001, tradução nossa). Já na virada do século XXI, quando Ricardo Lagos toma o poder, as políticas contrárias aos direitos individuais e coletivos indígenas dão continuidade, inclusive em áreas protegidas pela Lei Indígena:

Na zona do território Lafkenche está sendo construída a estrada da Costa, que será muito útil para o transporte florestal e de enorme importância para a indústria turística; em XufXuf, foi construída sob a territorialidade (incluindo cemitérios e lugares ancestrais) o By Pass Temuco com a mesma característica; Nas terras altas de Biobio, no território Pewenche continua a segunda etapa de várias outras usinas hidrelétricas (Ralco); Continua o apoio, a promoção e a cumplicidade na expansão

¹²⁵ No original: “La ley promulgada no dejó de ser la expresión “desarrollista” de un conglomerado de legisladores que, desoyendo la voz de las bases, mantuvo el infranqueable acervo liberal decimonónico y la marca proteccionista de este siglo. No pudieron extirpar de sus raciocinios la idea de indígenas incapaces, lejanos al desarrollo e ineficientes. De esta forma los vicios del pasado no fueron erradicados, inaugurando una historia con claros indicios de permanencia intolerante”.

¹²⁶ No original: “Frei se encargó de dejar sin efecto la Ley indígena dando el visto bueno a represas, carreteras y cuanto megaproyecto se le ocurrió en tierras mapuche, orquestando el funeral más triste para este cuerpo legal: El fin der la protección del suelo de las Comunidades”.

florestal em detrimento das Comunidades¹²⁷ (Seguel, 2001, tradução nossa).

A exposição de Alfredo Seguel demonstra, na prática, a contrariedade das leis de proteção aos indígenas no Chile. Em outro texto publicado no *Mapuexpress*, o *Instituto de Estudios Indígenas* da *Universidad de la Frontera*, da cidade de Temuco, continua essa discussão ao ressaltar a ignorância à Lei Indígena na construção da estrada costeira comentada por Seguel. O projeto em questão, desenvolvido pelo Ministério de Obras Públicas e denominado por “Caminho Costeiro Arica - Puerto Montt”, pretendia construir uma via de estrada de aproximadamente 710 quilômetros conectando as regiões de Bío-Bío, La Araucanía e Los Lagos (Instituto de Estudios Indígenas, 2001). Além de violar espaços que tradicionalmente foram ocupados pelos povos mapuche, a execução da estrada costeira violou diversas medidas legais, em especial o Decreto Nº 71 correspondente ao Artigo 26 da Lei Indígena. Publicado em 1997, o Decreto assegurava a região da bacia do lago Budi, na comuna de Puerto Saavedra, como uma ADI (Biblioteca del Congreso Nacional, Decreto Nº 71, 1997).

A partir de então, e assumindo um posicionamento em concordância com as comunidades mapuche afetadas pelo projeto, o *Instituto de Estudios Indígenas* questiona o sentido dos instrumentos legais que, teoricamente, servem para controlar o Estado mas, na realidade, facilitam a execução de suas próprias iniciativas. Essas, por sua vez, são enxergadas como resultado dos “níveis de racismo enraizados na sociedade chilena”, e que “expressam-se em todos os níveis de convivência” deixando clara a distinção do reconhecimento do Outro com direitos específicos¹²⁸ (Instituto de Estudios Indígenas, 2001, tradução nossa).

Dentro dessa lógica, a Lei Indígena, ao ser majoritariamente desenvolvida e posta em prática pelo Estado, pode ser entendida como mais um instrumento passível de contundentes críticas, inclusive por abarcar critérios diferentes à realidade mapuche. Um exemplo disso está no conceito de “desenvolvimento”, muitas vezes associado ao modo de produção capitalista, mas que não condiz aos preceitos mapuche de integridade entre o homem, o trabalho e o meio natural. No contexto da construção da rota costeira em território Lafkenche, as comunidades e

¹²⁷ No original: “En la zona del territorio Lafkenche se construye la carretera de la Costa, la que será de gran utilidad para el transporte forestal y de enorme importancia para la empresa turística; en XufXuf, se construyó por sobre la territorialidad (incluidos cementerios y lugares ancestrales) el By Pass Temuco con idem característica; En los altos del BíoBío, en el territorio Pewenche sigue la segunda etapas de varias más hidroeléctricas (Ralco); Continúa el apoyo, fomento y complicidad de la expansión Forestal en desmedro de las Comunidades”.

¹²⁸ No original: “niveles de racismo arraigados en la población chilena se expresan en todos los niveles de convivencia; este hecho no deja de ser preocupante por cuanto es también en la cotidianeidad donde se plasman los cambios para el reconocimiento del “otro” distinto y con derechos, o bien para que se perpetúen modalidades discriminatorias”.

os líderes “declararam não se opor ao ‘desenvolvimento’, desde que este não perturbe sua cultura nem gere resultados polarizadores, como o privilégio de alguns em detrimento da marginalização de outros”. No entanto, *Instituto de Estudios Indígenas* relata que esse princípio básico “parece mal compreendido” pela política oficial, que insiste em alguns “projetos de desenvolvimento” e resultam em “rupturas e no endurecimento do diálogo”¹²⁹ (Instituto de Estudios Indígenas, 2001, tradução nossa).

Desse modo, a partir do enquadramento da questão indígena no arcabouço integracionista do “desenvolvimento com identidade”, nem a Lei Indígena nem os projetos dos governos da *Concertación* reservam espaço para propostas de autonomia e autodeterminação. Através da negação do reconhecimento dos povos indígenas como coletivos capazes de decidirem sobre suas próprias questões políticas e econômicas para além da cultura, o Estado chileno funciona a partir da colonialidade importada desde a modernidade europeia, seguindo a “lógica encoberta que impõe o controle, a dominação e a exploração, uma lógica oculta atrás do discurso da salvação, do progresso, da modernidade e do bem comum” (Mignolo, 2009, p. 32). Na realidade mapuche, esse problema é perceptível dentro da Lei Indígena quando tenta impor padrões ocidentais na realidade mapuche que preza por ideais interculturais¹³⁰ baseados não só no aspecto cultural, mas também político.

Segundo o historiador Pablo Marimán Quemenado em texto publicado no *Mapuexpress*, a adoção da interculturalidade pelo movimento mapuche pós-ditadura, reivindicando a cultura e os direitos coletivos, pode ser compreendida como um “salto quase qualitativo diante seu passado mais recente”. Tal operação “valorizou também por decreto a diversidade, o fomento e proteção da cultura mapuche e o indígena em geral”¹³¹, e foi

¹²⁹ No original: “*la población de comunidades y sus líderes han manifestado que no se oponen al “desarrollo”, siempre que ello no trastoque su cultura ni genere resultados polarizantes, como es el privilegio de algunos en desmedro de la marginalización de otros. Esto que resulta tan elemental, pareciera no ser comprendido al ver la tozudez con que son ejecutados algunos ‘proyectos de desarrollo’, y que en muchas ocasiones deriva en rupturas y endurecimiento del diálogo*”.

¹³⁰ Entendemos a interculturalidade baseado no que Catherine Walsh denomina de “processos de construção de um conhecimento outro, de uma prática política outra, de um poder social (e estatal) outro e de uma sociedade outra; uma forma outra de pensamento relacionada com e contra a modernidade/colonialidade, e um paradigma outra que é pensado através de uma práxis política”. WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramon (Orgs.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 47.

¹³¹ No original: “*El programa del movimiento al venírseles la democracia cívico-militar, reivindicaba más que nunca su cultura y sus derechos colectivos, fue una antesala del momento actual así como un salto casi cualitativo ante su pasado más inmediato. Y la luz se hizo. Se valoró también por decreto la diversidad, el fomento y protección a la cultura mapuche y lo indígena en general*”.

incorporada na Lei Indígena em seus Artigos 1º e 34¹³² (Marimán, 2000, tradução nossa). Apesar disso, Marimán observa que os elementos da autonomia e da autodeterminação, essenciais para a interculturalidade, passam despercebidos pelas instâncias governamentais, o que enfraqueceria a legitimidade das leis. Nesse sentido, ele afirma que a interculturalidade somente pode ser uma alternativa quando se tem como horizonte a autodeterminação dos povos (...) subordinados e dominados pelo colonialismo”¹³³.

Dessa forma, percebemos que apesar de Marimán criticar a ignorância da Lei Indígena em relação à autonomia mapuche, o autor não adota o tom pessimista de outros textos analisados anteriormente, como por exemplo o de Alfredo Seguel (2001), que admitia o retrocesso da sociedade chilena. Marimán entende a potencialidade de reformas internas no Estado por meio de arcabouços já impostos, mesmo sabendo que eles são limitantes. Assim, apesar da Lei Indígena não abordar explicitamente propostas autonômicas, ela pode ser considerada um avanço para seu alcance futuro. Dentro da perspectiva das “autonomias *de jure*” (Burguete Cal y Mayor, 2008) ou autonomias gradualistas (Pairicán Padilla, 2014), a proposta de Marimán se firma na ideia de que, a partir da relação com o Estado, o povo mapuche conseguirá fomentar seu autogoverno.

A autodeterminação e a autonomia, como uma de suas expressões, são autogovernos. Isso requer dois elementos básicos e um deles além do nosso controle, me refiro a tomar decisões como conjunto (primeiro, ter a vontade de fazê-lo), projetar estruturas que as promovam e garantir que essas estruturas tenham um impacto positivo na relação com o Estado e a sociedade nacional, impedindo que outros as neutralizem ou transformem em seu próprio benefício¹³⁴ (Marimán, 2000, tradução nossa).

Tal proposta demonstra as potencialidades de, mesmo dentro de um Estado essencialmente moderno e excludente, transformá-lo ao ponto de experiências-outras serem reconhecidas. Isso não significa dizer que a autonomia seria relacionada à tomada de poder, na substituição do Estado por outro, mas algo similar com o que Barbosa e Rosset (p. 11, 2024) destacam como “construir, no interior das comunidades, contrapoderes capazes de convertê-los em sujeitos políticos com capacidade de tomar decisões no âmbito comunitário”. Logo, por meio de diálogos e negociações com o Estado, a autonomia deixa de ser “apenas

¹³² Artigo 34: “*Los servicios de la administración del Estado y las organizaciones de carácter territorial, cuando traten materias que tengan injerencia o relación con cuestiones indígenas, deberán escuchar y considerar la opinión de las organizaciones indígenas que reconoce esta ley*”.

¹³³ No original: “*La interculturalidad puede ser una alternativa, (...) sólo y cuando se tiene como horizonte la autodeterminación de los pueblos, que como nosotros, han sido subordinados y dominados por el colonialismo*”.

¹³⁴ No original: “*La autodeterminación y la autonomía, como una de sus expresiones, es autogobernarnos. Para este propósito se necesitan dos elementos básicos y uno fuera de nuestro control, me refiero a tomar decisiones como conjunto (antes, tener la voluntad de hacerlo), concebir estructuras que las promuevan y lograr que estas incidan favorablemente en la relación con el Estado y la sociedad nacional, evitando que el otro las neutralice o transforme para tan solo su provecho*”.

um slogan ou um mero campo semântico no qual reconhecemos a negação do sistema vigente” (Marimán, 2000), mas sim uma ação para se apropriar e reorientar as instituições, como demonstrado abaixo:

Para aqueles que pensam no futuro não apenas individualmente, todas essas ideias são possibilidades reais de compromisso e desenvolvimento. Enquanto interculturalizarmos o que é estrangeiro, como se faz atualmente com a educação e a saúde, sem perder de vista o direito à autodeterminação. Enquanto reativarmos o que é nosso e marginalizado, alcançando seu reconhecimento e aplicabilidade real (...). Enquanto, finalmente, a institucionalidade adequada for um fator real de nosso próprio controle cultural, queremos um sistema educacional distinto e complementar ao existente, uma universidade, outra inserção no município, outro desenvolvimento? Juntos, eles devem ser capazes de reproduzir as novas relações que esperamos estabelecer com o mundo wingka e, juntos, sacudir o neocolonialismo que assola nossas terras desde o século XX¹³⁵ (Marimán, 2000, tradução nossa).

Através disso, a defesa da interculturalidade como fomentadora da autonomia se baseia no que Catherine Walsh (2002, p. 26) compreende como um projeto vindo dos povos indígenas para a *transformação* das estruturas vigentes. Nesse sentido, ele não almeja um simples reconhecimento e a inclusão de um Estado reprodutor da ideologia neoliberal e do colonialismo interno, mas demanda que esse Estado reconheça a “diferença colonial” — o espaço onde emerge a colonialidade (Mignolo, 2003, p. 10) e trabalhe sob ela. Assim, a proposta de autonomia pela interculturalidade é uma demanda por participação dos povos indígenas dentro do Estado, intervenção por paridade e reconhecimento da diferença perpetuante no poder da sociedade (Walsh, 2002, p. 26).

Nesse sentido, ao analisarmos as repercussões da Lei Indígena no *Mapuexpress*, notamos dois pontos principais: em um primeiro momento, existem fortes críticas tanto pela escrita de seu texto — enfraquecido ao longo do processo de tramitação, em discordância das propostas indígenas iniciais — e sua execução, bem como sua possibilidades de fomentar novas reformas estatais. O espaço do *Mapuexpress* permitia, então, um debate plural sobre essas diferentes percepções que, por sua vez, vinham de diferentes setores da sociedade mapuche. Os textos aqui apresentados foram escritos tanto por grupos de pesquisa (Instituto de Estudios Indígenas, 2001) e pesquisadores (Marimán, 2000), quanto por Alfredo Seguel (2001), um dos fundadores do informativo. A partir disso, já podemos pensar em uma

¹³⁵ No original: “*Para quienes piensan el futuro no solo individualmente, todas ellas son posibilidades reales de compromiso y desarrollo. Siempre y cuando lo ajeno lo interculturizemos como se viene haciendo actualmente con la educación y la salud, sin perder de perspectiva el derecho a la autodeterminación. Siempre y cuando lo propio y marginado lo reactivemos consiguiendo su reconocimiento y aplicabilidad real (...). Siempre y cuando, por último, la institucionalidad apropiada sea un factor real de control cultural propio ¿queremos un sistema educacional para nosotros distinto y complementario al existente, una universidad, otra inserción en el municipio, otro desarrollo?. Ellas en su conjunto deben ser capaces de reproducir las nuevas relaciones que esperamos entablar con el mundo wingka, y de manera conjunta desprendernos del neocolonialismo que cubre nuestras tierras desde el siglo xx*”.

possível interpretação sobre a visão do próprio *Mapuexpress* sobre a Lei e como ela poderia se vincular com as demandas de autonomia dentro do sistema estatal regente. Ela seria, então, uma ferramenta política falha, no entanto, passível de ser utilizada em uma realidade onde, sem ela, não existem muitos outros parâmetros legais que protegem a vida mapuche.

Isso se confirma com o artigo de opinião “¿*Quién controla la Política institucional de la Conadi?*” (2001) escrito e publicado pelo *Mapuexpress*, em que são sustentadas diversas críticas à CONADI — criada pela Lei Indígena — e os supostos representantes das comunidades que nela participam¹³⁶. Nele, o informativo comenta sobre a decadência das propostas indígenas desde Nueva Imperial para a Lei Indígena:

Essas mesmas propostas, formuladas por centenas de comunidades, foram apresentadas no Congresso Indígena de 1991, servindo como um projeto de lei para o recém-criado órgão estatal da então coalizão governamental, a “Cepi” (Comissão Nacional dos Povos Indígenas), promover. Todos os relatos concluíram o mesmo: o reconhecimento de um povo, território, cultura e uma organização capaz de representar os verdadeiros interesses dos povos indígenas do Chile, entre outras questões. No entanto, na época das negociações, durante a fase de discussão da própria lei no parlamento chileno, a tramitação foi realizada exclusivamente em nível partidário, cerceando praticamente 95% das aspirações dos povos indígenas. Quem estava lá? Parlamentares e não indígenas que representavam seus “interesses”..., com a manipulação implícita do conteúdo por uma direita nacionalista e emancipatória¹³⁷ (*Mapuexpress*, 2001c, tradução nossa).

No entanto, em meio à diversas contestações, o *Mapuexpress* compreende que a própria Lei estabelece uma série de políticas que beneficiaram o povo mapuche e que deveriam ser implementadas. Assim, “a Lei estabelece a proteção das terras (...) buscando protegê-las de: megaprojetos, superestradas, antenas parabólicas e antenas radioativas dentro das comunidades; instalação de igrejas espontâneas em terras indígenas, envenenamento da consciência coletiva Mapuche, etc”¹³⁸ (*Mapuexpress*, 2001c, tradução nossa). O maior

¹³⁶ O *Mapuexpress* ressalta que “todos, absolutamente todos” os diretores e subdiretores da CONADI, até aquele presente momento, haviam produzido a mesma situação, com estilos diferentes: disputas nos procedimentos administrativos, limitações nas funções designadas pelos supervisores, descompromisso com as aspirações mapuche, falta de capacidade de liderança política, etc. A respeito da representatividade do Conselho Nacional Indígena na CONADI, é relatado o problema da individualidade de preservar cargos públicos particulares, preocupados em “aparecer nos meios de comunicação”.

¹³⁷ No original: “*Esos mismos planteamientos formulados por centenares de comunidades se proyectaron en el congreso indígena del año 1991, que sirvió de anteproyecto de Ley para que el organismo de Estado recién creado por el gobierno de aquel entonces de la concertación ‘Cepi’ (Comisión nacional de Pueblos Indígena) lo promoviera???. Todos los relatos concluían en lo mismo: Reconocimiento de Pueblo, territorio, cultura y de un organismo capaz de representar los verdaderos intereses de los Pueblos Indígenas de Chile, entre otros temas. Sin embargo, al momento de las negociaciones en la etapa de discusión de la propia Ley en el parlamento chileno se desarrolló exclusivamente a nivel partidocrático, recortando prácticamente el 95% de las aspiraciones de los Pueblos originarios ¿quién estuvo ahí?: Parlamentarios y no indígenas que representaban sus ‘intereses’..., con la implícita manipulación de contendios por una Derecha nacionalista y mampipadora*”.

¹³⁸ No original: “*La Ley señala de la protección de las tierras y jamás esta institución se ha referido al respecto desde un punto de vista formal para su protección ante: megaproyectos, supercarreteras, parabólicas y antenas radioactivas al interior de comunidades; instalaciones de iglesias espontâneas en predios indígenas envenenando la conciencia colectiva mapuche, etc*”.

problema estaria, nesse sentido, na falta de ação governamental em promover o texto da Lei, e em especial na CONADI, que possui o nível de atuação fraco ao ponto de ser questionada pelos diversos setores da sociedade. Logo, o informativo escreve que as críticas que realizam à instituição não são simples “caprichos”, mas sim uma “projeção majoritária”: “quem não critica o CONADI? De setores da direita à esquerda, comunidades, organizações autônomas e até políticos da mesma coalizão¹³⁹ (autoridades governamentais, prefeituras, deputados, etc.)” (Mapuexpress, 2001c, tradução nossa).

A partir disso, a visão do *Mapuexpress* está fundada na reforma política do Estado e de seus parâmetros legais, que motivados pelas ideias das “comunidades com Poder social reclamando Direitos, autonomia, território; com um processo que exigirá avanços em temas legislativos” (Mapuexpress, 2001c, tradução nossa) poderá articular outros futuros para além do estabelecido pelo poder hegemônico do Estado liberal. Assim, mesmo com limitações — especialmente no que diz respeito aos direitos coletivos de autonomia e autodeterminação —, a Lei N° 19.553 é considerada, para o *Mapuexpress*, um importante instrumento de reconhecimento indígena e um primeiro passo em direção a outras medidas mais contundentes para a causa, como a Convenção 169 da OIT e o reconhecimento constitucional como “povo”. A seguir, trabalharemos com cada uma delas e observaremos como formaram as bases da autonomia institucional mapuche do período.

2.2.2 O reconhecimento constitucional

A demanda dos povos indígenas no Chile por reconhecimento constitucional vêm sendo uma importante reivindicação desde o *Acordo de Nueva Imperial* em 1989, no entanto, diferente de outros países latinoamericanos que reconheceram sua pluralidade cultural, o Estado chileno ainda não efetivou tal ação (González, 2022, p. 118). Ao longo de mais de três décadas desde a redemocratização, já houve dezesseis propostas de reforma que não se consolidaram, e em junho de 2025 o até então presidente Gabriel Boric propôs, pela terceira vez em seu mandato, reconhecer os “povos indígenas que existem no território nacional desde tempos pré-colombianos, no marco da unidade do Estado, garantindo seus direitos individuais e coletivos”¹⁴⁰. Em um salto qualitativo em comparação às propostas de décadas anteriores,

¹³⁹ No original: “*las críticas que hacemos a la Conadi no es un capricho propio, sino más bien una proyección mayoritaria ¿quién no critica a la Conadi?, desde sectores de derecha a izquierda, comunidades, organizaciones autonomistas e incluso, políticos de la misma concertación (autoridades gubernamentales, municipales, diputados, etc)*”.

¹⁴⁰ No original: “*a los pueblos indígenas que existen en el territorio nacional desde tiempos precolombinos, en el marco de la unidad del Estado, garantizando sus derechos individuales y colectivos (...) la interculturalidad*

além de reconhecer os indígenas como “povos”, ela também estabelece “a interculturalidade como um princípio da diversidade cultural do país e promove o diálogo em um plano de igualdade e respeito recíproco” (Boletim nº 17.643-07, 2025, p. 18).

As inúmeras iniciativas de reforma constitucional ao longo dos anos demonstram que, ao menos por parte do Executivo, existe certa aceitação na ideia do Chile se afirmar como um país multi ou pluricultural. Isso também reflete na população em geral. Em uma pesquisa realizada pelo *Centro de Estudios Interculturales y Indígenas* (CIIR) em 2020, cerca de 97% dos entrevistados — de origem ou não indígena — demonstraram apoio ao reconhecimento constitucional dos povos indígenas. Diante dessa porcentagem, 49% afirmaram a preferência ao Estado multicultural ante um Estado de nação única ou plurinacional (CIIR, 2020, p. 201). Além disso, mesmo antes do *estallido social* de 2019, quando o debate sobre a Nova Constituição espalhou-se pelo país, também já existia uma forte opinião pública a respeito do tema: em 2007, 19% dos mapuche enquadravam o reconhecimento constitucional como um dos três principais objetivos que o governo deveria dedicar mais esforço, e 32% afirmava que essa medida seriam uma das três mais importantes para mudar a cultura mapuche. Entre os não-mapuche, os números não divergiam em grande escala, mantendo-se em 18% e 27% respectivamente (CIIR, 2020, p. 195).

Tais apontamentos nos levam a pensar que, no Chile, o maior empecilho para a realização do reconhecimento constitucional são os integrantes do Congresso Nacional, que há anos discutem a medida, mas não realizam nenhuma modificação na Constituição. Poderíamos dizer, então, que a bipolaridade política sobre o assunto dificulta deputados e senadores a chegarem em um consenso, deixando a decisão final sempre em aberto. No entanto, depois de inúmeros projetos de lei sem futuro, a posição da maioria do Congresso é visível: independentemente do espectro político, existe uma cultura reinante de negação dos povos indígenas.

Para esse setor, é preferível não adentrar no assunto, não assumi-lo como plano de trabalho. Para os povos indígenas, todavia, a inclusão de seus coletivos no texto constitucional possui duas perspectivas essenciais. Segundo Sebastián Donosa e Camila Palacios (2018, p. 2), a primeira delas é um reconhecimento primordialmente simbólico, em que o Estado confere visibilidade da existência e da participação dos indígenas na sociedade. Além disso, um segundo tipo de reconhecimento se dá no campo dos direitos, ou seja, defende que o foco seja a identificação dos povos indígenas como sujeitos de direito. Donosa e Palacios

como un principio de la diversidad cultural del país y promueve el diálogo en un plano de igualdad y respeto recíproco”.

comentam que ambas as perspectivas são perfeitamente compatíveis e complementares. A partir de então, mesmo que aos olhos da sociedade em geral o reconhecimento dos indígenas na Carta Magna seja visto como algo secundário, ou até mesmo como uma ameaça à unidade nacional, para esses povos tal demanda é fundamental no campo simbólico e prático.

Em 30 de abril de 2003, o Senado rechaçou por 23 votos a proposta que buscava reconhecer a expressão “povo” na denominação dos indígenas habitantes do país. Em um artigo comentando sobre o evento e publicado no *Mapuexpress*, o coordenador do Programa de Direitos Indígenas da *Universidad de la Frontera*, José Aylwin, refletiu sobre a importância que essa medida provocaria na vida cotidiana dos mapuche. Segundo ele, esse tipo de reconhecimento faz parte não apenas das demandas mapuche, mas de muitos outros povos ao redor do mundo, na medida em que estabelece a formação dos Estados para além dos colonizadores e de seus descendentes. A partir dele, é possível a incorporação de direitos políticos (participação e autonomia), territoriais (direito sobre as terras, áreas territoriais, recursos naturais) e culturais (língua, crenças, identidade, instituições). Nessa medida, para José Aylwin, o reconhecimento constitucional possibilitaria superar a designação “populações” que não assegura direitos políticos-jurídicos e culturais dos povos indígenas (Aylwin, 2003), permitindo a execução de práticas próprias de cada povo sobre sua existência.

No *Mapuexpress*, setores do movimento mapuche clamavam pelo reconhecimento constitucional justamente por ser uma medida que, dentro dos limites do Estado moderno — e em contato com as jurisdições internacionais —, poderia resultar na efetivação da autodeterminação e, logo, da autonomia. Em um texto publicado em abril de 2002, Lautaro Calfuquir se dispõe a pensar no futuro do povo mapuche e sustenta que

O Povo Mapuche precisa iniciar, viver e vivenciar um período de autorrealização em: autogestão, exercício do poder político, administração territorial, oportunidade de participar ativamente e tomar decisões, etc. Esses exercícios práticos proporcionarão experiência e conhecimento, dando origem a uma forma de organização política e administrativa em constante desenvolvimento. Não sabemos o seu nome, mas o que sabemos é que esse processo democratizará a sociedade chilena e permitirá que o povo Mapuche avance na construção do seu próprio destino¹⁴¹ (Calfuquir, 2002, tradução nossa).

Apesar de não estar explícito no trecho, sabemos que tais horizontes são práticas de autodeterminação, ou seja, do direito dos povos de decidir sobre seu futuro político, social, econômico e cultural, bem como sua estrutura de governo e a participação que desejam

¹⁴¹ No original: “El Pueblo Mapuche necesita iniciar, vivir, experimentar un periodo de realizaciones propias en: autogestión, ejercicio en los poderes políticos, administración territorial, tener la posibilidad de participar protagónicamente y decidir etc. Tales ejercicios prácticos irán entregando experiencias, conocimientos, dando nacimiento a una forma de organización política-administrativa en permanente desarrollo, que desconocemos cual será su apellido es una verdad pero lo que si sabemos es que este proceso democratizara a la sociedad chilena y posibilitara que el Pueblo mapuche transite en la construcción de su propio destino”.

(Marimán et al., 2006, p. 254). De todo modo, Calfuquir enquadra um futuro autônomo dentro do sistema democrático do Estado chileno, no sentido em que “a transferência da autogestão econômica e social dos territórios requer a participação do restante da sociedade chilena”. Para isso, argumenta: “uma busca justa por um futuro real só é possível com a participação fundamental dos envolvidos, e isso parece difícil sem primeiro reconhecer a existência dos mapuche como povo e uma relação distinta entre os habitantes do nosso país”, no entanto, esse reconhecimento “só é possível com uma reforma constitucional”¹⁴² (Calfuquir, 2002, tradução nossa).

Nesse artigo, o autor tenta estabelecer o campo institucional como uma das primeiras etapas para a prática da autodeterminação. A sua garantia em lei — iniciada pelo reconhecimento como “povo” — forneceria possibilidades reais e seguras para o povo mapuche se desenvolver de maneira própria, de acordo com suas dinâmicas internas. Como base legal de qualquer país, essa transformação deveria ser assegurada, então, pela Constituição. Nesse processo, Calfuquir prova que seria possível a correlação de forças entre o povo mapuche e o Estado chileno, mesmo que ainda existam discursos da elite política que apontam a contradição de tal vínculo. No entanto, nos anos seguintes, o desenvolvimento das discussões a respeito do reconhecimento constitucional não ocorreu da maneira como Calfuquir idealizava em 2002. Apesar de continuar havendo novas propostas para modificar a Constituição, nenhuma delas foi efetivada, além delas não corresponderem com todas as ambições da militância mapuche.

