

Intelectuais indígenas e produção historiográfica: contribuições da Comunidad de Historia Mapuche para a descolonização do pensamento

Indigenous intellectuals and historiographic production: contributions of the Comunidad de Historia Mapuche to the decolonization of knowledge

Alessandra Gonzalez de Carvalho Seixlack

Doutora em História - PUC-RJ

Professora adjunta de História da América - UERJ

alegcseixlack@gmail.com

Fernando Luiz Vale Castro

Doutor em História - PUC-RJ

Professor Associado de História da América do Instituto de História - UFRJ

valecastroufrj@gmail.com

Resumo: O combate ao colonialismo interno consiste atualmente em uma das principais pautas da resistência indígena. Ao lançar luz sobre a permanência das estruturas coloniais de dominação, os setores indígenas das sociedades americanas relativizam os verdadeiros alcances obtidos pelas independências e pelo processo de formação dos Estados nacionais no continente. Nesse contexto, torna-se central a atuação do intelectual indígena. Esse artigo busca promover um debate teórico acerca do conceito de intelectual, assim como pensar as contribuições historiográficas dos intelectuais indígenas, a partir da experiência da *Comunidad de Historia Mapuche*, para a descolonização do pensamento e a superação da subalternização.

Palavras-chave: Intelectual indígena, anticolonialismo, Comunidad de Historia Mapuche.

Abstract: The fight against internal colonialism is currently one of the main agendas of indigenous resistance. By shedding light on the permanence of colonial structures of domination, the indigenous sectors of American societies relativize the true achievements of independence and the process of formation of national states on the continent. In this context, the role of the indigenous intellectual becomes central. This article seeks to promote a theoretical debate about the concept of intellectual, as well as to think about the historiographical contributions of indigenous intellectuals, based on the experience of the *Comunidad de Historia Mapuche*, for the decolonization of thought and the overcoming of subalternization.

Keywords: Indigenous Intellectual, anticolonialism, Comunidad de Historia Mapuche.

A História Intelectual e a descolonização do pensamento: algumas perspectivas teórico-metodológicas

Ao inserirmos nosso trabalho dentro do que se convencionou chamar nas últimas décadas de História Intelectual, cabe iniciarmos nossa reflexão fazendo, ainda que muito rapidamente, uma análise desse importante campo da historiografia.

O historiador Francisco Falcon nos chama atenção para a preferência pelo termo História Intelectual por parte dos historiadores para frisar a relação do estudo das ideias com o social, distinta de uma abordagem que pensaria tal estudo sem uma relação com o contexto de produção, denominada de História das Ideias, e com forte tradição na historiografia norte-americana (FALCON, 1997). François Dosse afirma que esse campo historiográfico emergiu do entrecruzamento da tradicional História das Ideias com a História Cultural e das Mentalidades, representando uma superação do que Lucien Febvre definiu como História das Ideias desencarnadas, corrente que teve em Arthur Lovejoy seu principal representante com uma concepção da história das ideias fortemente influenciada pela história da filosofia (DOSSE, 2007).

Aproximando-se, de certa forma, das reflexões de Febvre, outro autor que merece destaque é o francês Pierre Bourdieu, que apresentou duas reflexões metodológicas fundamentais para a História Intelectual, a saber: não é possível separar as ideias do todo social, considerando seus produtores, assim como seus *habitus* e campos; e, por conseguinte, para entender a lógica de funcionamento do campo intelectual, é de suma importância estudar o seu processo de formação que o definiu como um espaço no qual se trava uma luta concorrencial entre atores, disputando a hegemonia deste em função de interesses específicos à área em questão, no caso a intelectual (BOURDIEU, 1989).

Em síntese, a História Intelectual apresenta como premissa fundamental articular a produção textual com o contexto no qual ela se insere, possibilitando observar a inserção dos autores e suas respectivas obras em um cenário mais amplo e promovendo uma análise que se distancia de possíveis anacronismos, algo bastante destacado pelos críticos da tradicional História das Ideias.

Nesse particular, convém salientar as importantes contribuições de Quentin Skinner (SKINNER, 2005), que se notabilizou por questionar a forte tendência ao anacronismo presente nas tradicionais histórias das teorias políticas e sociais. Tendo como premissa fundamental recuperar a identidade histórica de um texto, Skinner sublinha um fato para ele essencial: os conceitos ou as ideias não se esgotam uma vez

(re)conhecidos os seus significados; é mais necessário saber quem os maneja e com quais objetivos, o que só é possível por meio do (re)conhecimento dos vocabulários políticos e sociais da respectiva época ou período histórico, a fim de que seja possível situar os "textos" no seu campo específico de "ação" ou de atividade intelectual. Em outras palavras, Skinner propõe considerar esses textos como "atos lingüísticos", o que torna possível vê-los como intervenções da intelectualidade no debate político e cultural de uma dada época.

Logicamente que, ao se pensar na História Intelectual, merece destaque a definição do que é ser um intelectual. Sem termos a intenção de esgotar o assunto, salientamos a perspectiva de Antonio Gramsci que, dentre outras definições e análises, - refletiu acerca do Intelectual Tradicional e do Intelectual Orgânico ligado às classes dominantes e hegemônicas- enfatizou o papel revolucionário do intelectual vinculado aos interesses das classes subalternas. Nesse sentido, faz-se necessário salientar que essa dimensão da ação dos intelectuais em relação aos subalternos possibilita a construção de uma nova hegemonia oposta aos interesses das classes dominantes. De acordo com Gramsci, esses intelectuais tendem a se tornar líderes ou, ao menos, a assumir um papel de extrema relevância nas forças sociais que se opõem aos grupos historicamente hegemônicos. Logo, explicita-se a necessidade dos subalternos criarem seus próprios grupos intelectuais e, conseqüentemente, novas visões de mundo e estratégias de luta política.

Em suma, todo homem [...], desenvolve uma atividade intelectual qualquer, ou seja, é um 'filósofo', um artista, um homem de gosto, participa de uma concepção do mundo, possui uma linha consciente de conduta moral, contribui assim para manter ou **para modificar uma concepção do mundo, isto é, para promover novas maneiras de pensar** (GRAMSCI, 1982: 7, grifo nosso).

Neste ponto é importante fazermos uma observação. Tradicionalmente, a academia parte da premissa de que apenas os detentores da denominada cultura científica podem ser definidos como "intelectuais", levando à conclusão de que o indivíduo formado na Universidade ou pautado pelos referenciais da Cultura Ocidental é o legítimo detentor dos saberes que explicam as sociedades.

Em que pese essa perspectiva, acreditamos que uma apropriação das ideias de Antonio Gramsci mostra-se bastante operacional para quem pretende trabalhar com indígenas que exercem uma função intelectual, na medida em que a ação da intelectualidade oriunda da classe subalterna possibilita, na perspectiva gramsciana, a elevação de consciência que permitirá a elaboração de um projeto contra-hegemônico e emancipador.

Antes de abordarmos a importância de se pensar nos intelectuais indígenas, é condição *sine qua non* refletirmos acerca da descolonização dos saberes, algo que desde a emergência do chamado Pós-Colonialismo, surgido nos anos 1960, passando pelo Grupo de Estudos Subalternos de fins dos anos 1970 e pelos Decoloniais, a partir da década de 1990, vem ganhando relevo, permitindo que novos grupos intelectuais, juntamente com novos paradigmas e epistemologias, tenham, cada vez mais destaque e se tornem protagonistas de suas histórias.¹

Inicialmente, há que se ter em mente que tanto as Ciências Humanas quanto as Ciências Sociais criaram um imaginário sobre o considerado “subalterno” (o oriental, o negro, o indígena, o camponês, o mestiço etc.), que não somente serviu para legitimar o poder do colonizador no nível econômico e político, mas também para criar os paradigmas epistemológicos dessas ciências e gerar as identidades tanto dos colonizadores quanto dos colonizados (CASTRO-GOMEZ, 2005), baseados na superioridade dos primeiros. Consequentemente, estes possuíam o monopólio do poder, entendido não apenas pela violência que todo ato de conquista e colonização impõe, mas, igualmente, pela violência simbólica e epistemológica, muito mais perene, que estabelece um sentimento de inferioridade que explica a subalternidade mesmo após o fim da empresa colonial, em um fenômeno definido como colonialidade, a qual é bastante duradoura e se insere em vários aspectos que pautam as relações humanas nas antigas áreas coloniais.

Segundo Aníbal Quijano (QUIJANO, 2005), a única forma de encerrar essa colonialidade é por meio do que ele definiu como uma virada epistemológica, não bastando apenas denunciar, mas, principalmente, agir no sentido de construir outros tipos de conhecimento, não mais baseados no eurocentrismo ou, mais precisamente, no que se

¹ Não objetivamos aprofundar o debate sobre as possíveis aproximações e distanciamentos dos grupos supracitados. Sobre isso ver, entre outros (LEDA, 2015) e (TOLEDO, 2020).

convencionou chamar de Epistemologias do Norte, por conta da forte influência dos Estados Unidos a partir do século XX.

Reforçando essa ideia, Ramon Grosfoguel e Santiago Castro-Gómez (GROSFOGUEL e CASTRO-GOMÉZ, 2007) apontam, como único caminho possível para populações historicamente colonizadas romperem com essa colonialidade, a busca de novas premissas epistemológicas desenvolvidas pelos historicamente subalternos, que se afastem do projeto eurocêntrico da modernidade. Para os autores, esse processo estabelecerá, definitivamente, a superação das relações opressivas e de exploração.