Em 2005, o Congresso aprovou a Lei 20.050 que promovia uma série de reformas na Constituição chilena, e, inicialmente, continha alguns avanços — mesmo que mínimos — em matéria de direito indígena. Na primeira moção parlamentar, um grupo de senadores¹⁴³ propôs a seguinte adição no Artigo 1º, parágrafo final: “O Estado promoverá o respeito e o desenvolvimento das culturas dos povos indígenas e garantirá a seus membros a plena participação social em igualdade de condições com os demais setores ou grupos que compõem a nação chilena”¹⁴⁴ (Biblioteca Del Congreso Nacional De Chile, 2005, tradução

¹⁴² No original: “*El traspaso de autogestión económico-social, de territorios, hace necesaria la participación del resto de la sociedad chilena (...). Una justa búsqueda de un real futuro, solo es posible con la participación fundamental de los involucrados, y ello parece difícil sin comenzar por reconocer la existencia de los mapuches como pueblo, y una relación distinta entre los habitantes de nuestro país. El reconocimiento de pueblo, solo es posible con una reforma constitucional*”.

¹⁴³ Os senadores responsáveis foram: José Antonio Viera Gallo Quesney, Enrique Silva Cimma, Hernán Larraín Fernández, Juan Hamilton Depassier, Sergio Eduardo de Praga Diez Urzúa, Sergio Bitar Chacra, Sergio Romero Pizarro e Andrés Chadwick Piñera.

¹⁴⁴ No original: “*El Estado promoverá el respeto y desarrollo de las culturas de los pueblos indígenas y garantizará a sus integrantes la plena participación social en iguales términos que los demás sectores o grupos que conforman la Nación chilena*”.

nossa). Se aprovado, esse trecho teria assegurado, finalmente, o tão aguardado reconhecimento dos mapuche como “povo”, porém, ainda assim seria problemático, visto que estabelece a existência dos povos indígenas como parte integrante da nação chilena. Isso enfraqueceria uma possível efetivação dos direitos coletivos indígenas relacionados à plurinacionalidade.

Diante dessa situação, a equipe editorial do *Mapuexpress* utilizou de seu espaço virtual para articular duras críticas à proposta. Em abril de 2005, foi publicado o artigo “*Reconocimiento Constitucional y Pueblo Mapuche*” que refletia sobre como o amplo debate acerca do reconhecimento não trazia necessariamente uma resposta favorável aos povos indígenas. O *Mapuexpress* comenta sobre outras propostas parlamentares que, apesar de incorporarem do conceito de “povo”, consolidavam a ideia de uma “nação indivisível”, na intenção de resolver os temores da possibilidade da Constituição semear uma eventual quebra da soberania nacional, como afirmava o nacionalismo da direita. Alguns dos trechos pensados eram:

Reconhecer a existência dos povos indígenas como parte integrante da Nação e que eles possuem culturas e identidades próprias.
Que é dever do Estado garantir o pleno respeito aos povos indígenas, a fim de preservar a diversidade cultural da Nação e o exercício da cultura e da identidade dos povos indígenas dentro de um marco constitucional que assegure a unidade nacional¹⁴⁵ (Mapuexpress, 2005, tradução nossa).

Durante as sessões na Câmara, outras iniciativas foram registradas. O senador da *Renovación Nacional* Alberto Espina propôs a alteração: “A nação chilena é indivisível. O Estado reconhece a diversidade de origens dos chilenos que a compõem e a identidade distinta das populações indígenas originais, garantindo-lhes o direito de preservar e promover suas tradições, línguas e cultura”¹⁴⁶ (Biblioteca Del Congreso Nacional De Chile, 2005, tradução nossa). Outra proposta problemática foi a do senador Jorge Martínez, ex Comandante-em-Chefe da Marinha do Chile: “O Estado reconhece a diversidade de origens dos chilenos que integram a Nação e declara sua especial preocupação de que todos sejam devidamente integrados a ela, em condições de igualdade perante a lei e pleno gozo das demais garantias constitucionais reconhecidas nesta Carta Fundamental”¹⁴⁷ (Biblioteca Del

¹⁴⁵ No original: “*Reconocer la existencia de los pueblos indígenas como parte de la Nación y que poseen culturas e identidades propias. Que, es deber del Estado garantizar el pleno respeto de los pueblos indígenas, con el objeto de preservar la diversidad cultural de la Nación y el ejercicio de la cultura y la identidad de los pueblos indígenas en un marco constitucional que asegure la unidad nacional*”.

¹⁴⁶ No original: “*La Nación chilena es indivisible. El Estado reconoce la diversidad de origen de los chilenos que forman parte de la Nación y la identidad propia de las poblaciones indígenas originarias, a las cuales garantiza su derecho a conservar y promover sus tradiciones, lenguas y cultura*”.

¹⁴⁷ No original: “*El Estado reconoce la diversidad de origen de los chilenos que forman parte de la Nación y declara su especial preocupación porque todos se integren debidamente a ella, en condiciones de igualdad ante la ley y de pleno disfrute de las demás garantías constitucionales que reconoce esta Carta Fundamental*”.

Congreso Nacional De Chile, 2005, tradução nossa).

Essas propostas demonstram que as ações indigenistas promovidas pelo Congresso eram, acima da vontade política de reconhecer os direitos indígenas, voltadas à sustentação do poder do Estado sobre as múltiplas coletividades e identidades coexistentes no território chileno e do *Wallmapu*. Desse modo, não seriam realizadas nenhuma alteração que colocasse em risco a hegemonia de uma “nação una e indivisível” articulada em um Estado centralizado, mesmo com a garantia de jurisdições internacionais que provaram o contrário¹⁴⁸. Assim, independente das transformações realizadas ao longo do tempo na Constituição de Pinochet, ainda no regime democrático existia uma maioria parlamentar favorável à manutenção da invisibilidade indígena. Nas palavras de Luis Cortés (2016, p. 131), sustenta-se, então, o ditado “um Estado, uma nação”, instalando a mitologia do Estado nacional.

Na visão do *Mapuexpress*, a ideia de um reconhecimento constitucional baseado na unicidade nacional chilena era uma ação que colaborava, acima de tudo, para o processo de “chilenização dos povos indígenas”. Ou seja, “a materialização de um grupo humano, ‘o chileno’, único e indivisível, homogêneo (...), não reconhecendo nenhuma nação dentro dos limites geográficos do Chile que não seja a Nação chilena”¹⁴⁹ (Mapuexpress, 2005, tradução nossa).

Através disso, analisar a problemática por trás dessas proposições governamentais serve para percebermos a efetivação do poder em instâncias que, apesar de parecerem apenas simbólicas, interferem diretamente no mundo real. É a partir de um reconhecimento impreciso, ou da falta dele, que o Estado neoliberal consegue perpetuar a concepção de que ele é a única possibilidade de organização política na contemporaneidade. É uma forma de afirmar que o processo de miscigenação cultural já foi realizado e concluído — com a sobreposição da branquitude —, resultando em uma única entidade, sem a esperança da existência de outras nações ou estruturas políticas alternativas.

Ao analisar as políticas do multiculturalismo, Charles Taylor (1992, p. 53-55) compreende o reconhecimento e a identidade como categorias relacionadas e dependentes. Para Taylor, a identidade de um indivíduo ou de um grupo é em parte moldada pelo tipo de reconhecimento — ou a falta dele — conferido por alguma entidade externa. Nesse sentido, um falso reconhecimento ou sua ausência pode causar danos, podem se constituir de uma

¹⁴⁸ Aqui, podemos lembrar da Convenção 169 da OIT (1989) e do Pacto de Direitos Cívicos e Políticos (1966), os quais já proclamavam que a utilização de “povos” não necessariamente estava ligada à ideia de independência política e criação de novos Estados.

¹⁴⁹ No original: “*materialización de un grupo humano, ‘el chileno’, único e indivisible, homogéneo (...), no reconociendo más nación dentro de los límites geográficos de Chile que la Nación chilena*”.

forma de opressão que subjuga alguém de maneira falsa, deformada e reduzida. Isso já esteve presente em diversos contextos históricos, como no processo de Conquista da América em que os europeus projetaram uma imagem dos povos originários como incivilizados e inferiores, na mesma medida em que se reconheceram como conquistadores e, logo, superiores. Assim, o devido reconhecimento é, na visão de Taylor, algo que ultrapassa questões de cortesia ou respeito, configurando uma necessidade humana vital. É a partir dele que muitas vezes grupos humanos são excluídos de narrativas e, ao longo do tempo, invisibilizados em sistemas políticos. Como vimos anteriormente, essa negação pode ser percebida, no caso chileno, na maneira como a Constituição chilena de 1980 nem sequer relata a existência dos povos indígenas habitantes do país, gerando, assim, uma falsa ideia de que não há a necessidade de regularização de seus modos de vida específicos.

A partir de então, o *Mapuexpress* estabelece como as definições sobre o “Outro” são instrumentos políticos frequentemente utilizados para minar os povos indígenas. No Chile, o futuro mapuche é constantemente disputado em função de um nacionalismo extremo:

Uma definição não depende de uma única palavra, mas de poder e possibilidades. Rótulos não são inocentes. A imposição de definições pode ter consequências violentas, e povos indígenas, como os Mapuche, veem seu futuro “coletivo” constantemente perdido por meio de definições distorcidas ou com implicações políticas. Portanto, não podemos ser cúmplices da promoção de um nacionalismo chileno extremo e arraigado, que é o que se pretende consolidar aqui, e que em nada contribui para estreitar as brechas da intolerância¹⁵⁰ (Mapuexpress, 2005, tradução nossa).

A ausência de reconhecimento como “povo”, ou sua vinculação à ideia de nação chilena indivisível proporciona, assim, dificuldades na garantia de direitos básicos, inclusive de autonomia e autodeterminação. Logo, o informativo sustenta: “Justamente, esta tem sido uma das principais reivindicações, especialmente do movimento político mapuche, onde alguns líderes afirmam que a questão central é a da autonomia e da autodeterminação”. No entanto, “as propostas legislativas não consideram essas demandas por reconhecimento do pleno gozo dos direitos. Tampouco abordam os direitos coletivos, na medida em que estes são indispensáveis ao pleno gozo dos direitos humanos individuais de seus membros”¹⁵¹

¹⁵⁰ No original: “Una definición no depende de una sola palabra, sino del poder y las posibilidades. Las etiquetas no son inocentes. La imposición de definiciones pueden tener violentas consecuencias, y los pueblos originarios, como el Mapuche, ver perder nueva y constantemente su futuro ‘colectivo’ a través de definiciones distorsionadas o con implicaciones políticas. Por ello, no se puede ser cómplices del fomento de un extremo nacionalismo chileno, arraigado, que es el que se pretende consolidar aquí, y que en nada contribuye a disminuir las brechas de la intolerancia”.

¹⁵¹ No original: “Justamente, este ha sido una de las principales demandas, especialmente del movimiento político mapuche, donde algunos referentes, plantean que el tema central es el de la autonomía y libre determinación (...). Las propuestas legislativas no consideran estas demandas, sobre reconocimiento del pleno goce de los derechos. Tampoco, derechos colectivos en tanto éstos sean indispensables para el pleno goce de los Derechos Humanos individuales de sus miembros”.

(Mapuexpress, 2005, tradução nossa).

Diante disso, a abordagem do *Mapuexpress* sobre o reconhecimento constitucional aproxima-se daquela em relação à Lei Indígena. São discutidas determinadas incongruências perpetuadas pela elite política e, por meio da movimentação discursiva virtual, o informativo exige do governo reformas em seus instrumentos de Estado. Mais uma vez, as demandas de autonomia e autodeterminação são inseridas dentro do quadro legal, ou seja, por meio da associação entre o povo mapuche e a sociedade chilena. Nesse sentido, em contraposição com o que a direita nacionalista proclamava sobre o reconhecimento significar a divisão do país em dois Estados, o *Mapuexpress* ressalta a disposição ao trabalho conjunto com o governo, desde que este seja comprometido com o diálogo multilateral. O informativo afirma:

Portanto, tendo em conta estes aspectos fundamentais, a única forma de avançar profundamente em matéria de Direitos e acabar com as desigualdades, num equilíbrio de convivência e coexistência, é através da transformação do Estado, e, ao mesmo tempo, a construção de um novo, descentralizado, democrático, inclusivo e respeitoso da pluralidade¹⁵² (Mapuexpress, 2005, tradução nossa).

O discurso do *Mapuexpress* é centrado, então, na refundação do Estado liberal por meio de reformas políticas que atendam todos os setores da sociedade, mas evidenciando e garantindo o sustento de suas diferenças. Essa proposta se assemelha com que Domingo Namuncura (2016) estabelece em sua ideia de superação do universalismo destinatário das Constituições latinoamericanas. Segundo o mesmo, os Estados e os governos devem reconfigurar sua realidade mono lógica em direção a uma racionalidade comunicativa e de intercâmbio social, político e cultural que lhe permita compreender e aceitar seu presente e futuro como diverso, e não uniforme (Namuncura, 2016, p. 61). Nesse contexto, o reconhecimento constitucional dos mapuche poderia se configurar em uma ferramenta propícia para o desenvolvimento de novas relações que prezam pela interculturalidade e na autonomia dos povos.

Ao longo dos anos, essa problemática continuou sendo amplamente discutida entre o movimento mapuche e permaneceu em aberta durante diferentes mandatos governamentais. Em 2006, Michelle Bachelet (2006-2010), do Partido Socialista do Chile (PS), assumiu a presidência do país com promessas de políticas indígenas — inclusive, de reconhecimento constitucional — que chamaram a atenção dos mapuche. Logo nos primeiras semanas de governo, Bachelet já havia demonstrado certa pressa com a tramitação do processo de reforma

¹⁵² No original: “Por ello, recogiendo estos aspectos fundamentales, la única forma de avanzar profundamente en materia de Derechos y poner fin a las desigualdades, en equilibrio de convivencia y coexistencia, es a través de la transformación del Estado, y, al mismo tiempo, la edificación de uno nuevo, descentralizado, democrático, incluyente y respetuoso de la pluralidad”.

do texto¹⁵³. No entanto, sofreu duras críticas de setores do movimento mapuche, os quais questionaram a viabilidade da declaração do Chile como uma nação “única e indivisível”. Nesse contexto, no artigo escrito por Lautaro Loncon Antileo, da *Red Indígena y Popular*, e republicado pelo *Mapuexpress*, percebemos a inconformidade com a medida de aprovar o texto: “mais do que uma aberração legislativa, é uma falsidade transformada em lei, porque se reconhece como única uma nação, o que não o é, (...) e de passagem nega a existência de todas as nações verdadeiras, pré-existentes ao Estado”¹⁵⁴ (Antileo, 2006, tradução nossa).

Assim, Antileo sustenta que as políticas de Bachelet se tornam uma continuação de governos anteriores que apenas utilizaram de promessas para se promover e sustentar, por meio da “falsidade jurídica”, seu poder sobre os povos indígenas. Percebemos que existe, então, a consciência da necessidade de um reconhecimento constitucional desenvolvido a partir das propostas indígenas e não pela elite política fundamentalista. Em 2006, o movimento mapuche foi um importante ator para pressionar o governo nesse sentido, revertendo o que Antileo chama de “pseudo reconhecimento”. A título de exemplo, o CTT escreveu uma carta de recomendação a Bachelet, discutindo sobre a preocupação da proposta e exigindo medidas mais comprometidas aos direitos coletivos, inclusive de autodeterminação:

(O CTT) Considera que um verdadeiro reconhecimento constitucional deve necessariamente estabelecer o reconhecimento da pré-existência dos Povos Indígenas e do conjunto de direitos inerentes à sua condição de povo indígena, direitos como: autodeterminação, reconhecimento de terras e territórios, estabelecimento de um mecanismo de participação política e participação em todos os assuntos que os afectam, a protecção da propriedade e o reconhecimento do patrimônio coletivo¹⁵⁵ (Antileo, 2006, tradução nossa).

Essa carta, no entanto, não foi entregue à presidente. Antileo comenta que, na ocasião, a polícia impediu o acesso dos dirigentes do CTT ao edifício da Intendência por meio do argumento de que eles possuíam medidas cautelares que os proibiam de chegar ao prédio. Com isso, afirma: “a criminalização da causa mapuche prevaleceu sobre os direitos coletivos

¹⁵³ Em abril de 2006, Bachelet indicou “urgência” para 23 projetos de lei, dentre eles o de reconhecimento constitucional. Isso significaria que a votação da proposta aconteceria no Congresso em um período de, no máximo, 30 dias. No entanto, posteriormente, essa decisão foi revertida.

¹⁵⁴ No original: “*más que una aberración legislativa, es la falsedad hecha derecho, porque se reconoce como única a una nación, que no es tal, al menos desde el punto de vista del derecho político y de las ciencias sociales y de paso niega la existencia de las verdaderas naciones todas, pre existente al Estado*”.

¹⁵⁵ No original: “*Considera que un verdadero reconocimiento constitucional imprescindiblemente debe establecer el reconocimiento de la preexistencia de los Pueblos Indígenas, y el conjunto de derechos inherente a su condición de pueblo indígena, derechos como: la libre determinación, el reconocimiento a las tierras y territorio, el establecimiento de un mecanismo de participación política y la participación en todos los asuntos que les afectan, la protección de la propiedad y el reconocimiento de patrimonio colectivo*”.

e políticos de participação e representação de um Povo”¹⁵⁶ (Antileo, 2006, tradução nossa).

Esse evento reflete o clima político contraditório instaurado no mandato de Bachelet, que em nível discursivo proclamava-se mais instâncias de reconhecimento de direitos indígenas ao mesmo tempo em que o próprio movimento militante era vítima de repressão e suas demandas reescritas por parlamentares desinteressados com a causa. Diante dessa situação, o *Mapuexpress* continuou a publicar questionamentos a respeito do reconhecimento constitucional, reforçando a necessidade de uma proposta alternativa. No entanto, a partir de 2006, outra demanda indígena toma o centro das atenções: a ratificação da Convenção 169 da OIT. Pela primeira vez desde as promessas de Nueva Imperial em 1989, os movimentos indígenas do Chile enxergam a possibilidade real de sua efetivação. Nesse sentido, os discursos do *Mapuexpress* se voltam cada vez mais a defender, acima de um reconhecimento vulnerável, a jurisdição internacional como principal instrumento para a autonomia de seu povo.

2.2.3 A Convenção 169 da OIT

Mesmo datada de 1989, a Convenção 169 da OIT pode ser considerada uma das jurisdições internacionais mais importantes para os direitos indígenas. Como reelaboração da Convenção 107 (1957), ela promoveu avanços em aplicar novos regulamentos e representar uma mudança de paradigma na comunidade internacional ao estabelecer as comunidades indígenas como sujeitos de direitos coletivos específicos (Bravo, 2022, p. 187), como o de autodeterminação e de território¹⁵⁷. Além disso, o documento estabelece a consciência de identidade — a autoidentificação — como critério fundamental para a definição desses grupos como “povos”, reforçando seu direito ao desenvolvimento próprio, de consulta e consentimentos (Martí i Puig, 2009, p. 475).

Logo após a retomada democrática no Chile, em 1990, o até então presidente Patricio Aylwin aprovou a Convenção 169 e a enviou ao Congresso. Para o contexto do período, isso significou um verdadeiro avanço para as políticas indígenas do país, que durante os anos da

¹⁵⁶ No original: “*Con ello se ha hecho prevalecer la criminalización de la causa mapuche, por sobre los derechos colectivos, políticos de participación y de representación de un Pueblo*”.

¹⁵⁷ A Convenção define “território” como “a totalidade do habitat das regiões que os povos interessados ocupam ou utilizam de alguma outra forma” (Art. 13). Assim, assegura o direito dos povos a sua propriedade e posse, bem como medidas para salvaguardar seus interesses, respeitando sua importância para a cultura e para os valores espirituais. Segundo Martí i Puig, tais disposições permitem uma aproximação maior entre o regime jurídico e as cosmovisões indígenas, que ultrapassam a ideia de terra apenas como suporte físico. MARTÍ I PUIG, Salvador. Sobre la emergencia e impacto de los movimientos indígenas en las arenas políticas de América Latina. Algunas claves interpretativas desde lo local y lo global. **Foro Internacional**, vol. XLIX, n. 3, p. 461-489, 2009. p. 475.

ditadura militar foram desestimuladas. No entanto, em 1992, o Congresso rejeitou a proposta com o argumento que sua utilização do termo “povos” feriria a integridade nacional garantida pela Constituição de 1980. Tal medida, em conjunto com a recusa do reconhecimento constitucional, marcou uma nova fase no movimento mapuche: foi o início de um desânimo e mal estar entre as organizações que confiavam nas vias institucionais (Bonet i Martí, 2013, p. 13).

A situação perdurou até o ano de 2008, quando o documento foi finalmente ratificado. Porém, isso não significou a falta de manifestações favoráveis à Convenção. O *Mapuexpress* publicava constantemente textos que abordavam sobre a urgente necessidade de sua aprovação, mas sem deixar de questionar a demora e a incapacidade governamental de realizar tal ação. Em 2000, os mapuche Marcelo Calfuquir, Adan Alonso Millabur, Carlos Blanco Llancaman e Juan Barra escreveram uma declaração pública comentando sobre o papel desvirtuante da elite política chilena em relação à Convenção, e como a proposta de reconhecimento constitucional aparece, nesse cenário, como mais uma forma de submissão:

Programas eleitorais e discursos de ministros, embaixadores e especialistas prometeram a ratificação da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes. No entanto, na prática, temos visto e lido interpretações por parte de governantes que degeneram e contradizem a filosofia, o espírito e a letra do referido instrumento, perpetuando a discriminação e suas expressões mais evidentes, que são o integracionismo e o paternalismo (...). Atualmente, as autoridades governamentais buscam esquecer suas promessas e discursos porque, na prática, negam a necessidade da ratificação da Convenção nº 169 e a substituem por uma suposta reforma constitucional que ignora as demandas dos povos indígenas e desconsidera a filosofia, o espírito e a letra do referido instrumento da OIT¹⁵⁸ (Calfuquir et. al, 2000, tradução nossa).

Em 2002 o *Mapuexpress* também publicou uma declaração pública que exigia o reconhecimento dos direitos individuais e coletivos mapuche, que deveriam ser efetivados especialmente em função da autodeterminação dos povos da Convenção 169. O texto em questão, escrito por um conjunto de organizações territoriais mapuche no Grande Parlamento Mapuche de 7 de maio daquele ano, afirma a necessidade do Estado chileno se adequar às jurisdições internacionais. Nessa ocasião, defendem que “independentemente de haver ou não

¹⁵⁸ No original: “Programas electorales y discursos de ministros, embajadores y expertos han prometido la ratificación del Convenio N°169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales en los Países Independientes, pero, en la práctica, hemos constatado y leído interpretaciones de personeros gubernamentales que degeneran y contradicen la filosofía, el espíritu y la letra del mencionado instrumento para perpetuar la discriminación y sus expresiones más evidentes que son el integracionismo y el paternalismo (...). Actualmente, las autoridades gubernamentales pretenden olvidar sus promesas y discursos porque, en la práctica, niegan la necesidad de la ratificación del Convenio N°169 y la reemplazan por una supuesta reforma constitucional que no tiene en cuenta las reivindicaciones de los pueblos indígenas y se divorcia de la filosofía, el espíritu y la letra del mencionado instrumento de la OIT”.

um arcabouço legal para reconhecimento no direito interno, antes da legislação estatal, prevalece o arcabouço internacional de proteção dos direitos humanos dos povos indígenas”¹⁵⁹ (Melinao et. al, 2002, tradução nossa). Isso significa dizer que, se ratificada, a Convenção 169 provocaria uma transformação efetiva no cotidiano das comunidades mapuche em busca da autonomia, ultrapassando os limites do reconhecimento constitucional. No entanto, a declaração reconhece a dificuldade de tais demandas se concretizarem da maneira idealizada, em especial pelo Estado chileno se tratar de um “Estado discriminador, opressor e racista” (Melinao et. al, 2002, tradução nossa).

Ao longo da década de 2000, ao mesmo tempo em que o cenário de desesperança em relação à ratificação da Convenção 169 se mantinha, as eleições de 2006 representaram um ponto de inflexão que colocou o documento em seu ponto mais próximo de ser aprovado. Com a chegada de Michelle Bachelet ao poder — a primeira presidente mulher do país —, lideranças mapuche pensaram que, apesar dos empecilhos no Congresso, seu mandato talvez pudesse levar ao maior reconhecimento dos direitos indígenas. O trecho abaixo, publicado no *Mapuexpress* dias após do resultado das eleições que consagraram Bachelet, exemplifica um possível diálogo entre o que era dito entre os apoiadores da presidente e os mapuche, os quais embora aguardassem políticas favoráveis, ainda demonstravam desconfiança ao novo governo:

Sua eleição poderá significar uma alteração no imaginário republicano, o que poderá abrir caminho para um possível rearranjo do universo simbólico chileno, com projeções de longo prazo. Dizem-nos. Talvez, dizemos. Uma mudança cultural que possa abrir espaços para uma democracia das diferenças e uma cidadania plural: gênero, idade, pessoas e todas as identidades. Talvez. Uma sociedade que pudesse começar a deixar para trás o peso da noite colonial e patriarcal e o peso da noite fascista. Esperançosamente. E quebrar a equação mítica inscrita no inconsciente coletivo latifundiário de uma nação única, branca e indivisível, de homens, proprietários e racistas. Poderia tal beleza ser verdade? Mudança cultural que é condição prévia para uma república democrática formada por uma pluralidade de povos, homens e mulheres, sujeitos dos mesmos direitos e dignidade¹⁶⁰ (Toledo Llancaqueo, 2006a, tradução nossa).

É interessante pensarmos no tom de dúvida que o autor carrega nesse trecho porque,

¹⁵⁹ No original: “*más allá de existir o no un marco jurídico de reconocimiento en el derecho interno, anterior a la legislación del estado, impera el marco de protección internacional de los derechos humanos de los pueblos indígenas*”.

¹⁶⁰ No original: “*Su elección podría significar una alteración en el imaginario republicano, que podría abrir paso a un posible reordenamiento del universo simbólico chileno, de proyecciones de larga duración. Nos dicen. Tal vez, decimos. Un cambio cultural que podría abrir espacios a una democracia de las diferencias y ciudadanías plurales: de género, edad, de pueblos y todas las identidades. Quizás. Una sociedad que podría empezar a dejar atrás el peso de la noche colonial y patriarcal, y el peso de la noche fascista. Ojalá. Y rompa la ecuación mítica inscrita en el inconsciente colectivo hacendal de una sola nación, única, blanca e indivisible, de varones, propietarios y racistas. ¿Será verdad tanta belleza? Cambio cultural que es precondition para una república democrática formada por una pluralidad de pueblos, de humanos y humanas, sujetos de los mismos derechos y dignidad*”.

mesmo cercado de promessas da campanha eleitoral, Toledo Llancaqueo percebe a mudança do tom discursivo de Bachelet após a vitória. Ele afirma: “o tema de que todos os políticos falavam dois dias antes de votar era sobre os povos indígenas”, no entanto, dias depois, “não houve uma única palavra, nenhum gesto, nenhuma piscadela nas primeiras palavras de Michelle Bachelet”. A recepção mapuche diante desse silêncio é retratada quando o autor comenta que “para muitos deles aquele silêncio foi um golpe íntimo, para outros uma confirmação”¹⁶¹ (Toledo Llancaqueo, 2006a, tradução nossa). Nesse sentido, até mesmo no — possível — governo mais progressista chileno desde a redemocratização, o povo mapuche ainda geria certas dúvidas sobre a possibilidade de efetivar suas demandas políticas como a Convenção 169 que, há anos, já era consolidada na jurisdição internacional.

A formação do Congresso nesse momento era, no entanto, a mais favorável possível para a implementação de políticas indigenistas comprometidas. Isso possibilitou esperanças para uma relação menos conflituosa entre as organizações políticas indígenas e o governo. Em outro texto publicado no *Mapuexpress*, Toledo Llancaqueo defende que a ratificação da Convenção 169 deveria ser a prioridade do governo e que estava próxima de ser concretizada. No Senado, faltavam apenas dois votos¹⁶². Tal feito resolveria uma “dúvida pendente da transição democrática, e uma obrigação de direito internacional”, sendo sua votação “um verdadeiro teste em matéria de pluralismo e democracia do novo Congresso. E põe à prova a capacidade do novo governo de construir consenso nacional sobre políticas de Estado”¹⁶³ (Toledo Llancaqueo, 2006b, tradução nossa).

Nesse mesmo período, o Congresso também votava na proposta da direita nacionalista de reforma constitucional, que assegurava o Chile como uma nação “una e indivisível”. Para Toledo Llancaqueo, isso demonstrava a falta de possibilidades reais de um reconhecimento dos povos indígenas na Constituição, da maneira como era demandado pelos seus movimentos políticos. Assim, a Convenção 169 da OIT surge como uma opção viável para reverter as tentativas de negação dos direitos indígenas advindas dos parlamentares. Caso o documento fosse aprovado, seus preceitos se tornariam deveres do Estado, como garante o Art. 5 da Constituição chilena:

¹⁶¹ No original: “*el tema del que todos los políticos hablaban dos días antes de votar, era sobre los pueblos indígenas (...) no hubo ni una sola palabra, ningún gesto, ningún guiño, en las primeras palabras de Michelle Bachelet (...). Para muchos de ellos ese silencio fue una estocada íntima, para otros una confirmación*”.

¹⁶² O quórum necessário para a ratificação era de 4/7 da casa, ou seja, 22 dos 38 senadores. Nesse momento, a *Concertación* contava com 20 senadores — Toledo Llancaqueo assume que todos eles votariam a favor da medida —, demandando da coalizão convencer apenas mais 2 votantes da oposição.

¹⁶³ No original: “*una deuda pendiente de la transición democrática, y una obligación de derecho internacional (...) un verdadero test en materia de pluralismo y democracia del nuevo Congreso. Y se pone a prueba la capacidad del nuevo gobierno para construir los consensos nacionales en políticas de estado*”.

O exercício da soberania reconhece como limitação o respeito aos direitos essenciais que emanam da natureza humana. É dever dos órgãos do Estado respeitar e promover tais direitos, garantidos por esta Constituição, bem como pelos tratados internacionais ratificados pelo Chile e em vigor¹⁶⁴ (Chile, 2024, tradução nossa).

Em outro texto publicado no *Mapuexpress*, Toledo Llancaqueo continua a favor da medida, que supriria, na medida do possível, as incongruências da Constituição:

A Convenção 169 da OIT fornece uma base para o reconhecimento dos direitos indígenas e, por meio do Artigo 5º da Constituição, será incorporada ao arcabouço constitucional (...). O caminho lógico para os direitos indígenas no Chile hoje é: “Convenção primeiro, reconhecimento depois”¹⁶⁵ (Toledo Llancaqueo, 2006c, tradução nossa).

A partir de outras publicações disponíveis na página do informativo, é possível identificarmos como a demanda pela ratificação da Convenção 169 era central para muitos setores dos movimentos indígenas do Chile. Toledo Llancaqueo (2006b) identifica algumas organizações que lutavam para tal: o *Consejo Nacional Aymara* (CNA), o *Consejo de Todas las Tierras* (CTT), a *Coordinación de Organizaciones e Identidades Territoriales Mapuche* (COITM), o *Consejo Urbano Indígena* (CUI). Dentre elas, a COITM possui um papel de destaque na articulação do movimento mapuche em torno da busca por autonomia em instrumentos legais, como a Convenção 169. Segundo Alfredo Seguel, essa organização “se converteu em um dos importantes referentes de articulação do movimento social Mapuche” do período, atuando a partir de vários *Trawun* — reuniões, plenárias mapuche — autoconvocadas pelas identidades territoriais e organizações. Esse tipo de atuação “serviu como meio de reencontro, conhecimento mútuo, estabelecimento de laços, confiança, solidariedade e ação, o que contribuiu para o fortalecimento local e coletivo do movimento autônomo Mapuche”¹⁶⁶ (Seguel, 2006, tradução nossa).

Além de tentar unir o movimento mapuche, a estratégia adotada pela COITM promovia um diálogo constante com as instituições nacionais e internacionais para a efetivação do direito mapuche de decisão sobre seus próprios assuntos — a autodeterminação — e, logo, a autonomia. Seguel (2006, tradução nossa) afirma que a organização almejava “a ‘unidade na ação’ e trabalhar em prol de objetivos e tarefas específicas nos níveis territorial,

¹⁶⁴ No original: “El ejercicio de la soberanía reconoce como limitación el respeto a los derechos esenciales que emanan de la naturaleza humana. Es deber de los órganos del Estado respetar y promover tales derechos, garantizados por esta Constitución, así como por los tratados internacionales ratificados por Chile y que se encuentren vigentes”.

¹⁶⁵ No original: “El Convenio 169 de la OIT ofrece un piso básico de reconocimiento de los derechos indígenas, y por la vía del artículo 5 de la Constitución integrará el bloque constitucional (...). La ruta lógica de los derechos indígenas hoy en Chile es: ‘primero el Convenio, después el reconocimiento’”.

¹⁶⁶ No original: “CITEM, se ha convertido en uno de los importantes referentes de articulación del movimiento social Mapuche en los últimos años (...). Este proceso ha servido el reencuentro, el conocerse, establecer lazos, confianzas, solidaridad y acciones, lo que ha contribuido al fortalecimiento local y colectivo del movimiento Mapuche autónomo”.

nacional e internacional”, contribuindo assim para “a reconstrução de um projeto político nacional mapuche inclusivo, utilizando diferentes tipos de estratégias e táticas”¹⁶⁷. Isso significa dizer que a COITM acreditava na possibilidade das negociações para a instauração de um regime autônomo mapuche. Apesar de defender um “projeto político nacional”, tal ideia não suportava a formação de um novo Estado, mas sim a cooperação entre diferentes nações e identidades na estrutura política já existente. É uma ação que visa, acima de tudo, transformar o aparato estatal desde dentro.

Algo similar foi proposto já em 2007 pelo presidente do partido mapuche *Wallmapuwen*¹⁶⁸ e membro do comitê político da COITM Gustavo Quilaqueo. Em entrevista publicada no *Mapuexpress*, ele ressalta sua insatisfação com o governo Bachelet na mesma medida em que defende a necessidade de reformas internas no Estado. Para Quilaqueo, a constante repetição das mesmas promessas desde Nueva Imperial, em 1989, demonstra a tamanha dívida histórica da democracia chilena para o povo mapuche. No entanto, defendendo a concretização da autonomia na região sul do país, o *Wallmapuwen* não ignora as possíveis relações com o governo. Assim, “a conquista de um regime autônomo como o que propomos só é possível num contexto de aprofundamento democrático, de descentralização avançada do estado, de expansão do conceito de participação política”¹⁶⁹ (Cayuqueo, 2007, tradução nossa).

Nesse contexto, foi a própria COITM — em um encontro de cerca de 2 mil pessoas — que entregou um documento de exigências a Bachelet na simbólica comuna de Nueva Imperial em 2006. Na tentativa de resgatar o espírito de cidadania e desenvolver a participação efetiva mapuche em ocasiões específicas, proclamava por uma nova relação entre Estado e povos indígenas. Um dos eixos centrais do documento argumentava a favor do

¹⁶⁷ No original: “*La Coordinación pretende la ‘unidad en la acción’ y a trabajar en torno a objetivos y tareas concretas en el plano territorial, nacional e internacional, que contribuyan a la reconstrucción de un proyecto político nacional mapuche, incluyendo, haciendo uso de diferentes tipos de estrategias y tácticas*”

¹⁶⁸ O partido foi criado em 2006 e representou uma das estratégias do movimento mapuche que mais tentou articular a representação de seu povo com a via democrática. Em sua declaração pública, ele se reconhecia como um partido autonomista e nacionalitário, estabelecendo que se a ideia “embora a nação não seja um dado adquirido e exija uma vocação política para construí-la, ela é um precedente e uma possibilidade para o futuro”. Para ele, a autonomia política poderia ser alcançada através da acumulação de forças em linhas estratégicas: articulação mapuche com não-mapuche no sentido dos interesses regionais; uma estratégia eleitoral regional. Dessa maneira, reformular as eleições seria uma estratégia para, talvez, a promoção do regime autônomo. Apesar de amplamente divulgado pelo *Mapuexpress* — o que nos leva a entender que o partido era minimamente conhecido por setores mapuche —, o *Wallmapuwen* só foi legalizado no período de 2016 a 2017. Mais informações em: RODRÍGUEZ-PENÁ, Benjamín Infante. Autonomía y nacionalismos en el movimiento mapuche del siglo XXI. *Revista de Historia y Geografía*, n. 47, p. 109-132, 2022; ROSA, Stefania Dalla. *Wallmapuwen – a busca pela autonomia mapuche na política chilena*. *Oficina Do Historiador*, v. 15, n. 1, 2022, e-ISSN: 2178-3748.

¹⁶⁹ No original: “*La conquista de un régimen autónomo como el que planteamos solo es posible en un contexto de profundización democrática, descentralización avanzada del estado, de ampliación del concepto de participación política*”.

direito à autodeterminação capaz de conferir credibilidade ao controle territorial indígena seguindo, inclusive, as jurisdições internacionais. Outra organização de destaque, o CTT, também havia concordado com a proposta (Aylwin, 2007).

Dessa maneira, percebemos que no mandato de Bachelet, com o Congresso prestes a ratificar a Convenção 169, o movimento mapuche pressionava como nunca antes por mudanças na estrutura política chilena. A organização mapuche *Meli Newen*, instalada na Suécia, possui um texto publicado no *Mapuexpress* que demanda sua visão positiva à implementação do documento — mas reconhecendo sua limitação. Nesse sentido, ela argumenta que “embora a Convenção 169 não resolva a situação de colonização cultural e a visão política permaneça inalterada, ela nos permite questionar a legitimidade da formação do Estado-nação único”, o que pode ser entendido como uma defesa da proposta multi ou plurinacional de Estado. Na ideia sustentada por *Meli Newen*, a ratificação do documento seria importante para reconhecer, em especial, o direito dos povos indígenas sobre o território e seus recursos naturais. Seria uma espécie de pluralismo jurídico (Lemos Igreja; Sierra, 2020), em que um direito ancestral é associado ao direito consuetudinário estabelecido na jurisdição internacional.

Diante dessas intensas mobilizações indígenas pela Convenção 169 — que percorreram longos 18 anos de governos democráticos —, o Senado chileno finalmente aprovou o documento em 4 de março de 2008¹⁷⁰. Nesse momento, estava apenas faltando a ratificação por parte do Executivo, ou seja, da presidente Bachelet. A conquista no Senado foi entendida como um importante avanço para o alcance de seus direitos de autonomia política e territorial, no entanto, após a aprovação, o cenário ainda continuava de incertezas para os povos indígenas. Isso porque, segundo o jornal *El Mercurio*, existiria um “acordo político” privado dentro do governo para que a ratificação do documento fosse realizada com uma “declaração interpretativa”, ou seja, uma ressalva que tinha como objetivo limitar a Convenção apenas aos documentos internacionais já ratificados pelo Chile. Na prática, isso significaria excluir a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007) da estrutura interpretativa da Convenção (Toledo Llancaqueo, 2008).

Nesse momento, a Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas já constituía um documento mais avançado do que a Convenção 169. A Declaração da ONU reconhecia, por exemplo, o direito à autodeterminação e ao autogoverno¹⁷¹, algo que a Convenção apenas

¹⁷⁰ A votação foi de 36 votos a favor e 1 voto contrário, do senador Jovino Novoa.

¹⁷¹ Art. 3: “Os povos indígenas têm direito à livre determinação. Em virtude desse direito, determinam livremente a sua condição política e perseguem livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural”.

havia realizado de maneira implícita. Nesse sentido, nas palavras advogado mapuche Richard Caifal no *Mapuexpress*, a declaração interpretativa significaria que a Convenção sofreria “sérias mutilações em sua aplicação e não permitiria sua adaptação a novas normas jurídicas que entrem em vigor internacionalmente e que beneficiem os povos indígenas”, o que impediria sua evolução ou sua melhor efetivação nas comunidades. “Em outras palavras, a convenção seria aprovada, mas com evidente estagnação e sob a dependência ou condição do que o Chile possa aprovar ou estabelecer em termos de normas jurídicas indígenas”¹⁷² (Caifal, 2008, tradução nossa).

A partir dos relatos no *Mapuexpress*, percebemos que os povos indígenas não receberam a tão sonhada aprovação da Convenção 169 como era imaginado. Ao longo do mês de março de 2008, diversas organizações do movimento mapuche realizaram publicações no *site*, com o objetivo de contestar a possível medida restritiva do documento. Os mapuche Aucan Huilcaman, Victor Marilao, Ricardo Pilquinao e Guillermo Erices, todos em nome do CTT, afirmaram que além da declaração interpretativa ser um ato de contravenção aos princípios fundamentais do direito internacional, sua aplicação revelaria todos os esforços que visam estabelecer uma relação forçada com o povo mapuche — situação essa que perdura desde a invasão territorial de 1881. Para o CTT, isso impossibilitaria a execução do autogoverno mapuche, ação considerada essencial para o futuro do povo (Mapuexpress, 2008).

De maneira semelhante, a ITL rege uma carta dirigida à opinião pública, em especial a Bachelet, valorizando a aprovação do documento mas reconhecendo ainda não ser um momento de vitória absoluta. A organização solicita que a presidente ratifique o documento sem ressalvas, demonstrando, assim, “a nova liderança que ela afirma representar como a primeira mulher a chefiar o Estado do Chile, aproveitando uma oportunidade única para contribuir concretamente para o diálogo construtivo entre o Estado e os povos indígenas”¹⁷³ (Mapuexpress, 2008, tradução nossa). Dessa forma, a busca pela ratificação adequada

Art. 4: “Os povos indígenas no exercício do seu direito a livre determinação, têm direito à autonomia ou ao auto-governo nas questões relacionadas com seus assuntos internos e locais, assim como os meios para financiar suas funções autônomas”.

¹⁷² No original: “*el convenio 169 de la OIT sufriría graves mutilaciones en su aplicación y no permitiría adecuarlo a las nuevas normas legales que entren en vigencia en el ámbito internacional y que benefician a los pueblos indígenas, lo cual a su vez no permitiría que el convenio evolucione o mejore su aplicación para las comunidades indígenas, dicho de otro modo, se aprobaría el convenio pero con un evidente estancamiento y bajo la dependencia o condición de lo que Chile pueda aprobar o establecer en materia de norma legal indígena*”.

¹⁷³ No original: “*Así, demostrará el nuevo liderazgo que se dice representa como primera mujer que dirige al Estado de Chile, haciendo uso de una oportunidad única para contribuir de manera concreta al diálogo constructivo entre el Estado y los pueblos indígenas*”.

consistiria no cumprimento de uma democracia participativa e eficaz, na possibilidade dos povos indígenas de cada vez mais escolherem sobre sua própria dinâmica social, política e econômica, sem necessariamente se afastarem da estrutura do Estado.

No entanto, é inegável que o constante cenário de alerta promovido pela possível declaração interpretativa gerou uma sensação de mal estar nas organizações mapuche. O *Mapuexpress* também publicou uma carta das *Comunidades Mapuche de Ercilla*, que demonstram o descontentamento com a constante falta de vontade política para a resolução das questões de seu povo. A carta afirma:

Diante desse cenário e dessas ações que contrariam flagrantemente os diversos acordos firmados pelo governo com o mundo indígena, no sentido de estabelecer um diálogo permanente com as comunidades e realizar todos os esforços para uma política inclusiva e não excludente, expressamos nosso mais profundo descontentamento com as autoridades que governam este país e com os parlamentares inconsistentes eleitos pelo voto mapuche e que posteriormente se esquecem de suas promessas e adotam acordos que contrariam seus eleitores. Aguardamos há mais de 18 anos que o governo demonstrasse sinais de progresso em relação às políticas indígenas, mas tudo o que recebemos em troca foi uma agenda legislativa inalterada ou congelada¹⁷⁴ (Mapuexpress, 2008, tradução nossa).

É a partir desse desconforto e descontentamento que as *Comunidades Mapuche de Ercilla* optam por defender “a retomada das ações de mobilização da maneira e no local que as organizações considerarem apropriados, sem descartar qualquer ato de protesto”¹⁷⁵ (Mapuexpress, 2008, tradução nossa). Isso significa dizer que, independentemente da forma de ação social que as organizações mapuche escolham realizar, todas elas são necessárias em um momento de ataque a seus direitos fundamentais. Com o passar dos anos de promessas não cumpridas pelos governos democráticos, tal argumentação torna-se uma constante presença no discurso político das organizações mapuche. Aqui, já podemos perceber indícios de uma autonomia rupturista (Pairicán Padilla, 2014), que através das frustrações com o Estado, pensam em outras possibilidades de conquistar seus direitos.

A carta das *Comunidades Mapuche de Ercilla*, em conjunto a outras declarações já apresentadas, serve para identificarmos os diferentes setores do movimento mapuche que pressionaram Bachelet a ratificar a Convenção 169 sem a declaração interpretativa. A

¹⁷⁴ No original: “Ante tal escenario y ante tales actos que contravienen de manera infame los diversos acuerdos por parte del gobierno con el mundo indígena, en el sentido de establecer un diálogo permanente con las comunidades y realizar todos los esfuerzos por una política inclusiva y no excluyente, es que señalamos nuestro más profundo malestar con las autoridades que administran este país y con los parlamentarios inconsecuentes que son elegidos con el voto mapuche y que posteriormente se olvidan de sus promesas y adoptan acuerdos que van en contra de sus electores. Hemos esperado por más de 18 años que el gobierno de señales de avanzar en materia de política indígena, pero lo único que hemos obtenido a cambio ha sido una agenda legislativa que se ha mantenido intacta o petrificada”.

¹⁷⁵ No original: “Ante la bajeza y ruindad de las actuaciones políticas antes señaladas reiteramos nuestro malestar y descontento y por lo tanto, hacemos un llamado a retomar las acciones de movilización de la manera y en el lugar que las organizaciones estimen conveniente, no descartando ningún acto de protesta”.

escalada da pressão dos povos indígenas proporcionou, então, que o documento fosse ratificado pela presidente em 15 de setembro de 2008 sem nenhuma ressalva. No *Mapuexpress*, o *Centro de Políticas Públicas y Derechos Indígenas* declarou que essa ação não consiste na concessão do Estado chileno, mas era fruto de uma conquista dos povos indígenas e uma oportunidade para a democracia (CPPDI, 2008). É, de certo modo, o pagamento de uma dívida presente desde o processo de transição na década de 1990.

Com a ratificação da Convenção 169, o status dos povos indígenas mudou dentro do sistema jurídico chileno, bem como os poderes do Estado diante deles. Os direitos reconhecidos pelo documento são incorporados no Art. 5 da Constituição, possibilitando, por exemplo, obrigações de consulta indígena sobre questões legislativas e administrativas que lhes interessam ou afetam. No entanto, apesar da conquista ser válida, ela não significou o fim da mobilização indígena em prol de seus direitos, mas sim mais uma dentre as etapas almejadas, como afirma o *Centro de Políticas Públicas y Derechos Indígenas*:

A ratificação é um ato simples e formal no qual o Estado reconhece o óbvio: os povos indígenas e seus direitos existem e, em uma democracia, é necessário mudar a forma como as coisas são feitas. Ao mesmo tempo, é um marco que expande o leque de possibilidades. Um marco que nos lembra que essa simples mudança de status é o resultado de gerações, uma longa saga de incontáveis esforços e sacrifícios humanos. Um marco, não o ponto final. Como os povos indígenas de todo o continente aprenderam, os direitos, a Convenção e a Declaração da ONU só têm valor se forem exercidos¹⁷⁶ (CPPDI, 2008, tradução nossa).

A partir de então, concordamos com a afirmação de Caroline Gomes (2020, p. 44-45) de que apesar da Convenção 169 não solucionar os problemas indígenas por si só, ela representou em um instrumento fundamental para que os povos indígenas passassem a exigir seus direitos fundamentais reconhecidos. No *Mapuexpress*, a defesa pela ratificação do documento foi constante. Desde a fundação do informativo, inúmeros textos se comprometeram em argumentar a seu favor, defendendo sua capacidade de exprimir um avanço para os direitos mapuche no Chile. Além disso, quando a Convenção 169 não aparecia como o tema central do texto, ela ao menos era citada como um importante ponto a ser considerado para a construção de um Estado plural. Nesse sentido, ela pode ser considerada como o principal ponto motivacional do movimento mapuche autônomo nos primeiros anos da década de 2000.

Mesmo não abordando a questão da autonomia explicitamente, a militância mapuche

¹⁷⁶ No original: “La ratificación es un acto simple, formal, en que el estado se rinde ante la evidencia: los pueblos y sus derechos existen, y es necesario, en una democracia, cambiar las relaciones. Al mismo tiempo es un hito, que amplía el marco de lo posible. Un hito, que nos recuerda que ese simple cambio de estatus, es resultado de generaciones, una larga saga de esfuerzos y sacrificios humanos inenarrables. Un hito, no el punto de llegada. Como han aprendido los pueblos indígenas en todo el continente, los derechos, el Convenio, la Declaración de la ONU, valen si se ejercen”.

no *Mapuexpress* enxergava a Convenção como necessária para a concretização da autodeterminação mapuche e, se possível, a construção de um autogoverno. Em um contexto em que a Lei Indígena nº 19.253 não era efetivamente aplicada e o reconhecimento constitucional dos indígenas como “povos” era adiado, a jurisdição internacional tornou-se, então, central para a mobilização mapuche dentro do informativo.

Após a ratificação do documento, muitos dos problemas que as comunidades enfrentavam — extrativismo, falta de consulta, entre outros — continuaram existindo, o que contribuiu para a quebra das expectativas criadas desde a década de 1990. Além de instaurado tardiamente e de forma superficial, ele representou parte das instâncias do paradigma do multiculturalismo neoliberal chileno (Aguas; Nahuelpan, 2019, p. 125), que reconhecia a diversidade cultural na mesma medida em que, na prática, não era utilizado pelo Estado para transformar estruturalmente a sociedade. No entanto, apesar do contexto pós-ratificação, está claro que a Convenção 169 constituiu, nos primeiros anos do século XXI, uma importante demanda mapuche que representava a aproximação do povo à ideia de autonomia.

Os documentos analisados anteriormente — a Lei Indígena, o reconhecimento constitucional e a Convenção 169 da OIT — foram instrumentos que, desde Nueva Imperial em 1989, passaram a ser essenciais para a luta por direitos indígenas no Chile. Como percebemos, o *Mapuexpress* relatava inúmeras dificuldades deles serem implementados no legislativo do país, o que reforçava a tensa relação entre os mapuche e o restante da população, mais especificamente com a elite política. Apesar disso, defender essas medidas significava, acima de tudo, a conquista de direitos dentro do ordenamento estatal já consolidado. Era uma forma de aproximar-se da autodeterminação mesmo em um contexto marcado por uma estrutura opressora e colonialista. Com isso, os setores mapuche que acreditavam nessas medidas enxergavam possibilidades de mudança de sua realidade social através do trabalho conjunto entre comunidades e Estado. A efetivação da democracia, inclusive, dependia dessa comunhão.

No entanto, essa perspectiva não era compartilhada por todo o movimento mapuche. Algumas organizações e lideranças enxergavam que instrumentos como o reconhecimento constitucional, por exemplo, não alteraria a vida mapuche, muito menos auxiliaria na implementação do regime de autonomia. Esse argumento, em conjunto com as quebras de promessas governamentais e a crescente repressão das manifestações por direitos, proporcionou que houvesse no interior do movimento mapuche setores que defendessem uma autonomia para além dos limites do Estado. Essa, então, consiste na segunda categoria de autonomia mapuche identificada dentro do *Mapuexpress*, que será analisada a seguir.

3. COMUNIDADES EM CONFLITO: A AUTONOMIA PARA ALÉM DA INSTITUCIONALIDADE ESTATAL

“Nadie, absolutamente nadie puede estar indiferente a la guerra (...). Las invasiones seguirán. La Resistencia continúa. Los imperios caen” (Mapuexpress, 2003).

Neste capítulo, discutiremos a Categoria II do corpus documental: os artigos de opinião que abordam a autonomia e a autodeterminação fora da lógica institucional estatal. São as perspectivas denominadas por Burguete Cal y Mayor como “autonomías *de facto*”, muitas vezes inspiradas no Levante Zapatista do EZLN ou em movimentos etnonacionalistas. Dentro dessa categoria, determinados setores do movimento mapuche compreenderam que as instâncias jurídicas e legislativas eram insuficientes para estabelecer uma nova ordem de autonomia indígena a partir da prática da autodeterminação. Dentro dessa “via rupturista” (Pairicán Padilla, 2014), a organização mapuche de maior destaque foi a *Coordinadora Arauco-Malleco* (CAM), desenvolvendo um intenso trabalho de autodeterminação a partir da recuperação de terras e até mesmo da violência política contra forças policiais e representantes do empresariado e latifundiários. Esse setor do movimento mapuche foi especialmente mais ligado à luta anticapitalista, entendida como necessária para a construção da autonomia, que, nesse caso, seria inviável dentro do sistema neoliberal.

No entanto, o movimento rupturista também não objetivava separar-se do Chile e construir um outro Estado, visto que a “libertação nacional” percorria além do imaginário da modernidade, parte de um processo ainda em aberto. Ademais, no *Mapuexpress*, ele dialogava muitas vezes com proposições de outras organizações mapuche — mais ligadas à institucionalidade —, o que mostra que as divisões entre “autonomias *de jure*” e “autonomias *de facto*” se encontravam em constante movimento.

Nas próximas páginas, discutiremos as publicações do *Mapuexpress* voltadas a essa linha de pensamento político, considerada mais radicalizada que àquelas que defendiam a via institucional como principal ferramenta de mobilização. Identificaremos suas motivações e críticas ao Estado neoliberal, além de suas zonas de contato com as propostas de “autonomia *de jure*”.

3.1 Novas e antigas repressões: a contínua frustração mapuche

O desenvolvimento do movimento mapuche mais ligado à autonomia rupturista nasceu na década de 1990, em especial no ano de 1997, quando houve a ebulição de contestações a respeito das insuficiências do Estado chileno, inclusive sua quebra com os acordos de Nueva Imperial. Isso não significa dizer, no entanto, que não tenha existido manifestações anteriores a respeito das formas autonômicas — muito pelo contrário, o movimento mapuche é centenário —, mas sim que foi nesse momento que ocorreu um ponto de inflexão, baseado em um corpus teórico anticolonial, que lutava contra o racismo, a pilhagem e a desapropriação (Tricot, 2021, p. 62-63). O cenário pós-1997 é marcado, então, pelo reconhecimento de que a opressão colonial permanecia ativa contra o povo mapuche, se reinventando nos moldes das políticas neoliberais desenvolvidas pela ditadura militar e continuada pelos governos da *Concertación*. A partir disso, algumas organizações mapuche passaram a enxergar a incapacidade das instituições estatais de solucionar seus problemas, muito menos de colaborar para a libertação de seu povo.

Segundo Caroline Gomes (2020, p. 62), o ano de 1997 foi um divisor de águas para o movimento mapuche por conta de dois eventos: o caso de Ralco e de Lumaco. O primeiro deles, encabeçado pela empresa ENDESA Espanha, consistia na construção de uma nova central hidrelétrica na zona do alto Bío-Bío, ocupada pelo povo mapuche pehuenche. Já o segundo caso ocorreu na comuna de Lumaco, na região da Araucanía, na madrugada do dia primeiro de dezembro, quando três caminhões da empresa florestal Bosques Arauco foram queimados por um grupo de mapuche das comunidades *Pichilonkoyan* e *Pilimapu*. A empresa vinha explorando, usurpando e ocupando terras que no passado já haviam sido reconhecidas como parte do território mapuche (Gomes, 2020, p. 63). A seguir, iremos nos debruçar nos casos acima para identificarmos suas influências para o desenvolvimento do movimento mapuche autonomista rupturista no *Mapuexpress*.

3.1.1 O caso da hidrelétrica de Ralco e o questionamento institucional

A construção da hidrelétrica de Ralco planejava a inundação de 3.467 hectares de terras, dos quais 638 eram ocupados por 91 famílias pehuenche, que, por sua vez, eram amparadas pela Lei Indígena nº 19.253 e não poderiam ter suas terras expropriadas. Nesse cenário, a solução encontrada pelo governo e pela ENDESA foi realocar as famílias para outra localidade (Gomes, 2020, 62-63). No entanto, nem todas as partes envolvidas nesse

realocamento estavam inteiramente informadas sobre as condições que ele trazia. Diante disso, Pairicán Padilla (2014, p. 125), afirma que uma das técnicas utilizadas pelos funcionários da ENDESA nesse contexto foi se aproveitar do analfabetismo e da idade avançada dos membros de algumas famílias para conseguir suas assinaturas e se apropriar das terras.

A partir de então, com o desenrolar do conflito, oito famílias se recusaram a entrar no acordo. Essa atitude desencadeou um amplo movimento que, encabeçado pelas irmãs mapuche Berta e Nicolasa Quintremán, contestava as políticas colonialistas e desenvolvimentistas do governo no território ancestral de seu povo. A mobilização foi ainda maior quando o governo interveio na CONADI e, ao mesmo tempo, impôs ilegalmente uma aprovação ambiental para o projeto ser realizado na localidade. A partir de então, torna-se evidente a atitude do Executivo e do tráfico de influências na subordinação das frágeis instituições indigenistas e ambientais aos megaprojetos de energia, mineração e infraestruturas. Essa política afetou seriamente a governabilidade democrática e levantou uma fronteira política entre os mapuche e o Estado (Toledo Llancaqueo, 2007, p. 257-258).

No *Mapuexpress*, o caso de Ralco também foi repercutido em tons contestatórios. Quando o informativo surgiu, as construções da hidrelétrica já haviam iniciado, no entanto, as mobilizações mapuche ainda continuavam, inclusive pedindo auxílio internacional. Encontramos em sua página uma carta de outubro de 2002, redigida por organizações mapuche e ambientalistas aos Estados membros da União Europeia (UE), que contesta as políticas etnocidas e ecocidas do Chile contra o povo mapuche. Nesse texto, além das organizações realizarem uma ampla argumentação contra as medidas de livre comércio entre as entidades — o que aumentaria ainda mais a exploração do território ancestral mapuche —, elas também realizam um apelo para a solução do conflito da hidrelétrica Ralco. As organizações afirmam que além das inundações causarem a perda de sistemas sociais, culturais e religiosos das comunidades, elas também

provocarão a perda da flora e fauna única no mundo. O megaprojeto Ralco violou todas as normas ambientais e leis indígenas, e o próprio Estado deixou de fazer cumprir essas leis para impor a barragem hidrelétrica. Atualmente, existem famílias pehuenche, lideradas por Nicolasa e Berta Quintremán, que se opõem à barragem e se recusam a ser removidas de suas terras¹⁷⁷ (Cuyul et. al, 2002, tradução nossa).

Nesse contexto, as lideranças Berta Quintremán, Rosario Huenteao, Aurelia Marihuan,

¹⁷⁷ No original: “*Las inundaciones, provocarán la pérdida de flora y fauna única en el mundo. El megaproyecto Ralco, ha violado todas las normativas del medio ambiente y leyes indígenas, siendo el propio Estado quién no ha respetado el cumplimiento de éstas para imponer las hidroeléctricas. En la actualidad, existen familias Pewenche, encabezadas por Nicolasa y Berta Quintremán, que se oponen a esta represa y se niegan a ser trasladadas de sus tierras*”.

Julia Huenteao enviaram uma denúncia para a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) que, em resposta, emitiu medidas cautelares ao Estado chileno para se abster de qualquer ação capaz de ampliar a controvérsia (CIDH, 2004). Isso pressionou o governo de Ricardo Lagos a desenvolver medidas para a solução do conflito. Assim, apesar das fortes contestações mapuche, em setembro de 2003 foi anunciado que ambas as partes envolvidas no conflito haviam entrado em um acordo.

O *Mapuexpress* realizou um compilado de manifestações das organizações mapuche sobre a ocasião. No artigo da COITM, afirma-se que as últimas quatro lideranças que se recusavam a abrir mão de suas terras foram levadas à Santiago, sem seus filhos, para firmar quatro documentos, dos quais apenas um foi assinado. No entanto, as lideranças não sabiam ler nem escrever, tampouco entender todos os conceitos utilizados pelos advogados (COITM, 2003), o que dificultou sua ampla atuação nas decisões tomadas. Nesse momento, as mulheres deveriam ser amparadas pelos advogados Roberto Celedón, responsável pelo direito indígena, e Alex Quevedo, responsável pelas questões ambientalistas, mas que, no fim do processo, foram considerados “traidores” da dignidade e da luta mapuche.

Esses advogados faziam parte de um acordo que estipulava que qualquer entendimento entre a ENDESA e o Governo exigiria o consentimento da liderança do movimento mapuche. Portanto, consideramos que eles traidores da nossa dignidade e da luta mapuche. Como movimento mapuche, declaramos que essas ações, especialmente por parte dos winkas que se juntam ao processo de reivindicação dos direitos mapuche, levantam dúvidas já que aparentemente se encontram em nossa defesa, mas quando de fato chega o momento de nos defender, tornam-se em traidores¹⁷⁸ (Asamblea Constituyente de la Identidad Nagche, 2003, tradução nossa).

Dessa maneira, para além das desconfianças às instituições não-mapuche ao longo do processo de construção de Ralco, o acordo final ajudou a concretizar o sentimento de derrota entre esse povo. De fato, o governo e a ENDESA se comprometeram a recompensar as famílias: para cada uma delas, a empresa deveria pagar 200 milhões de pesos e entregar 77 hectares semelhantes aos que estavam sendo trocados. Além disso, ela se responsabilizou a entregar a CONADI terras que não seriam inundadas, bem como desembolsar 300 milhões de pesos para a criação de uma instituição que promoveria o desenvolvimento das partes “indiretamente afetadas”. Por parte do governo, houve o comprometimento de ceder 1.200 hectares da propriedade *El Porvenir* — de propriedade do BancoEstado — às famílias de

¹⁷⁸ No original: “*Estos abogados, eran parte de un acuerdo que decía que cualquier entendimiento que pudiera surgir entre Endesa y el Gobierno debiera contar con el consentimiento de la dirigencia del movimiento mapuche, por lo que calificamos como traidores a nuestra dignidad y lucha mapuche. Declaramos como movimiento mapuche, que este tipo acciones por parte sobretudo de winkas que se suman al proceso de reivindicación de derechos mapuche, nos genera dudas ya que aparentemente se encuentran en nuestra defensa, sin embargo cuando efectivamente llega el momento de defenderlos, se transforman en traidores*”.

Mercedes e Rosario Huenteao, Berta Quintremán e Aurelia Marihuán, além de subsídios habitacionais, melhorias no acesso à referida propriedade e a criação de uma reserva florestal no restante da área (Informe anual sobre Derechos Humanos en Chile, 2004, p. 248-249). No entanto, apesar dessas medidas diminuírem os prejuízos das famílias, elas não encerraram os problemas inaugurados pela política neoliberal de exploração na região.

Um artigo de Alfredo Seguel no *Mapuexpress* comenta que essa e outras medidas de “desenvolvimento” afetam diretamente a vida do povo mapuche, indo além das questões econômicas¹⁷⁹. Um ano depois do acordo sobre Ralco, Seguel afirma que o empreendimento não foi favorável ao seu povo, correspondendo a mais uma atitude de racismo ambiental do governo: “O racismo ambiental é uma forma de discriminação causada por políticas públicas ou privadas, que se manifesta na intenção de que os custos ambientais sejam assumidos por um determinado grupo da população”, podendo ser até mesmo manifestado na exclusão desse grupo na tomada de decisões que afetam suas vidas¹⁸⁰ (Seguel, 2004, tradução nossa). Dessa maneira, mesmo após a compensação financeira, a perda que as famílias sofreram de suas terras significou a fragmentação de parte de sua cultura e de seus modos de viver específicos, incapazes de serem recriados em outra localidade. Isso porque, segundo Seguel, seu vínculo com o território se concretiza como suporte material e espiritual da existência do povo.

A partir disso, reconhece-se que para o povo mapuche o conflito de Ralco provocou “a mais grave divisão interna ocorrida desde a conquista chilena”¹⁸¹ (Seguel, 2004, tradução nossa). Nesse sentido, a política econômica do governo foi, sobretudo, uma política arraigada ao contínuo extermínio dos mapuche, fruto do colonialismo interno estabelecido desde o século XIX. Além dos benefícios financeiros que Ralco forneceria, o empreendimento também era pensado como mais um dos instrumentos que possibilitaria o desmantelamento das comunidades locais e, por consequência, o enfraquecimento de seus laços de solidariedade, identidade e militância. Assim, Ralco significou, ao menos em tese, um importante instrumento para concretizar a permanência do poder do Estado e do capital na região.

No entanto, apesar do empreendimento ter implementado uma série de novos problemas para as comunidades mapuche pehuenche, ele também escalonou a ação coletiva

¹⁷⁹ Além de hidrelétricas, outro grave problema que ocorria em território mapuche eram os aterros sanitários. Seguel comenta que na região da Araucanía, mais de 70% dos lixões se encontravam dentro de comunidades, causando impactos à territorialidade tanto ambiental, quanto social, cultural, sanitária e econômica nas famílias.

¹⁸⁰ No original: “El racismo ambiental es una forma de discriminación ocasionada por las políticas públicas o privadas, y que se manifiesta en la intención de que los costos ambientales sean asumidos por un grupo determinado de la población o en la exclusión manifiesta de este grupo en la toma de decisiones que afectan sus vidas”.

¹⁸¹ No original: “...en la más grave división interna que ha vivido desde la conquista chilena”.

desse povo em perspectivas antes inimagináveis. Nesse sentido, Pairicán Padilla (2014, p. 126) afirma que, do mesmo modo que o conflito de Ralco representou uma derrota para o povo mapuche, ele fez com que surgissem argumentos mais radicais em um setor de seu movimento político. Além disso, Toledo Llancaqueo (2007, p. 257-258) defende que essa resistência mapuche possuiu um efeito de longa duração, sendo um símbolo de identidade que instalou a centralidade da defesa dos direitos territoriais, além de ter sido uma aprendizagem a respeito das estratégias de mobilização.

Assim, na falta de amparo de instituições que, ao menos nos termos legais, deveriam garantir seus direitos básicos, algumas organizações mapuche passam a defender formas alternativas de executar sua autonomia. Dessa forma, as perspectivas de transformação social na realidade mapuche passaram a ser desenvolvidas em termos que não necessariamente estavam integrados com as políticas estatais. Dentre os textos presentes no compilado realizado pelo *Mapuexpress* sobre os acordos entre as lideranças mapuche, a ENDESA e o governo, destaca-se aqui uma declaração pública da COITM. Nela, a organização enxerga as decisões tomadas como um golpe fatal — mas em constante continuidade — para seu povo:

Devemos dizer ao governo, assim como aos seus antecessores, que se venderam ao capital estrangeiro, agindo criminosamente, escondendo-se atrás de um estado de direito ineficaz e priorizando a lei dos mais poderosos. Ralco não é apenas um golpe para o povo mapuche; é uma mensagem para todos que vivem no Chile, onde não há outra opção senão obedecer aos poderosos ou sofrer as consequências, estabelecendo uma forma truculenta de resolver conflitos sociais, especialmente aqueles que envolvem o nosso povo¹⁸² (COITM, 2003, tradução nossa).

Com a exacerbada frustração mapuche diante do conflito, a argumentação de descrença ultrapassa as instâncias governamentais — representadas pela Concertación — para chegar até o próprio Estado chileno: “Nossos irmãos e irmãs pehuenche são vítimas dos emaranhados e pressões gerados pela empresa ENDESA e pelo Estado chileno através de todos os governos da *Concertación*”¹⁸³ (COITM, 2003, tradução nossa). Do mesmo modo, um artigo de opinião do mapuche lafkenche Adolfo Millabur questiona: “O Estado chileno violou mais uma vez nossos direitos. Como podem esperar que continuemos acreditando em instituições e personagens quando eles nem sequer conseguiram respeitar as leis e instituições

¹⁸² No original: “*Debemos decir al gobierno, al igual que sus antecesores, que son unos vendidos al capital extranjero, actuando en forma delictiva, amparándose en un estado de derecho que no opera, privilegiando la ley del más poderoso. Ralco no es solo una estocada al pueblo mapuche, es un mensaje a todos los que viven en Chile, donde no hay más opción que acatar lo que dice el poderoso o sufrir las consecuencias, instaurándose una forma matonesca de resolver los conflictos sociales y en especial con nuestro pueblo*”.

¹⁸³ No original: “*Nuestros hermanos pehuenche son víctimas de los enredos y presiones que han generado la empresa ENDESA y el Estado Chileno a través de todos los gobiernos de la Concertación*”.

que criaram como instrumentos de controle e regulação?”¹⁸⁴ (Millabur, 2003, tradução nossa). Essa provocação instaura no discurso mapuche uma percepção muito mais ampla do conflito, identificando-o como parte de uma política histórica do colonialismo:

O governo de Lagos pode ser comparado, historicamente, ao estilo mais puro da era colonial e à equivocadamente chamada “Pacificação da Araucanía”, como um “governo trapaceiro” no qual, por meio de figuras como essas e instrumentos como os chamados “tribunais indígenas”, nossos Loncos foram forçados a assinar documentos que endossavam a usurpação de nossas terras. Hoje, são nossas *ñañas* que são astutamente levadas a assinar; estes foram anos de resistência, sacrifício e pressão. O dragão é assustador; nestes tempos, o deus do dinheiro reina e comanda¹⁸⁵ (Millabur, 2003, tradução nossa).

A partir disso, apesar de não encontrarmos nenhum texto de opinião propriamente escrito pelo *Mapuexpress* a respeito do conflito de Ralco, identificamos que a posição do informativo foi clara: negou a efetivação do projeto e, para além disso, forneceu seu espaço virtual como canal de mobilização contra ele. As postagens de textos que questionavam a institucionalidade do governo e do Estado representam, nesse cenário, a fúria contra o sistema colonialista que perdura e se reinventa por séculos. Na disponibilidade de leitura das diferentes vozes do povo mapuche, identificamos que a temática de Ralco significou uma maior mobilização das lideranças e das organizações em prol de um objetivo em comum. Assim, apesar de suas divergências no que diz respeito à proximidade das instituições estatais, esses atores se fincaram na revolta contra as desregularidades do governo e na predação do capital estrangeiro em seu território. Nisso, ressaltam a nova roupagem neoliberal que o colonialismo sustenta no século XXI.

Dentro da argumentação disponibilizada — e apoiada — pelo *Mapuexpress*, identificamos, então, que as perspectivas que pensavam um futuro mais rupturista não necessariamente excluía aquelas voltadas para as reformas institucionais. Na realidade, elas entravam em contato mas, em momentos de intensificação de conflitos — como o caso de Ralco —, as manifestações da “autonomia *de facto*” produziam um efeito maior. Um texto que representa de maneira precisa essa ideia é a entrevista que o preso mapuche Víctor Ancalaf concedeu ao periódico *Azkintuwe* e que foi republicada no *Mapuexpress* em 2003.

Na época, Víctor Ancalaf Llaue já era amplamente conhecido entre os mapuche e por

¹⁸⁴ No original: “*El Estado chileno una vez más ha violentado nuestros derechos, ¿cómo quieren que se siga creyendo en instituciones y personajes, si ni siquiera ellos han sido capaces de respetar las leyes e instituciones, que han creado como instrumentos de control y regulación?*”.

¹⁸⁵ No original: “*El gobierno de Lagos, podrá ser comparado en la historia al más puro estilo de la época de la Colonia y de la mal llamada ‘Pacificación de la Araucanía’, como un ‘Gobierno tinterillo’ en el que a través de personajes como éstos y de instrumentos como los llamados ‘tribunales de indios’, se llevaba a nuestros Loncos para firmar documentos que avalaban la usurpación de nuestras tierras. Hoy son nuestras ñañas, quienes son mañosamente conducidas a firmar; han sido años de resistencia, de sacrificio, de presión. El dragón asusta, en estos tiempos el dios dinero gobierna y ordena*”.

parte da sociedade chilena. Ele havia sido membro da CAM durante a década de 1990, promovendo a radicalização das manifestações mapuche na defesa de seu território ancestral na região da Araucanía. Pelo fato de promover ações de recuperação de terras, ele era conhecido na mídia oficial como uma espécie de “Osama Bin Laden local” (Cayuqueo, 2005, p. 1). Em 2002, Ancalaf foi preso sob a acusação de incendiar, entre 2001 e 2002, dois caminhões de construção e uma máquina da ENDESA. A justiça nunca comprovou se de fato ele havia participado de tais feitos, visto que se tratava de homens encapuzados, no entanto, ele foi condenado em primeira instância a dez anos de prisão sob a Lei Antiterrorista, pena posteriormente reduzida pela metade (Cayuqueo, 2005, p. 1). Além de representar o primeiro preso político mapuche enquadrado como “terrorista”, Ancalaf discursou abertamente sobre as irregularidades de Ralco e do Estado chileno, intensificando o processo de radicalização do movimento mapuche¹⁸⁶.

Diante da frustração mapuche e da intensificação do conflito em Ralco, Ancalaf sustenta na entrevista que “a cada dia, os espaços para uma solução política para o conflito se fecham, e a criminalização de nossas reivindicações é priorizada” (Lincoñir, 2003, tradução nossa), revelando mais uma vez o sentimento comum de falta de esperanças com as instituições chilenas. Continua: “Se não houver soluções políticas, se a questão de nossos direitos políticos e territoriais não for discutida com uma perspectiva ampla, isso poderá levar a qualquer coisa, e a principal responsabilidade não recairá sobre nós, mapuche, mas sobre o governo e seus representantes”¹⁸⁷ (Lincoñir, 2003, tradução nossa). Nesse sentido, o que Ancalaf argumenta é que, em resposta às políticas etnocidas, os mapuche poderão utilizar de diferentes instrumentos para a manifestação de seu descontentamento ou para a conquista de seus ideais, mesmo que isso seja enxergado como “terrorismo” e criminalizado. A responsabilização por esses atos, no entanto, não deverá ser dos manifestantes, e sim dos causadores dos problemas.

Através das palavras de Ancalaf é possível perceber, então, como o caso de Ralco

¹⁸⁶ Uma das principais formas de contenção do movimento mapuche utilizadas pelos governos da *Concertación* foi sua criminalização. Isso ocorreu através de duas leis: a Lei de Segurança Interna do Estado (Lei nº 12.927) e a Lei Antiterrorista (Lei nº 18.314). A primeira delas foi utilizada no mandato de Eduardo Frei, especialmente entre os anos de 1997 a 2000. A Lei Antiterrorista, no entanto, percorreu por mais tempo a política chilena. Criada em 1984, ela servia para perseguir e punir os opositores da ditadura militar. Já na democracia, com a Reforma Processual, ela serviu como substituta da lei de Segurança Interna do Estado e foi amplamente manejada contra os mapuche, em especial no governo de Ricardo Lagos. Em seu Art. 2º, “incêndios e estragos” são listados como possíveis delitos terroristas, o que colaborou para condenações como a de Víctor Ancalaf.

¹⁸⁷ No original: “cada día se cierran espacios para solucionar políticamente el conflicto y se privilegia criminalizar nuestras demandas (...). Si no hay soluciones políticas, sino se discute el tema de nuestros derechos políticos y territoriales con altura de miras, esto puede desembocar en cualquier cosa y la principal responsabilidad entonces no será de nosotros los mapuche, sino del gobierno y sus funcionarios”.

marcou definitivamente a visão de setores mapuche sobre a governabilidade do Chile nesse período: “o que existe aqui no Chile é há muito tempo uma ditadura disfarçada de democracia (...). Não estou falando de uma ditadura militar, mas sim de uma ditadura econômica”¹⁸⁸ (Lincoñir, 2003, tradução nossa), em que a vida do povo é subjugada em prol do capital estrangeiro. Nisso, até mesmo garantias legais de participação e consulta indígena — como assegurado no Artigo 34 da Lei Indígena — são ignoradas.

De todo modo, a entrevista concedida por Víctor Ancalaf representa parte significativa do que demonstramos até o momento sobre a posição do *Mapuexpress* diante do conflito de Ralco: uma insatisfação que desemboca no questionamento dos parâmetros estatais. Isso não significou, no entanto, excluir outros setores mapuche mais insistentes nas políticas autonômicas indigenistas. Mesmo considerado de pensamento radical, o posicionamento de Ancalaf respeita outras formas de organização e preza, acima de tudo, pela unicidade do movimento em prol de uma transformação social. Ele afirma:

Internamente devemos também pôr de lado os sectarismos que não levam a nada e trabalhar politicamente para nos unirmos numa frente comum. Além de termos diferentes formas de luta, diferentes formas de enfrentar o Estado, devemos concordar em algumas coisas, colocar na mesa os nossos objetivos estratégicos e avançar juntos (...). Nosso povo é diverso, existem muitas visões sobre o que somos e devemos ser no futuro como povo, mas isso é legítimo de existir. Temos de compreender que estamos a lutar pela liberdade de um povo, não de um sector social, não de um sector territorial, estamos a falar de um povo, de uma nação e nessa área há algumas coisas que devemos negociar entre nós para avançar¹⁸⁹ (Lincoñir, 2003, tradução nossa).

Tal ideia é essencial para entendermos que a presença de diferentes espectros políticos dentro do *Mapuexpress* não representa uma quebra de sua unicidade editorial. Na realidade, isso se torna uma característica central do informativo, já que ele priorizava a fomentação das mais diversas lideranças e organizações mapuche, inclusive para a CAM, que por muito tempo encabeçou o setor rupturista do movimento mapuche autonômico (Pairicán Padilla, 2014, p. 22).

¹⁸⁸ No original: “lo que existe aquí en Chile es desde hace mucho tiempo una dictadura disfrazada de democracia (...). No hablo de una dictadura militar, sino de una dictadura económica”.

¹⁸⁹ No original: “Internamente también debemos dejar de lado sectarismos que a nada conducen y trabajar políticamente por unirnos en un frente común. Más allá de tener diferentes formas de lucha, diferentes formas de enfrentar al Estado, debemos concordar en algunas cosas, poner sobre la mesa nuestros objetivos estratégicos y avanzar juntos (...). Nuestro pueblo es diverso, son muchas las visiones que existen respecto de lo que somos y debemos ser a futuro como pueblo, pero eso es legítimo que exista. Debemos entender que estamos luchando por la libertad de un pueblo, no de un sector social, no de un sector territorial, hablamos de un pueblo, de una nación y en ese ámbito hay algunas cosas que debemos ir transando entre nosotros para avanzar. Como los palestinos, como los catalanes ahora, debemos ser capaces de confluir en una idea común, en una idea de libertad a largo plazo para nuestro pueblo”.

3.1.2 Radicalização em Lumaco: formação da CAM e “ameaça terrorista”

A CAM foi resultado direto do conflito entre os mapuche, o Estado e o empresariado das décadas de 1990 e 2000. Foi a partir dela que houve a radicalização do discurso que, se antes era voltado para a valorização da cultura e das tradições ancestrais mapuche, agora também contava com ideias rupturistas e anti institucionais (Seixlack, 2023, p. 19). Utilizando da violência política e da recuperação de terras como forma de exercer seu direito de autodeterminação, a CAM representou, assim, uma grande influência para o pensamento da “autonomia *de facto*” mapuche.

A origem da organização ocorreu diante do conflito de Lumaco, que em conjunto com o da hidrelétrica de Ralco, marcou definitivamente o movimento mapuche autonômico. Dentre as similaridades desses eventos, podemos destacar como eles foram uma reação do povo mapuche contra as iniciativas do Estado chileno de explorar e exterminar os recursos e as pessoas de seu território ancestral. Enquanto no Alto Bío-Bío pretendia-se inundar áreas consideradas sagradas, as províncias de Arauco e Malleco — onde situava-se a comuna de Lumaco — vivenciavam uma intensa exploração florestal e de celulose. O historiador Pairicán Padilla (2013, p. 37) demonstra a precária situação que a comuna se encontrava na época: 75% de sua população era pobre e 35% desempregada, a deserção escolar era de 80%, e 500 mil hectares de terras da zona estavam erodidas pela ação florestal e super exploração agrícola. Por outro lado, a Forestal Arauco, do grupo Angelini, arrecadava lucros de US\$ 357.026 milhões e a Aserraderos Arauco de US\$ 84.308 milhões. O grupo Matte, por meio da *Celulosa del Pacífico*, lucrava US\$ 166.011 milhões. Esses são apenas alguns exemplos que demonstram que o contexto vivenciado pelas comunidades mapuche era de desigualdade extrema, ainda mais se comparado com o predatório avanço do empresariado na região.

A plantação de eucaliptos e pinheiros realizada por essas empresas, além de invadir áreas antes protegidas, desenvolveu graves consequências ambientais. Assim, ocorreu o esgotamento das águas subterrâneas — afetando o abastecimento das comunidades —, a fumigação das árvores causou a contaminação de pastagens e de plantações, bem como as próprias plantações e as estradas construídas para transporte de carga fizeram com que os mapuche fossem impedidos de acessar suas vias de acesso para pastorear animais (Pairicán Padilla, 2013, p. 38). Esses fatores, somados à emergência da questão indígena em toda América Latina e à afirmação étnica mapuche cada vez mais presente no discurso público, proporcionaram os elementos necessários para a explosão do conflito em 1997.

No dia 12 de outubro, duzentos mapuche liderados pelas comunidades *Pichilincuyan* e

Pilinmapu fecharam a estrada do fundo Pidenço, de propriedade da Forestal Arauco. Na ocasião, para além de pararem a exploração florestal, essas comunidades lutavam para recuperar suas terras ancestrais¹⁹⁰. Um mês depois, as ações continuaram, dessa vez com o incêndio de duas torres de madeira e a destruição de maquinários e pequenos furtos no acampamento florestal. No entanto, o momento chave foi durante a madrugada do dia 1º de dezembro. Nessa noite, um grupo de mapuche dormia em uma floresta próxima, quando ouviu as comunicações de rádio entre os carabineros, os guardas e os caminhoneiros que passavam pela área. Foi nesse momento que o grupo se deparou com discursos como esse, relembado por Héctor Latitude, futuro dirigente da CAM:

- Olha, meu cabo, viu mais algum índio de merda por aqui?
- Negativo, não encontramos nenhum índio de merda.
- Meu cabo, se virmos um índio fudido, vamos atropelá-lo, vamos passar com o caminhão por cima dele.
- Positivo, vamos acabar com eles¹⁹¹ (Pairicán Padilla, 2014, p. 98).

Ao se depararem com o conteúdo racista dos diálogos, trinta mapuche se levantaram e, com pedras e paus nas mãos, saíram em direção a um comboio de dez a doze caminhões. Conseguiram imobilizar e destruir três deles. Foi nesse momento, então, o início de um novo capítulo na história mapuche (Pairicán Padilla, 2013, p. 41-42).

A iniciativa das comunidades *Pichilincoyan* e *Pilinmapu* e suas recuperações de terra influenciaram para que outras comunidades também aderissem à luta. *Reñiko Grande*, *Juan Maika* e *Cheguan Antipi*, *Quetrahue*, *Huenchun Huenchuñir*, *Reñiko Chico*, *Temulemu*, *Pantano*, *Lieucura*, *Didaico*, entre outras, buscaram exercer soberania em uma área de aproximadamente 9 mil hectares (Tricot, 2009, p. 86-87). A repercussão dessas ações, no entanto, ultrapassaram a questão agrária, apontando para

o surgimento de um novo movimento mapuche, um novo sujeito, um ator coletivo, social e político, constituído por novas demandas e estratégias em confronto com o poder cristalizado no Estado-nação e no modelo econômico vigente. Este sujeito possui a capacidade de formular demandas, conceber estratégias para a luta política e produzir discursos que transcendem as perspectivas meramente camponesas, culturalistas ou economicistas, a fim de, em sua essência, territorializar a demanda, etnicizar a identidade, politizar a cultura ou cultivar a política. Tudo isso, pode-se

¹⁹⁰ Essas terras possuem um longo histórico de ocupação. O lonko José Chureo, da comunidade *Pichilincoyan*, recordou que até o ano de 1873 elas pertenciam a um de seus ancestrais, Juan Canuleo Pinuleo. Posteriormente, com a ajuda do governo, colonos italianos tomaram sua posse, dividindo-as em propriedades particulares. Em outubro de 1969, durante a reforma agrária, houve a expropriação dos fundos *Reñiko*, *Pililmapu*, *Hueico*, *San Gerardo*, *Anadela* e *El Peral* para as comunidades, no entanto, essa conquista foi logo revertida. Com a ditadura militar, somente em Lumaco, das 19 propriedades expropriadas 16 foram devolvidas aos seus antigos proprietários. Para mais detalhes, ver: PAIRICÁN PADILLA, Fernando. Lumaco: la cristalización del movimiento autodeterminista Mapuche. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, v. 17, nº 1, p. 35-57, 2013, p. 38-39.

¹⁹¹ No original: “— Oiga, mi cabo, se han visto más indios de mierda por ahí? — Negativo, no se encuentran los indios de mierda. — Mi cabo, si vemos a un indio culiao, lo vamos a atropellar, ¡e vamos a pasar por encima con el camión. — Positivo, háganlos mierda”.

argumentar, se sintetiza na necessidade da construção, ou mais precisamente, da reconstrução do mundo e do país mapuche¹⁹² (Tricot, 2009, p. 87).

A partir de então, o movimento mapuche se torna cada vez mais ligado às propostas de terra, território, controle territorial, autodefesa, organização própria, ações participativas das comunidades e autonomia (Titot, 2009, p. 88). Para essas demandas serem alcançadas, muitas lideranças e organizações percebem, nesse momento, que apesar do diálogo com as instituições existir, ele não deveria ser a única forma de atuação política. Nisso, muitos mapuche recuperavam suas terras por conta própria, mesmo que isso significasse entrar em conflito direto com os latifundiários, a política e o Estado.

A aparição pública da CAM, principal organização de cunho autonomista rupturista, ocorreu em janeiro de 1999 com a tomada do fundo Santa Rosa de Colpi na comuna de Traiguén. Seus dois dirigentes eram os líderes mapuche Victor Ancalaf e José Huenchuneo, que junto aos *lonkos* de Traigén, Lumaco, Tirúa, Arauco e Cañete conseguiram realizar o ato e difundir a ideia de “uma organização mapuche de corte radical e autonomista”. No entanto, isso não foi bem recebido pelo governo, que categorizou a organização como um verdadeiro “perigo” para a segurança do Estado. Ao longo de 1999, por exemplo, Ancalaf participou ativamente de diversas mobilizações e recuperações de terras na zona sul do país, sendo detido e encarcerado pela justiça chilena em várias oportunidades. Também foi nesse ano em que, após ser intimado pelos tribunais de justiça pela Lei de Segurança do Estado, o dirigente entrou na clandestinidade, escapando da justiça sob proteção das comunidades (Huenchulaf, 2002).

É através disso que a grande mídia e as instituições hegemônicas formularam a ideia de que um “conflito mapuche” reinava na zona sul do Chile. O conceito “conflito mapuche” passou a ser difundido como um instrumento de representação social marcado pelo etnocentrismo contra o povo mapuche, fundamentado na perspectiva de que suas demandas perpetuavam barreiras para a modernização da sociedade chilena (Maldonado; Del Valle, 2013, p. 285) além de ameaças contra a estabilidade estatal.

Junto a isso, a resposta do governo foi a militarização das comunidades em conflito e a criminalização do movimento. Assim, a maior parte dos meios de comunicação relatavam a existência de infiltrações subversivas e de “terrorismo”, bem como defendiam as propriedades

¹⁹² No original: “*el surgimiento de un nuevo movimiento mapuche, un nuevo sujeto, un actor colectivo, social y político, que se constituye a partir de nuevas demandas y estrategias en confrontación con el poder cristalizado en el Estado-nación y en el modelo económico predominante. Dicho sujeto posee la capacidad de elaborar demandas, diseñar estrategias de lucha política y producir discursos que trascienden lo meramente campesinista, culturalista o economicista para, en lo medular, territorializar la demanda, etnicizar la identidad, politizar la cultura o culturizar la política. Todo lo anterior, es posible argüir, se sintetiza en la necesidad de la construcción o, más precisamente, la reconstrucción del mundo y país mapuche*”.

privadas. Tito Tricot (2009, p. 89, tradução nossa) destaca a fala de José Aylwin quando disse que “a atitude adotada pelos diversos poderes do Estado em relação aos mapuche contribuiu para a criminalização de um conflito que, dada a sua natureza, deveria ser resolvido por meio do diálogo político”, porém, o diálogo não era possível já que o governo argumentava na existência de “evidências de uma infiltração concreta por antigos grupos subversivos, e o ataque cometido contra a empresa florestal foi claramente um ato de terrorismo”¹⁹³.

Nesse ponto, os efeitos de Ralco e Lumaco ganham novas camadas. Além deles representarem um momento chave para o movimento mapuche resgatar seus ideais rupturistas em questionamento ao Estado, possibilitando uma maior pluralidade de ideias autonômicas, eles fizeram com que existisse uma nova resistência mapuche frente a esfera pública. Diante da criminalização de seu movimento em torno do “mapuche terrorista” o *Mapuexpress* atua como canal para a defesa de todas as formas de manifestação de seu povo, independentemente do uso ou não da violência. A função do informativo se torna, entre outras coisas, justificar que processos de luta armada, incêndios e recuperações de terra são majoritariamente reações encontradas de confronto com um sistema que, desde o início, foi violento e opressor — que inclusive negou os canais de diálogo.

Esse debate pode ser observado em textos contestavam a ideia implantada pela mídia de influência terrorista estrangeira no movimento mapuche. Algumas semanas após o ataque de 11 de setembro de 2001, o *Mapuexpress* publicou o artigo “Nem os mapuche escapam do atentado aos EUA: ligações a Osama Bin Laden!”, denunciando um “terrorismo comunicacional”, dessa vez promovido pelos jornais *El Mercurio*, *Diario La Segunda* e *Diario Austral*. É relatado que entre os dias 25 e 29 de setembro estes divulgaram uma suposta associação da página de jovens mapuche *Resistencia Mapuche* com o fundador da *Al-Qaeda*, Osama Bin Laden. O caso iniciou-se a partir da constatação de uma possível empresa nomeada *Bin Laden Corporation* dentro do site mapuche. Em relação ao *El Mercurio*, a informação foi divulgada pelo cientista político Carlos Martínez, até então subdiretor do Departamento de Políticas Públicas da Universidade Finis Terrae. Na ocasião, ele considerou grave o fato de alguns indivíduos manterem vínculos com grupos que vinham “aterrorizando o mundo” (*Mapuexpress*, 2001a).

Em resposta, o artigo do *Mapuexpress* comenta que a conexão entre o *site* e Osama Bin Laden é uma “piada” por sua “evidente estupidez”, além de ser prejudicial ao seu povo,

¹⁹³ No original: “la actitud asumida por los distintos poderes del Estado frente a los mapuche ha contribuido a criminalizar un conflicto que, dada su naturaleza, debería ser resuelto a través del diálogo político (...) antecedentes de que hay una infiltración concreta de ex grupos subversivos y que el acto que se cometió contra la empresa forestal fue claramente un acto terrorista”.

especialmente em um momento de tensão mundial. Segundo o informativo, essa postura afetava diretamente os mapuche ao transformar um problema internacional em uma questão racial: “porque agora, para alguns meios, todo aquele que não tenha pele bem branca, com olhos escuros, barba e talvez até use turbante, certamente será um terrorista!”¹⁹⁴ (Mapuexpress, 2001a, tradução nossa). Nesse contexto, é criada a imagem do inimigo da “ordem nacional”, caracterizado não apenas por suas ações “violentas” mas também pela sua fisionomia e origem étnica. Para os Estados Unidos, essa figura foi associada aos árabes; no caso chileno, ela recai sobre os mapuche, que subvertiam a ideia de uma nação homogênea e branca — além de desestabilizarem a ordem hegemônica ao recuperarem suas terras.

Em outubro, o *Mapuexpress* publicou mais um texto sobre a questão, escrito pela própria equipe da *Resistencia Mapuche*, a qual se solidarizou “com a dor de um povo golpeado pelo seu próprio remédio”, em referência aos estadunidenses. Porém, justifica que utilizou da ironia para ridicularizar o temor terrorista mundial: “isso não nos proíbe de rirmos da conjuntura e tratar de encontrar sentido no absurdo através da ironia e da irreverência que nos caracterizam como jovens”. O grupo questiona se seria capaz de não rir de uma situação em que “o absurdo e a estupidez humana foram-nos mostrados na sua máxima expressão” (Resistencia Mapuche, 2001, tradução nossa). Tais afirmações nos mostram que, diferente de outras organizações que adotaram a posição estadunidense de difamação da figura de Osama Bin Laden e condenação dos ataques às Torres Gêmeas e ao Pentágono, o objetivo da *Resistencia Mapuche* foi utilizar do humor para refletir sobre os atos criminais de as ambas as partes envolvidas no conflito. Dessa forma, de fato existiu a vinculação do grupo à empresa — inventada — *Bin Laden Corporation*, porém, sem significar ligações profundas entre o povo mapuche e a *Al-Qaeda*, visto que tudo não se passou de uma estratégia comunicacional para reforçar “o absurdo e a estupidez” dos conflitos travados.

A *Resistencia Mapuche* também questiona as ações do Estado chileno, que cada vez mais ampliava suas relações de livre comércio com empresas estadunidenses, mesmo que isso significasse a perda das restantes terras ocupadas pelas comunidades mapuche. Além disso, também demonstra o incômodo com outros setores do povo mapuche que, ligados ao discurso convencional, condenaram o feito da página da organização:

O absurdo e a estupidez de um governo chileno alinhado aos interesses norte-americanos apenas para garantir a assinatura de um acordo *Fast Track* abortado que só abrirá o mercado nacional (e o pouco território que aos mapuches nos resta) à invasão de empresas transnacionais sedentas de poder e famintas por repressão. E o absurdo e a estupidez de alguns pequenos líderes mapuches que

¹⁹⁴ No original: “porque ahora para algunos medios, todo aquel que no tenga la piel muy blanca, con ojos oscuros, barba y si en una de esas usa turbante, de segura será ¡un terrorista!”.

repetem como papagaios o discurso oficial das autoridades e que desqualificam, sem saber, o trabalho de um grupo de jovens mapuches que têm a coragem de demonstrar com ações o que pregamos em nossos discursos e que, mais cedo ou mais tarde, se preocuparão em acertar as contas por tamanhos atos de traição e deslealdade¹⁹⁵ (Resistencia Mapuche, 2001, tradução nossa).

A partir disso, a militância da *Resistencia Mapuche* pode ser enxergada através da lógica subversiva que, além de abordar sobre questões de injustiças sociais fomentadas pelos Estados e empresariado, também ironiza os discursos convencionais e oficiais. O tom sarcástico que a página assume ao utilizar a imagem de Osama Bin Laden — o “novo Satanás” — demonstra a incoerência e a irracionalidade da excessiva insistência de vincular as mobilizações mapuche às ações terroristas inflamadas por um “inimigo externo”. A atitude tomada pela organização é reflexo da juventude mapuche do período: inconformada com o cenário de perseguição e criminalização de seu movimento político, ela escolhe rir das instituições, demonstrando sua falta de credibilidade e constante pacificidade frente à ordem neoliberal e colonialista.

O ceticismo referente às capacidades resolutivas do Estado chileno frente ao “conflito mapuche” continuou em outros textos no *Mapuexpress*, mesmo que sem o tom irônico da *Resistencia Mapuche*. Isso demonstra que, mais uma vez, o informativo se dedicava não apenas a apoiar as ações das comunidades em conflito, mas também a defendê-las das denominações caluniosas.

Em 2002, foi publicada uma resposta do advogado mapuche José Lincoqueo Huenumán a dois artigos do *El Mercurio*, denunciando os “comentários insultuosos e caluniosos” do jornalista Rodrigo Barría Reyes. Segundo Huenumán, eles deveriam ser considerados apenas comentários — não informação jornalística de fato — por serem “de extrema superficialidade” ao enquadrar o “conflito mapuche” dentro do terrorismo. O objetivo dessa associação era clara: “o articulista pretende induzir as autoridades chilenas, que atualmente governam este país, a serem mais duras, a aplicar a lei com mão de ferro, sem concessões”¹⁹⁶ (Huenumán, 2002, tradução nossa). Nesse sentido, o esforço de Huenumán é para que as manifestações mapuche sejam entendidas por meio de investigações jurídicas e

¹⁹⁵ No original: “El absurdo y la estupidez de un gobierno chileno alineado con los intereses norteamericanos sólo para conseguir la firma de un abortado Fast Track que sólo significará abrir el mercado nacional (y el poco territorio que a los mapuche nos va quedando) a la invasión de empresas transnacionales sedientas de poder y hambrientas de represión. Y el absurdo y la estupidez de unos cuantos dirigentillos mapuche que repitan como loros el discurso oficial de las autoridades y que descalifican, sin saber, el trabajo de un grupo de jóvenes mapuche que si tenemos los cojones para demostrar con hechos aquello que predicamos en los discursos y que, más temprano que tarde, nos preocuparemos de pasar la cuenta ante tamaños actos de traición y felonía”.

¹⁹⁶ No original: “el articulista pretende inducir a las autoridades chilenas, a los que mandan en la actualidad en este país, a ser más duros, aplicar la ley con mano de hierro, sin concesiones”.

históricas, capazes de complexificá-las e retirá-las da lógica penal.

Diante disso, o advogado ressalta que não são as ações em prol da recuperação territorial que devem ser deslegitimadas e consideradas radicais, mas sim a própria usurpação do território ancestral mapuche realizada pelo Estado chileno ao longo dos séculos. Assim, Huenumán apresenta alguns documentos que supostamente Barría havia ignorado, a exemplo do Parlamento de Quillín (1641), que garantiu a soberania mapuche frente aos espanhóis e crioulos e significou “a primeira declaração dos direitos do homem como pessoa (...) séculos antes da Revolução Francesa e da Independência dos Estados Unidos”¹⁹⁷ (Huenumán, 2002, tradução nossa). Também é utilizado o Parlamento de Tapihue (1825), assinado entre o povo mapuche e a recém criada República do Chile, que assegurou as terras ao sul do rio Bío-Bío como território mapuche. Dessa forma, o advogado argumenta que o Estado do Chile descumpriu essas jurisdições a partir do processo de Ocupação da Araucanía, quando o exército tomou as terras mapuche e dizimou grande parte de sua população.

A partir disso, Huenumán transporta a categorização terrorista do povo mapuche para as instituições estatais. O “terrorismo” seria, nesse sentido, o desacato aos tratados internacionais que, há séculos, reconhecem a soberania mapuche, bem como a criação de leis repressivas. Assim, a base da institucionalidade estatal é questionada, sendo categorizada como promotora de “uma ordem pública invertida ou nazista”, perseguindo judicialmente “aos mapuches que lutam na defesa legítima de sua pátria, de seus direitos sobre a terra, de sua dignidade como homens livres, e em geral, na defesa de seus direitos do homem”¹⁹⁸. Revela-se, então, “a essência terrorista” da legislação chilena ao sul do Bío-Bío (Huenumán, 2002, tradução nossa). A argumentação de Huenumán inverte o discurso convencional sobre o terrorismo, resgatado por Donatella Di Cesare (2019, p. 74) como aquele usualmente qualificado, definido e nomeado pelo Estado. Portanto, o artigo aproxima-se dos demais textos do *Mapuexpress* ao questionar a ação da mídia — articulada com as instâncias estatais — de deslegitimar as manifestações mapuche por direitos políticos e territoriais e enquadrá-las em categorias criminalizadoras.

O informativo atuou para difundir a ideia de que, apesar da violência ser utilizada por alguns setores mapuche, ela apenas era uma resposta para o longo processo histórico de invasão, exclusão e abusos contra seu povo:

¹⁹⁷ No original: “*la primera declaración de los derechos del hombre como persona (...) siglos antes de la Revolución Francesa y de la Independencia de los Estados Unidos*”.

¹⁹⁸ No original: “*un orden público invertido o nazi (...) a los mapuches que luchan en la defensa legítima de su patria, de sus derechos sobre la tierra, de su dignidad como hombres libres, y en general, en la defensa de los derechos del hombre*”.

A existência de violência nesses territórios não é novidade, remontando à invasão e tentativa de conquista pela coroa espanhola; à ocupação militar pelo Estado chileno desde o final do século XIX, com seus abusos e estupros; ao sofrimento e perda de vidas humanas; à destruição da estrutura econômica e social Mapuche; e à destruição dos ecossistemas nesses territórios. Essa violência tem sido o modelo suportado em meio às políticas de assimilação impostas pelas autoridades chilenas. E não parou por aí. Foi preciso esperar até 1973 para instaurar uma ditadura militar no Chile, estabelecida e apoiada pelo império *Yanki*, para que o massacre dos Mapuche continuasse: 41 executados e mais de 80 desaparecidos, em meio à morte e ao desaparecimento de milhares de chilenos. Hoje, nessa pseudodemocracia, o sangue mapuche continua a ser derramado¹⁹⁹ (Mapuexpress, 2003, tradução nossa).

A escalada da violência no sul do Chile é, a partir de então, entendida como ação realizada especialmente por parte do poder estatal. No *Mapuexpress* existem inúmeras denúncias que demonstram o constante terror que as comunidades vivenciavam justamente por defenderem seus direitos políticos e territoriais. A partir disso, podemos perceber que o Estado pretendia solucionar o problema não por meio do diálogo, mas sim pela instauração do medo e da morte entre os mapuche. Em julho de 2002, antes dos acordos de Ralco serem firmados, um texto da *Asociación Indígena de Mujeres Pehuenches* declara o ataque a toda a família Huenupe Pavian da comunidade de *Cauñicu del Valle del Queuco*, que anteriormente havia conseguido o direito às terras do fundo San Luis no Alto Bío-Bío. Na ocasião, sua propriedade foi invadida na noite de um sábado por um grupo de 60 pessoas que portavam objetos contundentes e armas de fogo, ferindo adultos e inclusive crianças. Os jovens irmãos Mauricio e Agustina Huenupe Pavian, líderes da comunidade, foram brutalmente assassinados. Essa investida, no entanto, não foi algo isolado: o texto relata a constante ameaça de morte que muitos dos dirigentes sofriam ao defender os direitos humanos e as liberdades fundamentais dos povos indígenas, especialmente na região (*Asociación Indígena de Mujeres Pehuenches*, 2002).

Ao longo de 2002, outros trágicos eventos marcaram a relação entre Estado e povo mapuche. Em novembro, ocorreu o assassinato do jovem mapuche de 17 anos Edmundo (Alex) Lemun Saavedra, membro da CAM da comunidade *Montutui Mapu*, no setor de Agua Buena. Sua comunidade reivindicava a propriedade da área florestal de Santa Alicia, que no momento pertencia à empresa Mininco, porém, essa ação foi duramente reprimida pelos

¹⁹⁹ No original: “*La existencia de la violencia en estos territorios no es para nada algo nuevo, desde la invasión e intentos de conquista de la corona española; desde la ocupación bélica del Estado chileno desde fines del siglo 19, con los abusos y violaciones; el sufrimiento y pérdidas de vidas humanas; la destrucción de la estructura económica y social Mapuche; y con la destrucción de los ecosistemas en estos territorios, son el modelo a soportar en medio de las políticas de asimilación impuestas por los Poderes chilenos; Y esto no quedó ahí, tuvo que llegar 1973 en Chile para dar paso a una dictadura militar montada y amparada por el imperio Yanki para que la matanza continuara contra el Mapuche: 41 ejecutados y más de 80 detenidos desaparecidos, en medio de la muerte y desaparición de miles de chilenos. Hoy en esta pseudo democracia, , la sangre mapuche sigue derramándose*”.

carabineros, que levantaram fogo e acertaram o jovem. A bala atingiu sua testa, acoplando-se à cavidade craniana, o que causou extensos danos no tecido cerebral. Após cinco dias em estado grave, Lemun faleceu em 12 de novembro. Seu cortejo fúnebre percorreu a cidade de Temuco, com a presença dos mapuche que, nos sons de seus tambores Kultrung e KulKul, pararam em frente ao prédio do Governo Regional e gritaram “Assassinos! Assassinos!” (Mapuexpress, 2002).

A partir desse evento, iniciou-se no Chile uma onda de protestos que denunciavam, mais uma vez, a violência contra os mapuche e os demais povos indígenas. Elias Paillán, comunicador mapuche, conta na página do *Mapuexpress* que no dia seguinte centenas de mapuche marcharam pela Avenida Alameda até chegarem ao Palácio de La Moneda, sede do governo em Santiago, entoando slogans contra o Estado chileno, o governo e suas políticas repressivas. Diante do olhar de autoridades do governo e de policiais, a queima da bandeira do país representou o momento de raiva e desamparo:

Foi bem debaixo do nariz das autoridades, diante da chama da liberdade que Pinochet lhes legou ao custo de milhares de detidos desaparecidos, que a chama mapuche foi acesa para queimar a bandeira do Estado que os oprime. Isqueiro na mão, e gritando “liberdade aos mapuches por lutarem!”, o fogo consumiu as cores da bandeira tricolor, que para os manifestantes simboliza a repressão, o capitalismo maquiavélico, a barbárie ocidental e a violação de seus direitos mais fundamentais. Após ser incendiado, o objeto foi atirado aos pés dos policiais que protegiam o prédio, os quais contemplaram, atônitos, a cena de ultraje²⁰⁰ (Paillán, 2002 tradução nossa).

O autor traz relatos dos manifestantes: um deles considerou o momento como “imperdoável, isto marca a libertação da nossa nação com sangue”, outro disse que a marcha não era simbólica “mas sim a representação de todo um povo, porque *peñi* Lemun representa uma nova geração. Milhões de mapuches morreram resistindo, sobrevivendo como povo”²⁰¹ (Paillán, 2002, tradução nossa). A partir disso, existe um crescente descontentamento mapuche, que cada vez mais questiona as instâncias institucionais e luta pelo controle de seus direitos. Assim, o autor afirma: “o povo Mapuche sabe o que quer. E com isso, emerge mais forte. Ferido, mas mais forte do que nunca. E certamente as mobilizações aumentarão. E a consciência da identidade, da recuperação e do controle territorial, e da autonomia do povo e

²⁰⁰ No original: “*Fue en sus propias narices de las autoridades, frente a la llama de la libertad que les dejó Pinochet a costa de miles de detenidos desaparecidos, que se encendió la llama del mapuche para quemar la bandera del estado que le oprime. Encendedor en mano, y al grito de "liberar, al mapuche por luchar", el fuego fue consumiendo los colores la bandera tricolor, que simboliza para los manifestantes, la represión, el capitalismo maquiavélico, la barbarie occidental y la violación a sus derechos más fundamentales. Una vez quemada, fue arrojada a los pies de carabineros que protegían el edificio, y miraban estupefacto la escena de repudio*”.

²⁰¹ No original: “*Esto no tiene perdón, esto marca con sangre la liberación de nuestra nación*”. “*Esta marcha no es simbólica, sino que es la representación de todo un pueblo, porque el peñi Lemun representa una generación nueva. Son millones los mapuche que han muerto en esto de resistir, de sobrevivir como pueblo*”.

da nação serão fortalecidas”²⁰² (Paillán, 2002, tradução nossa).

Através de então, percebemos que os primeiros anos da década de 2000 foram marcados pela continuidade e ampliação das movimentações iniciadas em 1997. Os eventos de Ralco e Lumaco foram centrais para instaurar no interior das comunidades um sentimento ainda mais exacerbado de revolta contra o sistema. Isso se torna ainda mais complexo quando nos recordamos que, durante esses mesmos anos, setores mapuche também compartilhavam suas frustrações em relação às promessas não realizadas de Nueva Imperial. Nesse sentido, uma década depois do retorno à democracia, esse povo ainda continuava a ser posto à margem da sociedade chilena: suas demandas por reformas institucionais eram ignoradas, seus protestos reprimidos, suas lideranças ameaçadas e seu território explorado.

Diante desse cenário, pensar em formas de autonomia para além do Estado era não apenas um exercício de imaginação política, mas também uma forma de resistir a um sistema opressor e colonialista. Defendê-la significava assumir que o povo mapuche, apesar de dialogar com as instituições oficiais, não necessitava das mesmas para conquistar seus direitos. Com ou sem o auxílio do Estado, o povo iria efetuar sua autodeterminação e construir um autogoverno próprio. Na próxima seção iremos discutir, então, como essa autonomia era de fato enxergada e defendida dentro dos textos do *Mapuexpress*.

3.2 Por uma autonomia mapuche antissistêmica

Dentro do *Mapuexpress*, encontramos relatos de lideranças e organizações que, em meio às políticas repressivas dos governos da *Concertación*, elaboraram formas alternativas de promover a autonomia do povo mapuche. Essas eram acompanhadas de fortes críticas ao Estado, e buscavam uma separação um pouco mais delimitada das competências do mundo mapuche e do mundo *winka*. No entanto, essas questões não necessariamente excluíram por completo outras reivindicações voltadas às instituições estatais.

Em fevereiro de 2001, o *Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen* publicou no informativo um artigo que nos ajuda a compreender de forma mais concreta essa visão. Já nos primeiros momentos, ele afirma existir uma mudança na dinâmica do movimento mapuche daqueles últimos anos: ele foi capaz de transmitir à sociedade que o confronto com o Estado tem uma base política, criticando seu caráter negacionista, questionando sua legitimidade e legalidade no *Wallmapu* e promovendo os direitos dos

²⁰² No original: “*el pueblo mapuche sabe lo que quiere. Y con esto sale más fortalecida. Herida, pero más fuerte que nunca. Y seguramente las movilizaciones van a ir en aumento. Y las conciencias por la identidad, recuperación y control territorial, autonomía de pueblo nación, se va a fortalecer*”.

mapuche como nação. Nisso, destacam-se “o direito à autoafirmação como tal, de reivindicar e possuir um território, o direito à autodeterminação e de expressar esse direito por meio de uma fórmula de autonomia”²⁰³ (Liwen, 2001, tradução nossa). Dessa forma, enquanto por parte do Estado chileno o período da redemocratização foi marcado pela consolidação do modelo unitário de Estado e economia neoliberal, existe a inflamação das ideias de autonomia política e territorial *dentro* das comunidades.

A organização *Liwen* entende que ao defender essa proposta, os setores do movimento devem estar atentos a estratégias política-repressivas dos governos, que utilizam do mesmo linguajar para, ao mesmo tempo, se promoverem e enfraquecerem as pautas indígenas. Diante desse cenário, as iniciativas jurídicas de reconhecimento constitucional como povo e a ratificação da Convenção 169 são entendidas na mesma linha que as medidas repressivas da Lei de Segurança do Estado e as operações policiais, bem como as medidas e os “manejos insensatos de diálogo”. Todas elas são, sobretudo, “parte de um todo, que busca desarticular o processo político autonomista mapuche ou, na melhor das hipóteses, neutralizá-lo”²⁰⁴ (Liwen, 2001, tradução nossa).

Dessa maneira, existe uma problematização não apenas de ações explícitas de violência, mas também de políticas de governo falhas que, nessa ocasião, são compreendidas como integracionistas. “Com essas medidas, o governo pretende apenas ganhar tempo, ocultar a verdadeira natureza do conflito e, assim, manter a estratégia de integração institucional de todo o Estado”, aplicando assim uma doutrina de “reconhecimento da diversidade da nação chilena” que por sua vez reduz os direitos mapuche²⁰⁵ (Liwen, 2001, tradução nossa). É uma crítica, inclusive, às políticas do multiculturalismo realizadas pelos governos progressistas latinoamericanos da década de 2000. Por meio do “elogio à diversidade” (Díaz-Polanco, 2006b), os interesses dos povos indígenas foram integrados às agendas de governo por meio de instâncias de assistência social e econômica, e o seu reconhecimento dentro do âmbito cultural e histórico. No entanto, essas medidas excluíram demandas propriamente políticas de tomadas de decisões, negociações e efetivação de direitos coletivos. De maneira geral, não incorporavam as demandas por autodeterminação e

²⁰³ No original: “*el derecho a autoafirmarse como tal, a reivindicar y poseer un territorio, el derecho a la autodeterminación, y a expresar este derecho por medio de una fórmula de autonomía*”.

²⁰⁴ No original: “*las iniciativas jurídicas, como el reconocimiento constitucional de pueblo y la ratificación del Convenio 169; las medidas represivas como la aplicación de la Ley de Seguridad del Estado y las operaciones policiales; las medidas y los majaderos llamados al diálogo, son las parte de un todo, que busca desarticular el proceso político autonomista mapuce o en el mejor de los casos neutralizarlo*”.

²⁰⁵ No original: “*Con ellas el gobierno sólo pretende ganar tiempo, ocultar el fondo del conflicto y con esto mantener la estrategia de integracionismo institucional del conjunto del Estado, la cual viene aplicándose desde 1990 por la Concertación, por medio de su limitada doctrina de ‘reconocimiento de la diversidad de la nación chilena’*”.

autonomia.

Algo relacionado ocorre nos escritos do jornalista Pedro Cayuqueo no *Mapuexpress*, que apesar de reconhecer a importância do reconhecimento constitucional e da Convenção 169 da OIT, também levanta dúvidas sobre a capacidade resolutive de apenas essas medidas solucionarem os problemas dos mapuche. Ele afirma:

Argumentar que um provável reconhecimento constitucional — e até mesmo a prometida ratificação da Convenção 169 da OIT — representa um “avanço” substancial na luta mapuche pela libertação nacional é uma superestimação inaceitável sob todos os pontos de vista. De que importância pode ser o reconhecimento dos direitos socioculturais e econômicos para a luta do nosso povo se faltam os instrumentos e instituições políticas para torná-los efetivos na prática? Este ponto é de enorme importância, visto que nosso povo dificilmente poderá exercer plenamente esses direitos enquanto o Estado chileno continuar a negar-lhe a autogovernança, as instituições, os poderes e a jurisdição territorial que um regime autônomo implica²⁰⁶ (Cayuqueo, 2002, tradução nossa).

Nesse trecho, é interessante pensar que o regime de autonomia estaria ligado ao conceito de “libertação nacional” idealizado pela CAM, na qual o povo mapuche, como uma nação, necessitaria de reafirmar-se diante do Estado e reconstruir estruturas para autogovernar-se. Em um processo de descolonização, a “libertação nacional” significaria o desprendimento das instâncias estatais e capitalistas (Pineda, 2012, p. 67).

A partir disso, o Estado, com o objetivo de conter esse tipo de manifestação, desenvolve alguns “mitos”, ou seja, iniciativas fantasiosas que vendem-se como positivas aos mapuche. O primeiro deles é o “mito do espaço de discussão e debate”, onde abrem-se oportunidades de representação mapuche apenas como “objetos de estudo” para uma elite acadêmica, sem a presença de lideranças de resistência que lutam pela autonomia. Na visão de Cayuqueo, um exemplo disso seria a Comissão de Verdade Histórica (Cayuqueo, 2002). Outro mito levantado pelo autor é o “mito da vontade política”, que em complemento do anterior, representa mais uma das oportunidades dos governos discursarem a favor dos povos indígenas, ao mesmo tempo em que incentivam a criminalização de seu movimento e retardam o reconhecimento de seus direitos coletivos. Isso torna-se útil ao sistema hegemônico porque desmobiliza as organizações e comunidades envolvidas nas lutas, além de semear a divisão dentro do movimento mapuche através da abertura de espaços de participação política somente para determinados setores.

²⁰⁶ No original: “Argumentar que um provável reconhecimento constitucional — e até mesmo a prometida ratificação da Convenção 169 da OIT — representa um “avanço” substancial na luta mapuche pela libertação nacional é uma superestimação inaceitável sob todos os pontos de vista. De que importância pode ser o reconhecimento dos direitos socioculturais e econômicos para a luta do nosso povo se faltam os instrumentos e instituições políticas para torná-los efetivos na prática? Este ponto é de enorme importância, visto que nosso povo dificilmente poderá exercer plenamente esses direitos enquanto o Estado chileno continuar a negar-lhe a autogovernança, as instituições, os poderes e a jurisdição territorial que um regime autônomo implica”.

Assim, pretende-se “manter inalteradas tanto as políticas estatais colonialistas quanto às políticas governamentais macroeconômicas, que utilizam o território mapuche como campo de atuação para grande parte de seus investimentos e projetos futuros”²⁰⁷ (Cayuqueo, 2002, tradução nossa). A partir de então, o terceiro e último mito — o da “importância do reconhecimento” — questiona se no cenário atual é viável o movimento mapuche adotar as rédeas das lutas institucionais para alcançar um reconhecimento como “povo de segunda ordem”, como um grupo minoritário dentro da “nação chilena”²⁰⁸.

Essas propostas nos auxiliam a traçar um paralelo entre os textos do comunicador Pedro Cayuqueo e da organização *Liwen*, em que ambos reconhecem a necessidade do afastamento do movimento mapuche às instituições. Apesar de não negá-las por completo, seus argumentos mostram que a autonomia propriamente dita só seria conquistada com a superação do colonialismo — que, por sua vez, tem como seu maior representante o Estado moderno.

No entanto, essa visão não era completamente aceita por todas as organizações que defendiam a autonomia rupturista. Algumas delas realizavam um discurso ainda mais radicalizado em oposição ao Estado e inclusive às “regras do jogo democrático”. Em um texto de 2001 que comenta sobre o ataque policial à sede do CTT, a *Resistencia Mapuche* clama por uma autonomia que confronte o sistema hegemônico. Para ela, o evento representou um exemplo de que mesmo as organizações “submissas” e “dialogantes” com o governo, a medida que adotam posições mais autônomicas, são propícias a sofrerem repressão. A partir disso, a *Resistencia Mapuche* aconselha: “O Conselho pode aproveitar a situação atual para se distanciar das instituições estatais e assumir uma posição política autônoma que priorize o trabalho social baseado na desobediência civil e na insubordinação”, em referência ao já realizado pela CAM²⁰⁹ (Resistencia Mapuche, 2001, tradução nossa).

Esse tipo de mobilização política tenta superar as referências estabelecidas pelo Estado liberal de que o diálogo entre as partes seria a melhor alternativa para a resolução de conflitos. Em nome de uma suposta “democracia”, os governos formam mesas de diálogo insuficientes e agem como promotores da violência contra comunidades que, na maioria das vezes, apenas

²⁰⁷ No original: “*Todo esto con el objetivo final de mantener inalterable tanto sus políticas colonialistas de Estado, como sus políticas macroeconómicas de gobierno y que tienen al territorio mapuche como campo de acción para gran parte de sus futuras inversiones y proyectos*”.

²⁰⁸ Aqui, o autor está referenciando às propostas de reconhecimento constitucional do Congresso da época que, ao contrário das demandas mapuche, estabeleciam os indígenas como “etnias” e não como “povos”. Assim, ele não era contra a medida em si, mas a maneira como ela vinha sendo formulada.

²⁰⁹ No original: “*el Consejo puede aprovechar la coyuntura generada para separar aguas de la institucionalidad del Estado y asumir una posición política autónoma que privilegie un trabajo social en base a la desobediencia civil y la insumisión que han caracterizado hasta ahora el accionar de la Coordinadora Arauko-Malleko*”.

buscam conquistar direitos básicos. Os ideais democráticos e multiculturais surgem, nesse cenário, apenas como fórmulas de controle do povo mapuche. Assim, essa linha de pensamento questiona se é viável para o movimento mapuche respeitar as normas democráticas de diálogo em um momento em que os próprios governos agem contrários a ela:

É por isso que, quando alguns falam em respeitar as regras do jogo democrático e as instituições que foram “conquistadas com tanto esforço” após a ditadura militar, nos perguntamos de que tipo de regime democrático estão falando. Queremos que alguém explique como é possível chamar de democrático um sistema de governo quando os políticos agem meramente como administradores de um modelo econômico importado e controlado do exterior. Queremos que alguém explique por que deveríamos chamar de democrática uma administração que governa segundo as instruções de organizações econômicas internacionais e para a qual a legítima reivindicação de autodeterminação do nosso povo é vista apenas como uma ameaça à sua segurança interna e à estabilidade do seu equilíbrio macroeconômico. Nós, mapuches, estamos condenados a aceitar essas regras do peculiar sistema democrático do Chile? Acreditamos que não²¹⁰ (Resistencia Mapuche, 2002, tradução nossa).

Nesse contexto, a *Resistencia Mapuche* defende que as ações de autodefesa que confrontam a institucionalidade representam um amadurecimento coletivo para as organizações mapuche em função da autonomia. Recuperações de terra, queima de maquinários de empresas, entre outras medidas, surgem como formas de demonstrar a insatisfação a um sistema que possui como único objetivo o lucro e a manutenção do poder colonial.

Em um texto escrito por Pedro Cayuqueo em nome do *Koletivo Lientur* e publicado no *Mapuexpress*, a linha da autodefesa também é defendida como central na formação autonomista. Assim como a *Resistencia Mapuche*, o *Koletivo Lientur* questiona as ações do Estado que culpabilizam os mapuche como violentos: “Trata-se de prevenir a violência mapuche na região sul ou de obstruir o trabalho político daqueles que buscam superar o sacrossanto estado da dominação neocolonial e lutar pela reconstrução da utopia de uma nação mapuche?”²¹¹ (Koletivo Lientur, 2002, tradução nossa). A ruptura com a institucionalidade demonstra, nesse sentido, que nem toda aspiração política justa deve estar

²¹⁰ No original: “Es por esta razón que cuando algunos hablan de respetar las reglas del juego democrático y aquella institucionalidad que “tanto nos costo conseguir” tras la dictadura militar, nosotros nos preguntamos de qué régimen democrático nos están hablando y queremos que alguien nos explique cómo es posible llamar así a un sistema de gobierno en el cual los políticos actúan solo como meros administradores de un modelo económico importando y controlado desde el exterior. Queremos que alguien nos explique por qué deberíamos llamar democrática a una administración que gobierna siguiendo las instrucciones de organismos económicos internacionales y para la cual el legítimo reclamo de nuestro pueblo por su autodeterminación sólo significa una amenaza para su seguridad interna y para la estabilidad de sus equilibrios macroeconómicos. ¿Acaso los mapuche estamos condenados a tener que aceptar esas reglas del peculiar sistema democrático chileno?. Nosotros creemos que no”.

²¹¹ No original: “¿Se trata de evitar la violencia mapuche en la zona sur o de obstaculizar el trabajo político a quien pretende superar el sacrosanto estado de dominación neocolonial vigente y apostar por la reconstrucción de la utopía del país mapuche?”.

necessariamente inserida dentro dos limites da estrutura legal do Estado. Pelo contrário, existe a necessidade de superá-la a partir do momento que ela colabora para a repressão da efetiva autonomia. É nesse sentido que a “violência terrorista” da CAM não passa de ser uma “reação legítima das comunidades contra os constantes ataques e abusos de quem foram vítimas de guardas florestais, de grupos paramilitares e da já reconhecida arrogância das forças policiais”²¹², sendo sua perseguição

Simplesmente a necessidade do governo de dismantelar uma organização mapuche que — para além dos seus métodos particulares de luta e estratégias de construção político-social — está especificamente comprometida com a geração de um discurso e uma prática mapuche de natureza autonomista e revolucionária. Não são os únicos, é claro, outros grupos mapuche também levantan e constroem a partir de seus próprios espaços de ação discursos e práticas que têm como objetivo a reconquista de direitos políticos e territoriais por nosso povo, mas sem dúvida é na *Coordinadora* onde essa lógica de reconstrução nacional assume os limites do ‘perigo público’ para as autoridades²¹³ (Koletivo Lientur, 2002, tradução nossa).

Nesse trecho, nota-se o reconhecimento de outras formas de luta dentro movimento mapuche, mas sempre estabelecendo o papel central que a CAM inaugurou para a busca da autonomia diante da “libertação nacional”. Além disso, o uso da violência política como caminho para tal objetivo se enquadra no que a CAM afirma em um outro texto no *Mapuexpress*: “Que as comunidades exerçam o legítimo direito à autodefesa contra atos de repressão em que as comunidades ou os seus membros se encontrem envolvidos”, sem que a os mapuche se deixem intimidar e que assumam o direito de responder, defendendo seu povo²¹⁴ (CAM, 2002, tradução nossa).

A influência desse processo de autonomia rupturista pode ser percebido também em outros textos que, inclusive, reforçam uma ideia até maior de superação da estrutura estatal. O mapuche Manuel Aillapán afirma, por exemplo, que o verdadeiro movimento autonômico seria aquele que “confronta o capitalismo, o Estado chileno e as empresas florestais”, criado através de uma política propriamente mapuche, “independente de qualquer aparato funcional

²¹² No original: “la supuesta ‘violencia terrorista’ de la Coordinadora no ha pasado de ser una legítima reacción de las comunidades frente a las constantes agresiones y atropellos de que han sido víctimas por parte de guardias forestales, grupos paramilitares y la ya reconocida prepotencia de las fuerzas policiales”.

²¹³ No original: “Simplesmente la necesidad del gobierno por desarticular una organización mapuche que —más allá de sus particulares métodos de lucha y estrategias de construcción político-social- apuesta concretamente a la generación de un discurso y una práctica mapuche de corte autonomista y revolucionaria. No son los únicos, claro está, otras agrupaciones mapuches también levantan y construyen desde sus propios espacios de acción discursos y prácticas que tienen como norte la reconquista de derechos políticos y territoriales por parte de nuestro pueblo, pero sin duda es en la Coordinadora donde aquella lógica de reconstrucción nacional adquiere ribetes de ‘peligro público’ para las autoridades”.

²¹⁴ No original: “Que las comunidades ejercerán el legítimo derecho a la autodefensa frente a los hechos de represión en que se vean envueltas las comunidades o miembros de ésta. Frente a actos de terrorismo, como el denunciado, afirmamos que no nos dejaremos amedrentar y que nos arrogamos el derecho a responder, defendiendo a nuestra gente”.

do Estado (...) e não tem nenhum vínculo com nenhum movimento nem partido *winka*”²¹⁵ (Aillapán, 2002, tradução nossa). Nesse trecho, é necessário notarmos que não existe apenas a ambição de autonomia para além do Estado, mas que o movimento mapuche se desvincule por completo dele. Diferentemente dos textos anteriores — que mesmo promovendo a autonomia rupturista reconhecem outras possibilidades institucionais — aqui nos é apresentado uma visão muito mais disruptiva, que enxerga como limitante as demandas indígenas que atingem o campo hegemônico.

Em 2003, é publicado um artigo de opinião com linhas interpretativas similares. Escrito pela organização *Trawün Wekenche*²¹⁶, o texto “*Ensayo sobre Autonomía y liberación mapuche. Aportes a la discusión*” retrata a autonomia como independência política, cultural e econômica, desvinculada com qualquer ferramenta de controle do Estado. Dentro desse contexto, as perspectivas de mobilização social dialogantes ao sistema são consideradas apenas formas sutis de dar continuidade ao projeto integracionista e divisionista, incapazes de alcançar a “libertação nacional” mapuche (Valadão Gonçalves, 2024, p. 174). Exemplo disso é a visão que o *Trawün Wekenche* possui sobre a Convenção 169 da OIT: ao contrário de outras publicações do *Mapuexpress* que reconhecem essa jurisdição como viável para o reconhecimento dos direitos indígenas, a organização identifica-a apenas como projeto apaziguador. Nesse sentido,

O sistema global sempre tenta oferecer soluções temporárias e superficiais para impedir que qualquer povo acesse seu direito legítimo à autodeterminação. Um exemplo claro é a inútil, ambígua, inexequível e absurda Convenção 169 da OIT, que estabelece uma série nauseante de regras destinadas a confundir e criar a ilusão de que a convenção é um refúgio para as demandas mapuche. No entanto, suas disposições estão alinhadas e são consistentes com os interesses do Estado e do capitalismo²¹⁷ (Trawün Wekenche, 2003a, tradução nossa).

Isso demonstra a maneira pela qual a organização acredita em uma autonomia sem

²¹⁵ No original: “*El movimiento mapuche autónomo es aquel que confronta al capitalismo, al estado chileno, a las forestales. Es aquel que cree en una política mapuche, que nazca desde nosotros. Es un movimiento independiente de cualquier aparato funcional al estado (...) y también no tiene nexos con ningún movimiento ni partido político winka*”.

²¹⁶ Organização de estudantes mapuche do ensino secundário que surgiu em 2000 dentro do *Liceu Carmela Carvajal do Instituto Nacional*, uma das instituições de educação mais prestigiadas do Chile. Marcados pela intensificação do conflito na zona sul do Chile, os estudantes utilizaram do grupo para demonstrar apoio ao movimento mapuche, principalmente através da divulgação de notícias e opiniões em seu boletim *Weichañ*, no qual o texto aqui apresentado faz parte. Para mais detalhes, ver: GUTIÉRREZ, Felipe Curin. Las prácticas políticas de los jóvenes mapuche en Santiago entre 1998 y 2011. Revista Temas Sociológicos, n. 19, p. 133-167, 2015.

²¹⁷ No original: “*Siempre el aparato mundial trata de entregar soluciones momentáneas y superficiales con tal de dejar que ningún pueblo acceda al justo derecho de la autodeterminación. Un ejemplo claro es el inútil, ambiguo, inejecutable y absurdo convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo), que establece una nauseabunda serie de normas que pretenden confundir, haciendo creer la propuesta de dicho convenio es el paraíso de las demandas mapuche. Sin embargo, sus normas se sintonizan y concuerdan con los intereses del estado y del capitalismo*”.

intermediários, sem nenhuma ferramenta advinda do aparato estatal, justamente porque ele não possui os mesmos interesses que o povo mapuche. É, acima de tudo, o reconhecimento de que o poder hegemônico, mesmo sendo pressionado, jamais trará soluções propriamente significativas e que contemplem outros padrões de vida e conhecimento para além do mundo moderno capitalista. A partir da busca por independência, esse tipo de perspectiva autonômica toma referências da ancestralidade para recuperar tradições e reafirmá-las como capazes de reconstruir a “nação mapuche”.

Nesse sentido, o *Trawün Wekenche* proclama sua definição de autonomia como aquela que “vem do *lof* (comunidade), nasce na profundidade do *rakiduum* (pensamento), do *kimün* (saber, sabedoria)”²¹⁸ (Trawün Wekenche, 2003a, tradução nossa), como forma de (re)existir como povo ancestral. O autogoverno seria construído através de um sistema de organização horizontal, com um papel de destaque para as autoridades tradicionais — *pu lonko*, *pu machi*, *pu werken* —, sem a superioridade de uma comunidade sobre outra, bem como o respeito da variedade de identidades territoriais (Trawün Wekenche, 2003a). Resgatando referências ancestrais, podemos entender a visão autonômica do *Trawün Wekenche* como baseada na “libertação nacional” da CAM, que estabeleceu o protagonismo da figura do *weichafe* (guerreiro) na oposição de toda forma de expressão do Estado chileno (Seixlack, 2023, p. 20).

Sobre essa perspectiva, existiu um trabalho de reformulação da história mapuche, em especial no âmbito da resistência desse povo contra o poder colonialista. O resgate do *weichafe* e outras autoridades, em conjunto com as recuperações de terras, promoveu uma autonomia que baseava-se na valorização da ancestralidade mapuche. Passa a existir, então, um reflorescimento do orgulho de ser mapuche (Pairicán Padilla, 2014, p. 142) e consequentemente de suas próprias formas organizacionais. Com isso, a autonomia rupturista focaliza seu esforço não apenas na ruptura com a institucionalidade ocidental, mas também no despertar de um passado historicamente silenciado. Para isso, o conceito de “libertação nacional” surge como instrumento propício para a autonomia:

Qual é, então, o objetivo do movimento autônomo mapuche? Do sul, especificamente da CAM, surgiu uma resposta: um projeto de libertação nacional Mapuche. A libertação mapuche é um processo no qual nosso povo possa tomar suas próprias decisões, sem ter que prestar contas a nenhuma entidade política maior ou mesmo a uma que se considere superior. É o momento em que não haverá mais dominação. É o fim da política de extermínio que pesou tanto sobre nosso povo²¹⁹

²¹⁸ No original: “Nuestra definición de autonomía viene del *lof* (comunidad), nace en la profundidad del *rakiduum* (pensamiento), del *kimün* (saber, sabiduría)”.

²¹⁹ No original: “¿A qué apunta el movimiento mapuche autónomo entonces? Desde el sur, específicamente de la CAM, ha llegado una respuesta: hacia un proyecto de liberación nacional Mapuche. La liberación mapuche es un proceso donde nuestro pueblo sea capaz de tomar sus propias decisiones, sin tener que dar explicaciones a ningún ente político mayor o, incluso, autoconsiderado superior. Es el momento en que no existe más dominación. Es el fin de la política de exterminio que ha pesado en la espalda de nuestra gente”.

(Trawün Wekenche, 2003a, tradução nossa).

Outro ponto de destaque para a compreensão da autonomia rupturista do *Trawün Wekenche* e sua relação com a CAM é o anticapitalismo como elemento fundamental no processo de reconstrução ancestral mapuche. Isso porque o capitalismo é enxergado como um sistema econômico oposto a todos os valores organizacionais mapuche, “contrário a tudo que permeia a vida de cooperação, coletividade e igualdade em nossas comunidades; porque fomenta investimentos irracionais, exploração e destruição do território mapuche”²²⁰ (Trawün Wekenche, 2003a, tradução nossa). A defesa do anticapitalismo, no entanto, não significa a associação com projetos alheios à realidade mapuche: “Não acreditamos no socialismo, nem na organização econômica anarquista. Nossa proposta é a reconstrução do nosso sistema econômico ancestral ou de outro sistema decidido pelo nosso povo”²²¹ (Trawün Wekenche, 2003a, tradução nossa).

De maneira semelhante, a partir do conflito de Lumaco, a CAM já proclamava o capitalismo como o principal culpado pelo retrocesso econômico, político e cultural dos mapuche. Ele causava a perda dos territórios, o empobrecimento das terras e a contaminação das águas, principalmente devido à instalação de empresas florestais e hidrelétricas (Gomes, 2020, p. 104-105), além das limitantes propostas de reconhecimento dos povos indígenas nos parâmetros legais, motivados pelo multiculturalismo neoliberal. Foi a partir dessa perspectiva que a CAM considerou superar o processo de extermínio vivenciado cada dia mais pelo povo mapuche, não havendo outras possibilidades além da luta anticapitalista, que foi integrada na proposta central de autonomia da organização (Gomes, 2020, p. 105).

Através da busca por referências próprias para a construção de um autogoverno rupturista, o *Trawün Wekenche* e a CAM compreendem que, diferentemente da institucionalidade ocidental, o exercício da autodeterminação precisaria ser reflexo de um tempo pré-Estatal e capitalista. Isso não significaria reconstruir de maneira exata um contexto já conhecido ou retroceder temporalmente, mas sim alcançar um futuro ideal com o olhar direto ao passado. Seria algo próximo ao que a socióloga aymará Silvia Cusicanqui (2024, p. 107) defende ao dizer “um futuro às costas e um passado diante da vista”, refletindo uma percepção temporal em que o passado é resgatado a todo momento como âncora para a vida.

A partir disso, em outro texto do *Trawün Wekenche* compreendemos de maneira ainda

²²⁰ No original: “La razón es porque este sistema económico es contrario a todos los valores organizacionales mapuche, en contra de todo lo que inunda la vida de cooperación, colectividad e igualdad que tienen nuestras comunidades; porque fomenta la inversión irracional, la explotación y la masacre del territorio mapuche”.

²²¹ No original: “No creemos en el socialismo, ni en la organización económica anarquista. Nuestra propuesta es la reconstrucción de nuestro ancestral sistema económico u otro que decida nuestra gente”.

mais clara seu vínculo com a CAM e, sobretudo, com sua visão da autonomia rupturista. Analisando a influência que a CAM produziu na mentalidade mapuche, a organização ressalta:

Inicialmente, a palavra autonomia era usada apenas em sentido territorial. Mas seu significado se ampliou e também é praticado na esfera política; ou seja, um mapuche autônomo acredita em sua própria maneira de pensar e não em ideologias estrangeiras (independentemente de sua natureza). Autonomia política significa declarar-se contra o estado chileno e partidos *wingka*, e também ser independente das instituições do governo vigente. Um mapuche que recebe financiamento da CONADI ou que pertence a uma organização da conadi não é autônomo, porque essa pessoa recebe dinheiro do mesmo estado que se dedica a assassinar mapuches na zona de conflito²²² (Trawün Wekeche, 2003b, tradução nossa).

Diante do trecho apresentado, o *Trawün Wekenche* enxerga a autonomia como uma ferramenta de independência e superação dos limites da modernidade ocidental, sendo contrário à medidas integradas ao poder hegemônico. Cabe destacar que sua oposição não é apenas contra um governo, mas sim — e talvez, em especial — ao Estado. Nisso, não existem possibilidades de diálogo, nem mesmo em organismos indigenistas como a CONADI. Além disso, o movimento mapuche se articula em prol da prática da autodeterminação pela recuperação de terras e, posteriormente, controle territorial: “recuperação de terras e o controle territorial são elementos de um processo de libertação da opressão dos mesmos velhos inimigos: as empresas florestais transnacionais e o Estado chileno”, com o objetivo de “reconstruir os elementos culturais ancestrais da Nação Mapuche e exercer nosso direito, como povo, de decidir nosso futuro”²²³ (Trawün Wekeche, 2003b, tradução nossa).

Através desse e de outros textos analisados anteriormente nesta seção, reconhecemos a autonomia rupturista mapuche como aquela pautada pela lógica antissistêmica, e que utiliza de referências ancestrais para reimaginar um futuro alternativo, longe da estrutura do Estado. Assim, a ideia central não é apenas a tomada do poder, mas sim a reformulação dos paradigmas modernos que dizem sobre a política, a economia e até mesmo sobre as epistemologias do conhecimento. Essa busca por novas perspectivas para a ação coletiva é reflexo, sobretudo, das transformações nos movimentos latino-americanos antissistêmicos,

²²² No original: “En un primer momento, la palabra autonomía se utilizaba sólo en aspecto territorial. Pero se ha ampliado su significado y también se practica en lo político, es decir, que el mapuche autónomo cree en su pensamiento y no en el de ideologías foráneas (sin importar de qué índole). La autonomía política significa declararse en contra del estado chileno y de los partidos wingka y también ser independiente de los organismos de los gobiernos de turno. Un mapuche que recibe aportes de la CONADI o que pertenece a una organización conadi no es autónomo, porque esa persona recibe dinero del mismo estado que se dedica a asesinar mapuche en la zona de conflicto”.

²²³ No original: “la recuperación y el control territorial son elementos de un proceso de liberación de la opresión de los enemigos de siempre: las forestales-transnacionales y el Estado chileno. Liberación con el fin de reconstruir los elementos culturales ancestrales de la Nación Mapuche y con el objetivo de ejercer el derecho de decidir como pueblo nuestro futuro”.

que desde as últimas décadas do século XX tentam ultrapassar a tradição emancipatória ocidental marxista²²⁴. Assim, a autonomia rupturista pode ser enquadrada naquilo que Raúl Zibechi (2022, p. 51) defende como “uma genealogia rebelde e emancipatória não ilustrada nem racionalista”, territorializada e comunitária.

Quando analisada dentro do *Mapuexpress*, percebemos que essa perspectiva autonômica não configurava-se como um eixo central do informativo. Além de pouco discutida entre os textos disponíveis no *site* e da falta de um editorial sobre a mesma, a equipe do *Mapuexpress* chegou a esclarecer: “a única maneira de alcançar progressos profundos na área dos Direitos e pôr fim às desigualdades, num equilíbrio de convivência e harmonia, é através da transformação do Estado”, criando “um novo Estado descentralizado, democrático e inclusivo que respeite a pluralidade”²²⁵ (Mapuexpress, 2005, tradução nossa). Isso significa que, apesar das inúmeras críticas apontadas às instituições, o informativo ainda acreditava que o movimento mapuche conseguiria sua autodeterminação e autonomia através do diálogo democrático.

No entanto, no caso do *Mapuexpress*, a defesa da autonomia gradualista não restringia a propagação e o incentivo às ideias rupturistas. Assim como observa Raúl Zibechi, o informativo segue a lógica dos movimentos sociais latino-americanos contemporâneos que se diversificaram e passaram a agrupar diferentes perspectivas políticas:

Atualmente os movimentos sociais latino-americanos têm uma dinâmica dupla e complexa. Por um lado, integram com o Estado e suas instituições, como fizeram todos os movimentos da história. Trata-se de um vínculo complexo e variável, de acordo com os países e as realidades políticas. Eles resistem ao Estado e às grandes empresas, apresentam-lhes condições e exigências, negociam e em muitas ocasiões obtêm recursos e demandas formuladas nas plataformas de reivindicações (...). A segunda forma de ação, por outro lado, é mais recente e apareceu com força nas últimas décadas, sobretudo na América Latina. Junto ao vínculo com o Estado, os movimentos criam espaços e territórios próprios, seja ao recuperar terras que lhes haviam sido expropriadas, ocupando áreas ociosas de proprietários privados, seja ao tomar para si terras de instituições oficiais (Zibechi, 2022, p. 230).

A multiplicidade de saberes e ações coletivas perpetua, assim, uma organicidade ainda maior para esses movimentos, contrapondo-se assim com posturas tradicionais de organização social. É por conta disso que o *Mapuexpress* não se restringe à expressão de uma única linha autonômica. Essa estrutura organizativa do *site* demonstra que: a) a luta pelo objetivo da autonomia era tão essencial que a maneira pela qual chegava-se a ela era um fator secundário; e b) sua equipe possuía uma responsabilidade ética com os diferentes setores do movimento

²²⁴ A exemplo dos zapatistas no México, os *piqueteros* (trabalhadores desempregados) na Argentina, o Movimento dos Sem Terra (MST) no Brasil e os inúmeros movimentos indígenas.

²²⁵ No original: “la única forma de avanzar profundamente en materia de Derechos y poner fin a las desigualdades, en equilibrio de convivencia y coexistencia, es a través de la transformación del Estado (...) edificación de uno nuevo, descentralizado, democrático, incluyente y respetuoso de la pluralidad”.

mapuche, prezando pelo sustento de sua diversidade.

É a partir de então que reconhecemos o *Mapuexpress* como uma mídia alternativa que, desde seu início, questionou e reimaginou o sistema hegemônico de poder, representando parte de um processo maior de descolonização e anticolonialismo. Através da escrita e disponibilidade dos textos, o informativo não apenas tentou superar o processo colonial, mas também lutou para que o povo mapuche se afirmasse como agente da própria história, sendo inclusive capaz de criar estruturas sociais e epistemológicas contrapostas às habituais do mundo moderno. Nesse sentido, a análise das perspectivas autonômicas do *Mapuexpress* representa, nesse cenário, uma forma de perceber o movimento mapuche como um coletivo capaz de, a partir da contestação da opressão colonial, fundamentar versões alternativas de futuro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho aqui apresentado teve como objetivo analisar a multiplicidade de compreensões acerca do direito à autonomia que foram discutidas, entre os anos de 2000-2008, pelo movimento mapuche no informativo digital *Mapuexpress*. Para isso, realizamos o esforço de selecionar um *corpus* documental amplo e coeso, que possibilitasse o entendimento tanto da visão de organizações, lideranças e comunidades mapuche quanto da própria equipe editorial do *site*. A partir de textos informativos, entrevistas, comunicados públicos e principalmente artigos de opinião de diferentes autorias que eram publicados pelo *Mapuexpress* em seu endereço de *web*, focamos naqueles que compreendiam a autonomia como elemento central na militância mapuche. Isso somente foi possível por conta da metodologia da Análise de Conteúdo, que nos auxiliou na percepção que: a) o conceito de autonomia era, de fato, amplamente discutido no *site*; e b) esse conceito modificava-se a depender do autor e do contexto que este vivenciava.

Dessa forma, a linha discursiva presente no *Mapuexpress* acompanhou as demandas indígenas latino-americanas que, desde início da década de 1990, representaram a emergência da identidade e dos direitos coletivos como eixos mobilizadores de seus movimentos. Assim como em outros países da região, os povos originários que viviam sob a ótica do Estado chileno viram no período pós-ditadura uma oportunidade para reformularem suas pautas e formas de ação políticas, dessa vez buscando referências próprias. Isso significa dizer que eles passaram por um intenso processo de questionamento da colonialidade instaurada historicamente pela modernidade, assumindo a necessidade de superar as contínuas subjugações por meio da conquista de direitos.

O conceito de autonomia surge, então, como possibilidade de reconstrução da sociedade e imaginação de um futuro alternativo às lógicas coloniais. Resumidamente, colocá-lo em prática significaria instaurar um regime de autogoverno moldado pelas lógicas políticas, econômicas e culturais mapuche. Nele, existiria a promoção de um outro direito, o de autodeterminação, que determina cada povo como capaz de decidir sobre suas próprias questões. Nesse sentido, o regime autonômico somente poderia acontecer a partir da autodeterminação indígena, logo, esses direitos permanentemente entram em contato.

Como percebemos nos capítulos anteriores, o *Mapuexpress* representou uma importante plataforma, bem como um agente social e histórico, para a promoção e divulgação dessa pauta. Por meio do manuseio da virtualidade — muitas vezes entendida como exclusiva do poder globalizado capitalista — sua equipe transformou seu espaço na *web* como

ferramenta contestatória do poder hegemônico. Em sua página, as publicações sobre a autonomia instauraram dúvidas sobre o caráter paternalista dos Estados e dos sistemas democráticos, além de argumentarem a favor da valorização de princípios ancestrais e criação de novos para o enfrentamento dos contextos contemporâneos.

A partir de então, a análise da documentação presente no *Mapuexpress* permitiu identificarmos um duplo movimento que auxiliou a formar, dentro das comunidades e organizações mapuche, o paradigma da autonomia. O primeiro deles é o reconhecimento de que os parâmetros institucionais são elementos essenciais para alcançar o direito de autodeterminação e, logo, de autonomia. Dentro dessa lógica, considerava-se as mudanças dentro do Estado como úteis para a reestruturação da vida para além do sistema colonialista, visando uma atuação política conjunta com os parâmetros democráticos.

Analisando o *corpus* documental, foi possível perceber que os textos dessa categoria da autonomia defendiam, sobretudo, três instrumentos: a Lei Indígena nº 19.253, o reconhecimento constitucional e a Convenção 169 da OIT. Demandados pelos movimentos indígenas desde o processo de redemocratização, essas medidas eram reconhecidas dentro do *Mapuexpress* como possíveis caminhos de conciliação entre Estado e povo mapuche para a construção do autogoverno. Isso não significava, no entanto, que elas eram supervalorizadas. Dentro dessa categoria de textos, existem diversos questionamentos sobre a validade e a concreta potência que esses instrumentos representavam para a conquista da autonomia. Assim, identificamos que assumir a linha da autonomia institucional não era uma simples integração das pautas indígenas no Estado, mas sim transformá-lo por meio de uma ação coletiva entre estes e o restante da sociedade civil. Era uma forma de alcançar direitos em negociação com as instâncias democráticas.

A segunda perspectiva assumida no *Mapuexpress* foi a da autonomia mais ligada com a ruptura total do aparato estatal. Diferentemente da primeira, ela compreendia a falência das possibilidades de conquista de direitos por meio das negociações. No movimento mapuche do início da década de 2000, essa visão foi influenciada por dois eventos marcantes: o conflito da hidrelétrica de Ralco e a queima de caminhões de Lumaco. Ambos instauraram dúvidas em setores mapuche que, se antes já questionavam as frágeis promessas dos governos da *Concertación*, a partir de então percebem que o Estado e o capitalismo como os maiores problemas do mundo moderno. Essa perspectiva autonômica significava, então, a conquista do autogoverno através das próprias referências mapuche, em especial de uma tradição ancestral que era resgatada e reformulada sob novas roupagens.

Nesse sentido, tentando superar as medidas institucionais, algumas lideranças,

organizações e comunidades publicaram no *Mapuexpress* em defesa das recuperações de terras e do uso de violência política como formas legítimas de manifestação. Em tese, elas serviriam, sobretudo, para recuperar o território ancestral mapuche e instaurar nele um autogoverno baseado em referências próprias, visto que o Estado não estava disposto a realizar tal negociação. Com esta pesquisa, percebemos que essa perspectiva da autonomia não preconizava uma violência desembasada, mas sim uma violência que apenas era uma reação às inúmeras opressões realizadas pelo poder colonial sob os mapuche por séculos. Dessa forma, era uma insubordinação mapuche frente a um sistema que, desde seu princípio, inviabilizou sua forma de existir como “povo” e negou seus direitos.

Em um primeiro momento, a existência de duas linhas discursivas distintas dentro do mesmo informativo pode parecer incoerente, afinal, levanta dúvidas sobre a verdadeira opinião de sua equipe frente à temática. No entanto, concluímos que no caso do *Mapuexpress* isso era uma escolha consciente, que dizia sobre sua visão ampla e fundamentada sobre o movimento mapuche. Representando um canal de informação alternativo e contra hegemônico, sua equipe disponibilizava textos de opiniões diversas porque, acima dos divisionismos teóricos e práticos compartilhados pelo povo, acreditava que toda forma de autonomia era válida. Nesse sentido, o informativo defendia que para a defesa do projeto autonômico institucional não era necessário o rechaço do projeto rupturista e vice versa. Apesar de suas diferenças, ambos significavam um objetivo comum de (re)conquista de direitos em função do autogoverno, tornando-se, assim, elementares dentro do movimento mapuche.

Existia, de fato, uma maior tendência de postagens relacionadas às institucionalidades — mesmo que carregadas de fortes pessimismos —, com inclusive dizeres do próprio *Mapuexpress* a favor dessa perspectiva. No entanto, a proposta que o informativo carregava de verticalização da informação e pluralidade da participação popular propuseram a ele uma ainda maior dinamicidade. Nesse cenário, a autonomia rupturista também aparecia como elemento importante para a militância mapuche dentro de seu site. A partir disso, concluímos que o *Mapuexpress* foi um canal de união das duas formas autonômicas — mantendo suas particularidades —, promovendo, assim, o fortalecimento do movimento mapuche na *internet*.

REFERÊNCIAS

Fontes

ACUERDO NUEVA IMPERIAL. Acta de Compromiso. **Fundación Patricio Aylwin**, 1 de dezembro de 1989. Disponível em: <https://fundacionaylwin.cl/wp-content/uploads/2022/05/2.-Acuerdo-NuevaImperial_1dic1989.pdf>. Acesso em: 02 jul. 2025.

AILLAPÁN, Manuel. Parecer de Manuel Aillapán sobre autonomía, conflictos e montagens. **Mapuexpress**, dezembro de 2002. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20030306151758/http://www.mapuexpress.net/publicaciones/comunicados/manuel-aillapan.htm>>. Acesso em: 20 nov. 2025.

ANTILEO, Lautaro Loncon. Michelle Bachellet, y las malas prácticas heredadas por Ricardo Lagos. **Mapuexpress**, abril de 2006. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20080121055835/http://www.mapuexpress.net/?act=publications&id=311&PHPSESSID=5a8cc2e2e4e37a0126226cc346534827>>. Acesso em: 01 out. 2025.

ASOCIACIÓN INDÍGENA DE MUJERES PEHUENCHES. Genocidio en Comunidad Indígena Pehuenche del Alto Bio Bio. **Mapuexpress**, julho de 2002. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20021230212600/http://www.mapuexpress.net/publicaciones/comunicados/kdau-mahuida.htm>>. Acesso em: 14 nov. 2025.

AYLWIN, José. Los anuncios de Bachelet sobre política indígena: Antecedentes para su evaluación. **Mapuexpress**, maio de 2007. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20080121051306/http://www.mapuexpress.net/?act=publications&id=643&PHPSESSID=5a8cc2e2e4e37a0126226cc346534827>>. Acesso em: 21 out. 2025.

AYLWIN, José. Reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas Nuevo rechazo del Senado. **Mapuexpress**, maio de 2003. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20031106010729/http://www.mapuexpress.net/publicaciones/senado-aylwin.htm>>. Acesso em 17 set. 2025.

BIBLIOTECA DEL CONGRESO NACIONAL DE CHILE. **Decreto N° 71 de 23 de abril de 1997**. Disponível em: <<https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=70827>>. Acesso em: 10 ago. 2025.

BIBLIOTECA DEL CONGRESO NACIONAL DE CHILE. **Ley N° 19.253 de 05 de outubro de 1993**. Disponível em: <<https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=30620>>. Acesso em: 10 ago. 2025.

BIBLIOTECA DEL CONGRESO NACIONAL. **Historia de la Ley n° 19.253**. Primer trámite constitucional, 15 de outubro de 1991. Disponível em: <<https://www.bcn.cl/historiadelaley/nc/historia-de-la-ley/navegar-versiones/7053/#akn681326-title1>>. Acesso em: 04 jul. 2025.

BIBLIOTECA DEL CONGRESO NACIONAL. **Historia de la Ley n° 19.253**. Trámite finalización, 28 de setembro de 1993. Disponível em:

<<https://www.bcn.cl/historiadelaley/nc/historia-de-la-ley/navegar-versiones/7053/#akn681326-title1>>. Acesso em: 04 jul. 2025.

CAIFAL, Richard. Aclaración a la aprobación del Convenio 169. **Mapuexpress**, março de 2008. Disponível em:

<<https://web.archive.org/web/20080310235521/http://www.mapuexpress.net/?act=publications&id=1267&PHPSESSID=e2cf287ed94f84434688c1588b3a8ef5>>. Acesso em 30 out. 2025.

CALFUQUIR, Lautaro. Que futuro para el pueblo mapuche. **Mapuexpress**, abril de 2002. Disponível em:

<<https://web.archive.org/web/20021120182501/http://www.mapuexpress.net/publicaciones/calfuquir2.htm>>. Acesso em: 17 set. 2025.

CALFUQUIR, Marcelo et. al. Declaración en contra de la discriminación de los pueblos indígenas y a favor del reconocimiento como ley interna del Convenio 169 de la OIT.

Mapuexpress, setembro de 2000. Disponível em:

<<https://web.archive.org/web/20021024102302/http://galeon.com/mapuexpress/publicaciones/oit1.html>>. Acesso em: 07 out. 2025.

CALFUQUIR, Marcelo. Conferencia Internacional por el Derecho de los Pueblos.

Mapuexpress, dezembro de 2002. Disponível em:

<<https://web.archive.org/web/20030429224224/http://www.mapuexpress.net/publicaciones/calfuquir-vasco.htm>>. Acesso em: 17 set. 2025.

CAM. Declaración pública Coordinadora Arauko Malleco frente a la situación de los presos políticos mapuche. **Mapuexpress**, agosto de 2002. Disponível em:

<<https://web.archive.org/web/20021230211421/http://www.mapuexpress.net/publicaciones/comunicados/coordinadora2.htm>>. Acesso em: 20 nov. 2025.

CAMPAÑA CONTINENTAL 500 AÑOS DE RESISTENCIA INDÍGENA Y POPULAR.

Declaración de Quito. **Cumbre Continental de Pueblos y Organizaciones Indígenas**, 1990.

Disponível em: http://www.cumbrecontinentalindigena.org/quito_es.php. Acesso em: 14 jan. 2025.

CAMPAÑA CONTINENTAL 500 AÑOS DE RESISTENCIA INDÍGENA Y POPULAR.

Folleto impreso de la Campaña Continental 500 años de Resistencia Indígena y Popular, 1992. Recuperado de: ROSAS, Sabrina. El Quinto Centenario de la Conquista de América : movimientos indígenas y memorias en disputa. In: PEREYRA, Osvaldo Víctor; SANCHOLUZ, Carolina; REITANO, Emir; AGUIRRE, Susana (Comps.). **Conflictos y resistencias: la construcción de la imagen del “otro”**: selección de documentos fundamentales para la comprensión de la expansión atlántica. Buenos Aires; City Bell: TeseoPress; Osvaldo Víctor Pereyra, 2021.

CAYUQUEO, Pedro. “La democracia chilena está en deuda con los mapuches” Entrevista a Gustavo Quilaqueo - Wallmapuwen (Azkintuwe). **Mapuexpress**, maio de 2007. Disponível em:

<<https://web.archive.org/web/20080121060611/http://www.mapuexpress.net/?act=publications&id=635&PHPSESSID=5a8cc2e2e4e37a0126226cc346534827>>. Acesso em: 21 out. 2025.

CAYUQUEO, Pedro. Reflexiones en torno a un reconocimiento abortado. **Mapuexpress**, julho de 2002. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20030111015802/http://www.mapuexpress.net/publicaciones/pedro-cayuqueo.htm>>. Acesso em: 17 nov. 2025.

CAYUQUEO, Pedro. Reflexiones en torno a un reconocimiento abortado. **Mapuexpress**, julho de 2002. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20030111015802/http://www.mapuexpress.net/publicaciones/pedro-cayuqueo.htm>>. Acesso em: 21 jul. 2025.

CAYUQUEO, Pedro. Víctor Ancalaf prisionero político. Un luchador enjaulado. **Archivo Chile**, Centro de Estudios Miguel Enríquez. Disponível em: https://www.archivochile.com/Chile_actual/02_pueb_orig/chact_po0009.pdf>. Acesso em: 11 nov. 2025.

COMISSÃO ECONÔMICA PARA A AMÉRICA LATINA E O CARIBE (CEPAL). **Panorama social de América Latina**: 2006. Santiago de Chile: Nações Unidas, 2007.

COMISSÃO ECONÔMICA PARA A AMÉRICA LATINA E O CARIBE (CEPAL). **Panorama social de América Latina**: 2014. Santiago, Chile: Nações Unidas, 2015.

COMISSÃO ECONÔMICA PARA A AMÉRICA LATINA E O CARIBE (CEPAL). **Panorama social de América Latina**: 2024. Santiago de Chile: Nações Unidas, 2024.
COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Informe N° 30/04**. Caso Mercedes Julia Huentenao Beroiza et al., Caso n° 4617/02 (Chile). Disponível em: <https://cidh.oas.org/annualrep/2004sp/Chile.4617.02.htm>>. Acesso em: 9 nov. 2025.

CONGRESO DE LA UNIÓN. **Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas**. Cámara de Diputados, 1995. Disponível em: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/177.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2025.

COORDINACION DE IDENTIDADES TERRITORIALES Y ORGANIZACIONES MAPUCHE. Declaración pública. **Mapuexpress**, setembro de 2003. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20040217102722/http://www.mapuexpress.net/publicaciones/mapuches-ralko.htm>>. Acesso em: 11 nov 2025.

CPAI. **Informe de la Comision Verdad Historica y Nuevo Trato con los Pueblos**, 2008.

CUYUL, Andres et. al. Carta de organizaciones mapuche y ambientalistas a los Estados de la UE. **Mapuexpress**, outubro de 2002. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20030302151845/http://www.mapuexpress.net/publicaciones/comunicados/carta-embajadas.htm>>. Acesso em: 9 nov. 2025.

FOLHA DE SÃO PAULO. Guerrilha se prepara há 10 anos, afirma líder da “ANSA”. Entrevista concedida a Gianni Proietti. **Folha de São Paulo**, 4 de janeiro de 1994. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1994/1/04/mundo/5.html>>. Acesso em: 18 dez. 2024.

GOBIERNO DE CHILE. Política de nuevo trato con los pueblos indígenas. **Derechos Indígenas, Desarrollo con Identidad y Diversidad Cultural**. Santiago: Gobierno de Chile,

2004. Disponível em: <https://mapuche.info/wps_pdf/newtreat040400.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2025.

GOVERNO FEDERAL - EZLN. Pronunciamiento Conjunto que el Gobierno Federal y el EZLN enviarán a las Instancias de Debate y Decisión Nacional. **Organização Internacional do Trabalho (OIT)**, 1996. Disponível em: <https://webapps.ilo.org/public/spanish/region/ampro/mdtsanjose/indigenous/pronun.htm>. Acesso: 15 jan. 2025.

HUENCHULAF, Paula. Víctor Ancalaf condenado a 5 años de prisión. **Mapuexpress**, setembro de 2002. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20021031030530/http://www.mapuexpress.net/publicaciones/ancalaf-condena.htm>>. Acesso em: 14 nov. 2025.

HUENCHUMILLA, Francisco. Cómo los Mapuches Fueron Despojados por el Estado y los Huincas. **Mapuexpress**, 15 de maio de 2002. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20030116104647/http://www.mapuexpress.net/publicaciones/huenchumilla.htm>>. Acesso em: 06 jul. 2025.

HUENCHUMILLA, Francisco. Propuesta de disputado Francisco Huenchumilla. **Mapuexpress**, abril de 2000. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20020418011441/http://www.galeon.com/mapuexpress/archivo/archivos.htm>>. Acesso em: 11 jul. 2025.

HUENUMÁN, José Lincoqueo. Carta de abogado mapuche Responde comentarios injuriosos y calumniosos del Diario El Mercurio. **Mapuexpress**, 15 de março de 2002. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20020622161843/http://www.mapuexpress.net/publicaciones/lincoqueo.htm>>. Acesso em: 12 nov. 2025.

INFORME ANUAL SOBRE DERECHOS HUMANOS EN CHILE 2004. **Facultad de Derecho Universidad Diego Portales**, 2004.

INSTITUTO DE ESTUDIOS INDÍGENAS. Informe sobre la situación de los derechos del pueblo mapuche. **Mapuexpress**, outubro de 2002. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20030309164107/http://www.mapuexpress.net/publicaciones/comunicados/resumen-informederei.htm>>. Acesso em: 22 ago. 2025.

INTERNET ARCHIVE. **About the Internet Archive**. Disponível em: <https://archive.org/about/>. Acesso em: 12 fev. 2025.

KOLECTIVO LIENTUR. Redada político-judicial contra la CAM. **Mapuexpress**, dezembro de 2002. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20030111022900/http://www.mapuexpress.net/publicaciones/cayuqueo-cam.htm>>. Acesso em: 18 nov. 2025.

LINCOÑIR, Manuel. Entrevista a Víctor Ancalaf. **Mapuexpress**, setembro de 2003. **Mapuexpress**, janeiro de 2003. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20040824153422/http://www.mapuexpress.net/publicaciones/entrevista-anacalaf2.htm>>. Acesso em: 11 nov. 2025.

LIWEN. Conflicto diálogos y proceso autonómico en el Wajmapuce. **Mapuexpress**, fevereiro de 2001. Disponível em:
<<https://web.archive.org/web/20021221223000/http://galeon.com/mapuexpress/publicaciones/liwen1.htm>>. Acesso em: 17 nov. 2025.

LIENLAF, Leonel. **Se ha despertado el ave de mi corazón**. Editorial Universitaria. Chile, 1989.

MAPUEXPRESS. Cronología de la violencia y terrorismo contra los mapuche. **Mapuexpress**, abril de 2003. Disponível em:
<<https://web.archive.org/web/20030626110037/http://www.mapuexpress.net/publicaciones/cronograma-violencia.htm>>. Acesso em: 14 nov. 2025.

MAPUEXPRESS. El mapuche bien sabe de eso llamado guerra... **Mapuexpress**, 2003. Disponível em:
<<https://web.archive.org/web/20030810202441/http://www.mapuexpress.net/edimapu/edimapu.htm>>. Acesso em: 02 dez. 2025.

MAPUEXPRESS. Inchiñ, **Mapuexpress**, 2024. Disponível em:
<https://www.mapuexpress.org/inchin/>. Acesso em: 05 fev. 2025.

MAPUEXPRESS. Mapuche em luto pela morte de Lemún. **Mapuexpress**, novembro de 2002. Disponível em:
<<https://web.archive.org/web/20030302150134/http://www.mapuexpress.net/archivos/noviembre2002.htm>>. Acesso em: 14 nov. 2025.

MAPUEXPRESS. Opinión - Informe: Verdad y Nuevo Trato Fin al nuevo teatro del Gobierno. **Mapuexpress**, outubro de 2003. Disponível em:
<<https://web.archive.org/web/20031203090633/http://www.mapuexpress.net/publicaciones/teatro-gobierno.htm>>. Acesso em: 10 ago. 2025.

MAPUEXPRESS. Presentación. **Mapuexpress**, 2001a. Disponível em:
<<https://web.archive.org/web/20011015202230/http://www.mapuexpress.net:80/edimapu/mapuexpress.htm>>. Acesso em: 16 jul. 2024.

MAPUEXPRESS. ¿Quién controla la Política institucional de la Conadi? **Mapuexpress**, janeiro de 2001c. Disponível em:
<<https://web.archive.org/web/20020815102608/http://galeon.com/mapuexpress/publicaciones/conadi1.htm>>. Acesso em: 26 nov. 2025.

MAPUEXPRESS. Quién es Mapuexpress? **Mapuexpress**, dezembro de 2005a. Disponível em:
<<https://web.archive.org/web/20070426061002/http://www.mapuexpress.net/?act=presentation&PHPSESSID=fa35e5adc24687b65a73d76d74e1c535>>. Acesso em: 16 jul. 2024.

MAPUEXPRESS. Reconocimiento Constitucional y Pueblo Mapuche. **Mapuexpress**, abril de 2005b. Disponível em:
<<https://web.archive.org/web/20080121055418/http://www.mapuexpress.net/?act=publications&id=119&PHPSESSID=5a8cc2e2e4e37a0126226cc346534827>>. Acesso em: 01 out. 2025.

MAPUEXPRESS. Terrorismo comunicacional del Diario Austral sobre la cuestión mapuche. **Mapuexpress**, agosto de 2001b. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20020306030606/http://www.mapuexpress.net/publicaciones/daustral1.htm>>. Acesso em: 12 nov. 2025.

MAPUEXPRESS. Unánime rechazo a 'declaración interpretativa' del Convenio 169. Dossier de comunicados y cartas. **Mapuexpress**, março de 2008. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20080411115926/http://www.mapuexpress.net/?act=publications&id=1292&PHPSESSID=13799dc837a2ac60afc6c165dc503871>>. Acesso em: 30 out. 2025.

MARIMÁN, Pablo Quemenado. Burócratas, Yanakonas y Profesionales Mapuche (Entre el Colonialismo y la Autonomía). **Mapuexpress**, setembro de 2000. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20021024013226/http://galeon.com/mapuexpress/publicaciones/mariman1.html>>. Acesso em: 22 ago. 2025.

MELI NEWEN. La Propiedad Ancestral en el Derecho Internacional de los Pueblos Indígenas. **Mapuexpress**, abril de 2007. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20070426061407/http://www.mapuexpress.net/?act=publications&id=590&PHPSESSID=fbd1c88dcd230b0809734c6fc59a84ac>>. Acesso em: 21 out. 2025.

MELINAO, Sergio et. al. Declaración mapuche acerca de los derechos fundamentales que tenemos como pueblo (Declaración mapuche de Villarrica). **Mapuexpress**, maio de 2002. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20030122025249/http://www.mapuexpress.net/publicaciones/comunicados/colin.htm>>. Acesso em: 07 out. 2025.

MILLABUR, Adolfo, Carta abierta a mis hermanos mapuche y amigos chilenos. **Mapuexpress**, setembro de 2003. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20040217102722/http://www.mapuexpress.net/publicaciones/mapuches-ralko.htm>>. Acesso em: 11 nov. 2025.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Carta das Nações Unidas**. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/1945%20Carta%20das%20Na%C3%A7%C3%B5es%20Unidas.pdf>. Acesso em: 11 fev. 2025.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Disponível em: https://www.ohchr.org/sites/default/files/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf. Acesso em: 11 fev. 2025.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Pacto de Direitos Civis e Políticos**. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/1966%20Pacto%20Internacional%20sobre%20Direitos%20Civis%20e%20Pol%C3%ADticos.pdf>. Acesso em 11 fev. 2025.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Pacto de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais**. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/1966%20Pacto%20Internacional%20sobre%20os%20Direitos%20Econ%C3%B3micos,%20Sociais%20e%20Culturais.pdf>. Acesso em: 11 fev. 2025.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). **Convenção 107 sobre a Proteção e Integração das Populações Indígenas, Tribais e Semitribais de Países Independentes**. Disponível em:

[https://www.oas.org/dil/port/1957%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais.%20\(Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%C2%BA%20107\).pdf](https://www.oas.org/dil/port/1957%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais.%20(Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%C2%BA%20107).pdf). Acesso em: 11 fev. 2025.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). **Convenção 169 sobre os Povos Indígenas e Tribais**. Disponível em:

<https://www.oas.org/dil/port/1989%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%C2%BA%20169.pdf>. Acesso em: 11 fev. 2025.

PAILLÁN, Elias. Mapuches queman Bandera chilena frente a la Moneda. **Mapuexpress**, novembro de 2002. Disponível em:

<<https://web.archive.org/web/20030302150134/http://www.mapuexpress.net/archivos/noviembre2002.htm>>. Acesso: 17 nov. 2025.

PROPOSTA E REIVINDICAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO CHILE PARA O PERÍODO DEMOCRÁTICO 1990-1994. **Fundación Patricio Aylwin**, 6 de setembro de 1989. Período presidencial, expediente 007775, Comissão Especial sobre Povos Indígenas. Disponível em:

<https://fundacionaylwin.cl/wp-content/uploads/2022/05/2.1-Informe-Comision-Tecnica_sep1989.pdf>. Acesso: 02 jul. 2025.

REPÚBLICA DE CHILE. Constitución Política del Estado de Chile de 1822. **Biblioteca del Congreso Nacional de Chile**. Disponível em:

<https://www.bcn.cl/historiapolitica/constituciones/detalle_constitucion?handle=10221.1/17422>. Acesso em: 14 fev. 2025.

REPÚBLICA DE CHILE. Decreto-Lei nº 2.568, 28 de março de 1979. **Biblioteca del Congreso Nacional de Chile**. Disponível em:

<<https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=6957>>. Acesso em: 18 fev. 2025.

REPÚBLICA DE CHILE. Lei nº 17.729, 15 de setembro de 1972. **Biblioteca del Congreso Nacional de Chile**. Disponível em:

<<https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=29250%3E>>. Acesso em: 18 fev. 2025.

REPÚBLICA DE CHILE. Sesión 35, 14 de setembro de 1971. **Biblioteca del Congreso Nacional de Chile**. Disponível em:

<https://obtienearchivo.bcn.cl/obtienearchivo?id=recursolegales/10221.3/22348/1/C19710914_35.pdf>. Acesso em: 14 fev. 2025.

RESISTÊNCIA MAPUCHE. Algunos apuntes sobre la paranoia terrorista, la conspiración afganomapuche y la pérdida progresiva del sentido del humor. **Mapuexpress**, 2 de outubro de 2001. Disponível em:

<https://web.archive.org/web/20020123225530/http://www.mapuexpress.net/publicaciones/bi_nladen2.htm>. Acesso em: 12 nov. 2025.

RESISTENCIA MAPUCHE. Las lecciones de un allanamiento anunciado. **Mapuexpress**, julho de 2001. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20020624175043/http://www.mapuexpress.net/publicaciones/resistencia1.htm>>. Acesso em: 18 nov. 2025.

SEGUEL, Alfredo. Comentario sobre las últimas políticas de (des)entendimiento del gobierno con el pueblo mapuche. **Mapuexpress**, abril de 2001. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20020625201304/http://www.mapuexpress.net/publicaciones/tratos-sablazos.htm>>. Acesso em: 21 jul. 2025.

SEGUEL, Alfredo. Estado chileno, DDHH Mapuche y perspectivas autónomas. **Mapuexpress**, agosto de 2006. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20080121050758/http://www.mapuexpress.net/?act=publications&id=413&PHPSESSID=5a8cc2e2e4e37a0126226cc346534827>>. Acesso em: 12 out. 2025.

SEGUEL, Alfredo. Racismo ambiental en el territorio mapuche. **Mapuexpress**, novembro de 2004. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20080121060255/http://www.mapuexpress.net/?act=publications&id=48&PHPSESSID=5a8cc2e2e4e37a0126226cc346534827>>. Acesso em: 10 nov. 2025.

SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS. Eu cago em todas as vanguardas revolucionárias desse planeta. **Biblioteca Anarquista**. Disponível em: <<https://bibliotecaanarquista.org/library/subcomandante-insurgente-marcos-eu-cago-em-todas-as-vanguardas-revolucionarias-desse-planeta>>. Acesso em: 02 dez. 2025.

TOLEDO LLANCAQUEO, Víctor. Chile a dos votos de ratificar el Convenio 169 de la OIT. **Mapuexpress**, fevereiro de 2006b. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20080121041038/http://www.mapuexpress.net/?act=publications&id=269&PHPSESSID=5a8cc2e2e4e37a0126226cc346534827>>. Acesso em: 12 out. 2025.

TOLEDO LLANCAQUEO, Víctor. Las Urgencias Legislativas De Bachelet Para El 21 De Mayo -2006 Y Los Derechos De Los Pueblos Indigenas ¿Agenda Responsable? **Mapuexpress**, abril de 2006c. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20080121041134/http://www.mapuexpress.net/?act=publications&id=303&PHPSESSID=5a8cc2e2e4e37a0126226cc346534827>>. Acesso em: 12 out. 2025.

TOLEDO LLANCAQUEO, Víctor. Michele Bachelet, Bicentenario y Pueblos indígenas. **Mapuexpress**, janeiro de 2006a. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20080121043056/http://www.mapuexpress.net/?act=publications&id=250&PHPSESSID=5a8cc2e2e4e37a0126226cc346534827>>. Acesso em: 07 out. 2025.

TOLEDO LLANCAQUEO, Víctor. Ratificar el Convenio 169 sin “declaración interpretativa”. Imperativo político y ético. **Mapuexpress**, março de 2008. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20080323011834/http://www.mapuexpress.net/?act=publications&id=1287&PHPSESSID=b27349d7db40fdcf2b92b317193d1cdb>>. Acesso em: 30 out. 2025.

TRAWÜN WEKECHE. Coordinadora Arauco-Malleco, importancia y significado. **Mapuexpress**, fevereiro de 2003b. Disponível em:

<<https://web.archive.org/web/20030904035517/http://www.mapuexpress.net/publicaciones/wেকেচে-cam.htm>>. Acesso em: 23 nov. 2025.

TRAWÜN WEKECHE. Ensayo sobre Autonomía y liberación mapuche. Aportes a la discusión. **Mapuexpress**, setembro de 2003a. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20040912220641/http://www.mapuexpress.net/publicaciones/wেইচান-8.htm>>. Acesso em: 20 nov. 2025.

Bibliografia

ACKER, Amélia; CHAIET, Mitch. The weaponization of web archives: Data craft and COVID-19 publics. **Harvard Kennedy School (HKS) Misinformation Review** [Online], v. 1, n. 3, 2020.

AFONSO, Yoise Barrera; FLORES, Carolina Quezada. Memoria y golpe de Estado. In: TAPIA, Pedro Canales (Ed.). **A 50 años del golpe de Estado en Chile: 50 años de historia(s) mapuche**. Santiago: Editorial Universidad de Santiago de Chile, 2025. p. 133-138.

AGUAS, Javier; NAHUEL PAN, Hector. Los límites del reconocimiento indígena en Chile neoliberal. La implementación del Convenio 169 de la OIT desde la perspectiva de dirigentes Mapuche Williche. **Cultura-Hombre-Sociedad**, v. 29, n. 1, p. 108-130, 2019.

AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio. Raíces, Orígenes e Inicios del Neozapatismo Mexicano. **Contrahistorias**, la otra mirada de Clio, n. 20, p. 7-37, 2013.

ALBÓ, Xavier. El retorno del indio. **Revista Andina**, v. 9, p. 299–366, 1991.

ALBÓ, Xavier. **Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú**. La Paz: CIPCA, 2009.

ALMEIDA, Fábio Chang de. O Historiador e as Fontes Digitais: uma visão acerca da Internet como fonte primária para Pesquisas Históricas. **Revista Aedos**, v. 3, n. 8, p. 9-30, 2011.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

ALMEIRA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

ANAYA, James Stephen. **Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional**. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

ANSART, Pierre. **A gestão das paixões políticas**. Curitiba: Ed. UFPR, 2019.

BARBOSA, Lia Pinheiro; ROSSET, Peter Michael. Concepções e exercícios da autonomia entre os movimentos indígenas e camponeses da América Latina. **Revista NERA**, v. 27, n. 2, p. 1-29, 2024.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2016.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **As etnogêneses**: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, n. 12, v. 1, p. 39-68, 2006.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. La reconfiguración estatal de América Latina. Algunas consecuencias políticas del pluralismo cultural. **Pensamiento ibero-americano**, n. 4, p. 3-24, 2009.

BARUFFI, Helder. Direitos Humanos e educação: uma aproximação necessária. **Revista Jurídica UNIGRAN**, v. 8, n. 15, p. 39-54, 2006.

BASCHET, Jérôme. **Podemos gobernarnos nosotros mismos**: La autonomía, una política sin el Estado. Chiapas: Ediciones Cideci, 2017.

BASCHET, Jérôme. Podemos gobernarnos nosotros mismos: La autonomía, una política sin el Estado. Chiapas: Ediciones Cideci, 2017. Resenha de: GUERRA, Rodrigo de Moraes. Autonomia, espacialidades e novas sociabilidades no Tempo Presente: a experiência zapatista. **Revista Tempo e Argumento**, v. 11, n. 28, p. 534-539, 2019.

BEAUDRY, Jonas-Sébastien. La violencia hacia los mapuches en Chile. **Revista IIDH**, v. 49, p. 363-398, 2009.

BELTRÁN, Aguirre Gonzalo. **Obra Antropológica Completa**. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

BEN-DAVID, Anat; AMRAM, Adam. The internet archive and the socio-technical construction of historical facts. **Internet Histories**, v. 2, p. 179-201, 2018.

BENGOA, José. **Historia del pueblo mapuche**: siglo XIX y XX. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 1985.

BENGOA, José. **Historia de un conflicto**. Santiago: Ed. Planeta, 1999.

BENGOA, José. **La emergencia indígena en América Latina**. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2000.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOCCARA, Guillaume. Etnogenesis Mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro sur de Chile (Siglos XVI-XVIII). **Hispanic American Review**, v. 79, n. 3, p. 425-461, 1999.

BOCCARA, Guillaume. Poder colonial e etnicidade no Chile: territorialização e reestruturação entre os Mapuche da época colonial. **Revista Tempo**, n. 12, v. 23, p. 56-72, 2007.

BONET I MARTÍ, Jordi. El movimiento mapuche en Chile: de la reivindicación por la tierra al reconocimiento como pueblo. **Anuario de Movimientos Sociales**, Santiago, p. 1-21, 2013.

BRANCALEONE, Cassio. **Teoria social, democracia e autonomia**. Uma interpretação da experiência de autogoverno zapatista. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2015.

BRAND, Stewart. Escaping the Digital Dark Ages. **Library Journal** 124, n. 2, p. 46-48, 1999.

BRIGE, Marco F.; DI FELICE, Massimo. **Vótan-Zapata** – A marcha zapatista e a sublevação temporária. São Paulo: Xamã, 2003.

BRÜGGER, Niels. Digital Humanities in the 21st Century: Digital Material as a Driving Force. **Digital Humanities Quarterly** [Online], v. 10, n. 3, 2016.

BURGUETE CAL Y MAYOR, Araceli. Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina. In: GONZÁLEZ, Miguel; BURGUETE CAL Y MAYOR, Araceli; ORTIZ-T., Pablo (Org). **La autonomía a debate**: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina. Quito: FLACSO, 2010. p. 63-94.

BURGUETE CAL Y MAYOR, Araceli. Una década de autonomías de facto en Chiapas (1994-2004): los límites. In: DÁVALOS, Pablo (Org.). **Pueblos indígenas, estado y democracia**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p. 239-278.

BURKE, Peter. **A escrita da história**. São Paulo: UNESP, 1992.

BURKHARDT, Marcus. Is There a Way Back or Can the Internet Remember its Own History? In: MAJ, Anna; RIHA, Daniel (Orgs.). **Digital Memories**: Exploring Critical Issues. Oxfordshire: Inter-Disciplinary Press, p. 129-138, 2010.

CANCLINI, Néstor García. **Consumidores e cidadãos**: conflitos multiculturais da globalização, Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar y salir de la modernidad. México: Grijalbo, 1989.

CARVALHO, Rosa Cristina de. Os direitos humanos de terceira geração: origem, tutela e conceitos dos interesses metaindividuais. **Revista Jurídica do Ministério Público**, v. 1, n. 6, p. 97-122, 2012.

CENTRO DE ESTUDIOS INTERCULTURALES Y INDÍGENAS (CIIR). Reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas. Un análisis desde la opinión pública. In: NAMUNCURA, Domingo et al. (Orgs). **Wallmapu**. Ensayos sobre plurinacionalidad y nueva constitución. Santiago: Pehuén Editores, 2020.

COHEN, Daniel J; ROSENZWEIG, Roy. **Digital history**: a guide to gathering, preserving, and presenting the past on the Web. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005.

COHEN, Jean. Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements. **Social Research**, n. 52, 1985, p. 663-716.

CORTÉS, Luis. Pueblos indígenas y nueva Constitución política. ¿Por qué es necesario que los pueblos participen del proceso constituyente? In: NAMUNCURA, Domingo; et. al. (Orgs.). **Nueva constitución y pueblos indígenas**. Santiago: Pehuén, 2016. p. 131-141.

COSTA, Jales Dantas da. Novos Movimentos Sociais na América Latina. **OIKOS**, v. 15, n. 1, p. 05-16, 2016.

COSTA, Miguel; GOMES, Daniel; SILVA, Mário J. The evolution of web archiving. *International Journal on Digital Libraries*, v. 18, n. 3, p. 191-205, 2017.

CRUZ, Júlia Melo Azevedo. **Armas, palavras, autonomias**: o complexo repertório de confronto do Exército Zapatista de Libertação Nacional (1983-2005). Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2017.

CURI, Melissa Volpato. O direito consuetudinário dos povos indígenas e o pluralismo jurídico. **Espaço Ameríndio**, v. 6, n. 2, p. 230-247, 2012.

CURIÑIR, Hernán; SILVA, Pablo; ZUMELZU, Conrado. **Informe Final trabajo de investigación, de ejecutados y desaparecidos**, 1973-1990, pertenecientes a la Nación Mapuche, 2016.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. Um mundo ch'ixi é possível. São Paulo: Elefante, 2024.

DE LA PEÑA, Guillermo. Derechos indígenas y ciudadanía étnica. In: CALVA, José Luis (Coord.). **Derechos y políticas sociales**. Ciudad de México: H. Cámara de Diputados LX Legislatura; UNAM / Porrúa, 2007, p. 142-158.

DEL VALLE, Carlos et al. Tratamiento informativo de los mapuches en el diario El Mercurio. Un análisis de contenido desde la teoría del framing. **Correspondencias & Análisis**, n. 9, 2019.

DEL VALLE, Carlos. Interculturalidad e intraculturalidad en el discurso de la prensa: cobertura y tratamiento del discurso de las fuentes en el 'conflicto indígena mapuche', desde el discurso político. **Redes.Com**. Revista de Estudios para el Desarrollo Social de la Comunicación, n. 2, p. 83-111, 2005.

DEUTSCH, Karl. **Nationalism and Social Communication**. New York: MIT Press. 1953.
DI CESARE, Donatella. Terror e Modernidade. Belo Horizonte: Aiyne, 2019.

DI FELICE, Massimo. **Paisagens pós-urbanas**: o fim da experiência urbana e as formas comunicativas do habitar. São Paulo: Annablume, 2009.

DÍAZ-POLANCO, Héctor. **Autonomía regional**: la autodeterminación de los pueblos indios. México: Siglo XXI, 2006a.

DÍAZ-POLANCO, Héctor. **Elogio de la diversidad**: Globalización, multiculturalismo y etnofagia. México: Siglo XXI, 2006b.

DONOSA, Sebastián; PALACIOS, Camila. Pueblos indígenas y reconocimiento constitucional: aportes para un debate. **Temas de la agenda pública**, n. 103, ano 13, p. 1-20, 2018.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro** (a origem do “mito da modernidade”) - Conferência de Frankfurt. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

FERNÁNDEZ DROGUETT, Francisca; OJEDA CISTERNAS, Doris. Criminalización de la resistencia mapuche como política del miedo. Athenea Digital. **Revista de Pensamiento e Investigación Social**, v. 15, n. 4, p. 267-277, 2015.

GARRETÓN, Manuel. **Del postpinochetismo a la sociedad democrática**. Globalización y política en el Bicentenario. Santiago: Ediciones DEBATE, 2007.

GENNARI, Emilio. **EZLN: passos para uma rebeldia**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2000.

GIL, Antonio Carlos Amador. Política indigenista e identidade nacional no México: as políticas de mudança cultural e a preocupação com a integração nacional em meados do século XX. **Dimensões**, v. 35, n. 2, p. 347-365, 2015.

GOMES, Caroline Faria. **As propostas de autonomia mapuche no Chile do pós-ditadura (1990-2010)**. Tese (Doutorado em História) – Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2020.

GONZAGA, Alvaro de Azevedo. **Decolonialismo Indígena**. São Paulo: Matrioska Editora, 2021.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. **De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI**. México, D. F.: Siglo XXI Editores, 2015.

GONZÁLEZ, Damián José Gálvez. **La politización de la etnicidad en la posdictadura chilena: Estado, activismo mapuche e institucionalidad en crisis**. Tese (Doutorado em Filosofia) - Departamento de História e Estudos Culturais, Freien Universität Berlin, Berlim, 2022.

GONZÁLEZ, Miguel; BURGUETE CAL Y MAYOR, Araceli. Introducción. In: GONZÁLEZ, Miguel; BURGUETE CAL Y MAYOR, Araceli; ORTIZ-T., Pablo (Org). **La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina**. Quito: FLACSO, 2010. p. 9-32.

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

GREBE, María Ester. El kultrún mapuche: un microcosmo simbólico. **Revista Musical Chilena**, v. 27, n. 123, p. 3-42, 1973.

GRILLO, Oscar. **Políticas de Identidad en Internet**. Mapuexpress: imaginario activista y procesos de hibridación. Razón y Palabra, n. 54, ano 11. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=199520736010>>. Acesso em: 18 fev. 2025.

GROSGOUEL, Ramón. Hibridez y mestizaje: ¿sincretismo o complicidad subversiva? La subalternidad desde la colonialidad del poder. In: **DeSignis**: Publicación de la Federación Latinoamericana de Semiótica, p. 53-64, 2004.

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

GUTIÉRREZ, Felipe Curin. Las prácticas políticas de los jóvenes mapuche en Santiago entre 1998 y 2011. **Revista Temas Sociológicos**, n. 19, p. 133-167, 2015.

HALE, Charles. Rethinking indigenous politics in the era of the “indio permitido”. **NACLA Report on the Americas**, v. 38, n. 2, p. 16-21, 2004.

HERVÉ ESPEJO, Dominique; PÉREZ CORREA, Sergio. Protección de los derechos de los pueblos indígenas sobre tierras y recursos naturales en el ámbito internacional. In: CONTESSE SINGH, Jorge (Org.). **El Convenio 169 de la OIT y el derecho chileno**. Mecanismos y obstáculos para su implementación. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2012.

HILL, Jonathan (Ed.). **History, Power, and Identity**: ethnogenesis in the Americas, 1492-1992. Iowa City: University of Iowa Press, 1996.

HOVELER, Rejane Carolina. Organizando la reacción: los aparatos privados de hegemonía de la extrema derecha en el Cono Sur desde 2015. In: MECHI, Patrícia Sposito; DULCI, Tereza M. Spyer (Orgs.). **Extrema-direita e neoconservadorismo na América Latina e no Caribe**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2023.

HOPKINS, Alicia; PINEDA, César Enrique (Eds.). **Pensar las autonomías**: Experiencias de autogestión, poder popular y autonomía. México: Bajo Tierra Ediciones, 2021.

HUDSON, Eileen; DUSSAILLANT, Francisca. The conflict between the State of Chile and the Mapuche people in the national and regional Chilean press (2014-2016). **Communication & Society**, v. 31, n. 4, p. 243-255, 2018.

ISA, Felipe Gómez. A Convenção 169 da OIT: origem e conteúdo. **Aportes**, n. 22, p. 4-5, 2020.

KUPPE, René. Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina. In: GONZÁLEZ, Miguel; BURGUETE CAL Y MAYOR, Araceli; ORTIZ-T., Pablo (Orgs.). **La autonomía a debate**. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina. Quito: FLACSO, 2010.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

LARAÑA, Enrique; JOHNSTON, Hank; GUSFIELD, Joseph (Orgs.). **New Social Movements: From Ideology to Identity**. Filadélfia: Temple Un. Press, 1994.

LASTRO BRAVO, Javier. **Territorio, Autonomía y Autodeterminación en las comunidades Mapuche de Chile**. Una visión desde la palabra, la práctica y la legalidad. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Gottfried Wilhelm Leibniz, Hanôver, 2022.

LE BOT, Yvon. **O sonho zapatista**. Lisboa: Edições ASA, 1997.

LE MOS IGREJA, Rebecca; SIERRA, María Teresa. Pluralismo jurídico e direitos indígenas na América Latina: fundamentos e debates. **Revista da Faculdade de Direito da UFG**, v. 44, n. 3, 2021.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. São Paulo: Editora 34, 1999.

LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco. Elementos para comprender las luchas indígenas contemporáneas en América Latina. In: ESCÁRZAGA, Fabiola; GUTIÉRREZ, Raquel; CARRILLO, Juan José; CAPECE, Eva; NEHE, Bôrries (Orgs.). **Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social**. Volumen III. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2014.

LÓPEZ, Julio Sanz. Las conmemoraciones del V Centenario y su valor internacional para España en 1992. **Cuadernos de Historia Contemporánea**, 40, p. 327-347, 2018.

LUCCHESI, Anita. **Digital History e Storiografia Digitale: estudo comparado sobre a escrita da história no tempo presente (2001-2011)**. Dissertação (Mestrado em História Comparada). Programa de Pós-graduação em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

MALDONADO, Claudio Andrés Rivera. **Decolonialidad en las redes virtuales: el caso de Azkintuwe**. Tese (Doutorado em Comunicação e Jornalismo) - Universitat Autònoma de Barcelona, Facultad de Ciencias de la Comunicación, Barcelona, 2014.

MALDONADO, Claudio; DEL VALLE, Carlos. Medios de comunicación y narrativas hipertextuales: lógicas del desplazamiento del “conflicto mapuche” al espacio virtual. **Andamios**, v.10, n.22, p. 283-303, 2013.

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

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

MARTÍN-BARBERO, Jesús; MUNHOZ, Sonia (Coord). **Televisión y melodrama: géneros y lecturas de la telenovela en Colombia**. Bogotá: Tercer Mundo, 1992.

MIGNOLO, Walter. **Historias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial). **Crítica y Emancipación**, ano 1, n. 2, p. 251-276, 2009.

MINAYO, Maria Cecília de Sousa (Org.). **Pesquisa Social**. Teoria, método e criatividade. Petrópolis: Vozes, 1994.

MINTZ, Sidney W. Cultura: uma visão antropológica. **Tempo**. Revista do Departamento de História da UFF, Niterói, v. 14, n. 28, 2010.

MONTEIRO, John. **Negros da terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

MORALES, Roberto (Org.). **Ralco**: Modernidad o Etnocidio en Territorio Mapuche. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, 1998.

MOULIAN, Tomás. **Chile Actual**. Anatomía de un mito. Santiago: ARCIS-LOM, 1998.

MUTIZÁBAL, Martina Paillacar; SALAMANCA, Ronny Leiva. **Amol'sünguwün ka newenmawün taiñ wentxuwafiel pu minera fütä willi mapu mo**. Comunicación y Resistencias contra las amenazas mineras en la Fütawillimapu. Wallmapu: Transdono Ediciones, 2024.

OGDEN, Jessica; SUMMERS, Edward; WALKER, Shawn. Know(ing) Infrastructure: The Wayback Machine as object and instrument of digital research. **Convergence: The International Journal of Research into New Media Technologies**, v. 30, n. 1, p. 167-189, 2024.

OTANO, Rafael. **Nueva crónica de la transición**. Santiago: LOM, 2006.

PAIRICÁN PADILLA, Fernando. Lumaco: la cristalización del movimiento autodeterminista Mapuche. **Revista de Historia Social y de las Mentalidades**, v. 17, n. 1, p. 35-57, 2013.

PAIRICÁN PADILLA, Fernando. **Malón**. La rebelión del movimiento mapuche (1990-2013). Santiago: Pehuén Editores, 2014.

PAIRICÁN PADILLA, Fernando. **Sembrando ideología**: el Aukiñ Wallmapu Ngulam en la transición de Aylwin (1990-1994). *SudHistoria*, n. 4, pp. 12-46, 2012.

PEREDO IBARRA, Carlos Manuel. El giro de los estudios indígenas en América Latina: ciudadanía y gobiernos indígenas, un debate pendiente en América Latina. **Revista de Historia de la Universidad Juárez del Estado de Durango**, n. 14, p. 179-210, 2022.

PEREIRA, Eliete da Silva. **Ciborgues indígen@s.br**: a presença nativa no ciberespaço. Dissertação (Mestrado) - Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas, Brasília, 2007.

PEREIRA, Eliete da Silva. **O local digital das culturas**: as interações entre culturas, mídias digitais e territórios. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

PEREZ SOTO, Carlos. **La democracia como dictadura**. Athenea Digital, v. 15, n. 4, p. 279-303, 2015.

PINERA ENRIQUE, César. Dominación y emancipación en el pueblo mapuche. El pensamiento de la Coordinadora Arauco Malleco. **SudHistoria**, n. 4, p. 43-72, 2012.

PONTES JÚNIOR, Felício; OLIVEIRA, Rodrigo. Audiência pública, oitiva constitucional e consulta prévia: limites e aproximações. In: DUPRAT, Deborah. **Convenção n. 169 da OIT e os Estados Nacionais**. Brasília: ESMPU, 2015.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. **Journal of World-Systems Research**, v. VI, n. 2, p. 342-386, 2000.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. **Anuario Mariateguiano**, v. 9, n. 8, p. 201-246, 1992.

QUIROZ, Filip Escudero-Aminao. “Nos quitaron el derecho a morir”. Detenidos desaparecidos mapuche y una herida abierta a 50 años del golpe de Estado. In: TAPIA, Pedro Canales (Ed.). **A 50 años del golpe de Estado en Chile: 50 años de historia(s) mapuche**. Santiago: Editorial Universidad de Santiago de Chile, 2025. p. 27-34.

RAGAZZINI, Dario. **La storiografia digitale**. Torino: UTET Libreria, 2004.

RIFFO-PAVÓN, Ignacio; BASULTO, Óscar; SEGOVIA, Pablo. El Estallido Social chileno de 2019: un estudio a partir de las representaciones e imaginarios sociales en la prensa. **Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales**, n. 243, ano LXVI, p. 345-368, 2021.

RODRIGUES, Erick Matheus Bezerra Mendonça. **La Tierra de Guerra: Conquistas, resistências e formação de espaços nos conflitos hispano-mapuches (Reino do Chile, 1541-1626)**. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2023.

RODRÍGUEZ-PENÁ, Benjamín Infante. Autonomía y nacionalismos en el movimiento mapuche del siglo XXI. **Revista de Historia y Geografía**, n. 47, p. 109-132, 2022.

ROSA, Stefania Dalla. Wallmapuwen – a busca pela autonomia mapuche na política chilena. **Oficina Do Historiador**, v. 15, n. 1, 2022, e-ISSN: 2178-3748.

ROSAS, Sabrina. El Quinto Centenario de la Conquista de América : movimientos indígenas y memorias en disputa. In: PEREYRA, Osvaldo Víctor; SANCHOLUZ, Carolina; REITANO, Emir; AGUIRRE, Susana (Comps.). **Conflictos y resistencias: la construcción de la imagen del “otro”: selección de documentos fundamentales para la comprensión de la expansión atlántica**. Buenos Aires; City Bell: TeseoPress; Osvaldo Víctor Pereyra, 2021.

ROSENZWEIG, Roy. Scarcity or Abundance? Preserving the Past in a Digital Era. **The American Historical Review**, v. 108, n. 3, p. 735-762, 2003.

ROSTWOROWSKI, María. **Historia del Tahuantinsuyu**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2012.

SALAZAR, Juan Francisco. Prácticas de auto-representación y los dilemas de la auto-determinación: el cara y sello de los derechos a la comunicación Mapuche. In: BARRIENTOS, Claudio (Ed.). **Aproximaciones a la cuestión mapuche en Chile**. Una mirada desde la historia y las ciencias sociales. Santiago: RIL Editores, 2014.

SALAZAR, Juan Francisco; CÓRDOVA, Amalia. Indigenous Media Cultures in Abya Yala. In: SALAZAR, Juan Francisco; PERTIERRA, Anna Cristina (Orgs). **Media Cultures in Latin America**. Key Concepts and New Debates. Nova Iorque: Routledge, 2020.

SALAZAR, Juan. Activismo indígena en América Latina: estrategias para una construcción cultural de las tecnologías de información y comunicación. **Journal of Iberian and Latin American Studies**, n. 8, v. 2, p. 61-80, 2002.

SALGADO, Marta. **Afrochilenos**: una historia oculta. Arica: Herco Editores, 2012.

SÁNCHEZ, Consuelo. Autonomía y pluralismo: Estados plurinacionales y pluriétnicos. In: GONZÁLEZ, Miguel; BURGUETE CAL Y MAYOR, Araceli; ORTIZ-T., Pablo (Org.). **La autonomía a debate**: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina. Quito: FLACSO, 2010. p. 259-290.

SANTOS, Boaventura de Sousa; JIMÉNEZ, Agustín Grijalva (Orgs.). **Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador**. Quito: Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala, 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENDES, José Manuel. **Demodiversidade**: imaginar novas possibilidades democráticas. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

SCHNAPP, Jeffrey T. Knowledge Design: Incubating Humanities Scholarship in and for the Digital Age. In: SCHNAPP, Jeffrey T.; PRESNER, Todd (Orgs.). **The Future of the Humanities in the Digital Age**. Cambridge: MetaLab, Harvard University, 1997.

SEIXLACK, Alessandra Gonzales de Carvalho. Los movimientos mapuches en la época contemporánea: tres momentos de la resistencia indígena en Chile. In: VELÁSQUEZ, Fidel Rodríguez; SILVA, Julimar Mora; MURO, María Elena Meneses (Orgs.). Los mundos del trabajo: sociabilidad, resistencias y vidas en movimiento. Cidade Autônoma de Buenos Aires: CLACSO; México: Siglo XXI, 2023.

SEIXLACK, Alessandra Gonzalez de Carvalho. **Entre a Araucanía maldita e o deserto indômito**: debates oitocentistas sobre a Pacificação da Araucanía no Chile e a Conquista do Deserto na Argentina. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.

SIEDER, Rachel; BARRERA, Anna. Legalizing Indigenous Self-Determination: Autonomy and Buen Vivir in Latin America. **Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**, v. 22, n. 1, p. 9-26, 2017.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

SPYER DULCI, Tereza Maria; SADIVIA, Vania Alvarado. El Estallido Social en Chile: ¿rumbo a un Nuevo Constitucionalismo?. **Revista Katál**, v. 24, n. 1, p. 43-52, 2021.

STAVENHAGEN, Rodolfo. **Los pueblos originarios: el debate necesario**. Buenos Aires: CTA Ediciones, CLACSO, 2010.

TADDEI, Emilio. Movimentos Sociais. In: SADER, Emir, JINKINGS, Ivana, NOBILE, Rodrigo & MARTINS, Carlos Eduardo (Orgs.). **Enciclopédia contemporânea da América Latina e do Caribe**. Rio de Janeiro: Laboratório de Políticas Públicas da UERJ, 2006.

TAYLOR, Charles. **El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

THOMPSON, Edward Palmer. **A formação da classe operária inglesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

TILLY, Charles. **From mobilization to revolution**. Nova York: Random House, 1978.

TOLEDO LLANCAQUEO, Víctor. Prima ratio. Movilización mapuche y política penal: los marcos de la política indígena en Chile, 1990-2007. **OSAL**, Buenos Aires, ano 8, n. 22, p. 253-275, 2007.

TRICOT, Tito. Lumako: punto de inflexión en el desarrollo del nuevo movimiento mapuche. **Historia Actual Online**, n. 19, p.77-96, 2009.

URQUIDI, Vivian; TEIXEIRA, Vanessa; LANA, Eliana. Questão Indígena na América Latina: Direito Internacional, Novo Constitucionalismo e Organização dos Movimentos Indígenas. **Cadernos PROLAM/USP**, ano 8, v. 1, p. 199-222, 2008.

VALENZUELA-VALENZUELA, Amanda; CARTES-VELÁSQUEZ, Ricardo Andrés. Metáforas presidenciales durante el estallido social chileno de 2019. **Comunicación y medios**, v. 29, n. 42, p. 44-55, 2020.

VARGAS, José Luis. **La construcción de la autonomía político-cultural en el discurso informativo digital mapuche: el caso de www.mapuexpress.org**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Facultad de Educación, Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de la Frontera, Temuco, 2020.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramon (Orgs.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

WALSH, Catherine. Las geopolíticas de conocimiento y la coonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo. In: WALSH, Catherine; SCHIWY, Freya; CASTRO-GÓMEZ, Santiago (Eds.). **Indisciplinar las ciencias sociales**. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala, 2002.

YOUNG, Stephen. **Indigenous Peoples, Consent and Rights: Troubling Subjects**. Abingdon-on-Thames: Routledge, 2020.

ZIBECHI, Raúl. **Territórios em rebeldia**. São Paulo: Elefante, 2022.

ZÚÑIGA, Fernando. Mapudungun. **El habla mapuche**. Santiago: FCE, CEP, 2022.