Para Walter Dignolo, essa resistência significa uma opção decolonial que pode ser entendida como uma desobediência epistêmica (MIGNOLO, 2008), a qual possibilita superar a denominada Colonialidade do Saber. Paralelo a isso, é preciso destacar a Colonialidade do Poder, que Aníbal Quijano (QUIJANO, 2005) definiu como a dominação das potências centrais em relação à periferia baseada em uma premissa que estabelece uma diferença étnica e racial, bem como de gênero e de classe, hierarquizando o dominador em relação ao dominado, com o claro objetivo de controlar o trabalho, os recursos e os produtos em prol dos donos do capital. Logo, é possível concluir que se trata de uma dominação política e econômica justificada por meio do conceito de raça, acompanhado de uma dominação epistêmica, filosófica e científica.

Conforme dito, superar tal situação exige uma ruptura epistemológica que só é alcançável quando os historicamente subalternos buscam um protagonismo que passa, fundamentalmente, pela valorização de uma produção intelectual que se afasta dos referenciais consagrados pelos processos coloniais. Grupos excluídos dos monopólios do saber estabelecidos pelos dominadores assumem um papel de protagonismo, fundamental para que novas formas de pensar e agir sejam consolidadas, possibilitando a criação de um novo *status quo* no qual as amarras do colonialismo, expressas nas Colonialidades do Poder e do Saber, sejam definitivamente destruídas ou, ao menos, relativizadas.

Nesse contexto de profundas transformações, valorizar o pensamento, as tradições e a leitura de mundo dos povos nativos americanos, assim como dar voz a essas comunidades, torna-se um ato de desconstrução dos paradigmas que legitimaram séculos de dominação. Portanto, é necessário superar qualquer definição limitante acerca do conceito de intelectual, uma vez que o pensamento ocidental criou, ao longo de mais de um século, padrões de exclusão social, preconceito e ignorância em relação às sociedades indígenas, tendo em vista que o saber colonizador sempre foi posto em uma condição de

superioridade em relação aos conhecimentos que se baseiam em outros referenciais epistemológicos.

De acordo com José Jorge de Carvalho (CARVALHO, 2001), o indígena só consegue construir sua alteridade na medida em que estabelece resistências ao olhar do colonizador. Da subalternidade emerge uma estratégia diferente de pensar, de se enxergar e de insurgir-se contra a episteme dominante, promovendo, de certa forma, o deslocamento e o descentramento do que se convencionou chamar de Cultura Ocidental (HALL, 2005).

Não podemos perder de mente que a intelectualidade indígena caracteriza-se como um grupo que quase sempre possui, concomitantemente, o saber tradicional e ancestral associado ao denominado conhecimento ocidental, definido como científico. Entretanto, de acordo com Eduardo Viveiros de Castro (CASTRO, 2017), quando o indígena elabora seu pensamento e seu olhar sobre o mundo, ele fundamentalmente se difere da chamada razão ocidental. O pensamento nativo, nas suas palavras, consiste em “um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou, antes, certo ideal de conhecimento. Tal ideal é, sob vários aspectos, o oposto polar da epistemologia objetivista favorecida pela modernidade ocidental. [...] índio parece guiado pelo ideal inverso” (CASTRO, 2017: 310-311).

De acordo com Julie Stefane Dorrico Peres (PERES, 2017), as atuações dos intelectuais indígenas em vários países são bastante antigas e se caracterizam pela resistência na luta pela defesa da terra, da vida e na preservação de saberes, questões que estão gravadas na memória dos povos autóctones. Destaca a autora que:

‘A literatura indígena na contemporaneidade tem em sua ação não somente a figura do escritor/autor que reflete sobre os saberes e as práticas ancestrais, mas também a presença e o protagonismo do intelectual indígena que defende os direitos próprios aos povos indígenas (existência, demarcação territorial, proteção às tradições, respeito étnico etc.) dentro e fora do cenário nacional. Com efeito, os intelectuais indígenas também encontram no campo literário a possibilidade para apresentar uma voz-práxis que é, ao mesmo tempo, estética e política: é na autoafirmação, autoexpressão e autovalorização desde a literatura – e de uma literatura escrita de modo autobiográfico, mesclando o eu-nós lírico, cultural, comunitário e político – que os escritores e intelectuais indígenas reafirmam sua existência, re-existência e resistência falando por si mesmos e desde si mesmos num movimento umbilical de afirmação de

alteridade e de busca por direitos e garantias próprios e necessários aos povos indígenas' [...]. Partindo de uma epistemologia própria ao universo indígena, os intelectuais associam à sua produção a experiência dos massacres sofridos pelos ancestrais e a expropriação e a violência que os povos indígenas mais recentemente sofrem. De modo que, quando falam, eles o fazem em razão dessa memória e o fazem também em defesa de um saber que é inerente à sua tradição. A designação de *carnalidade-politicidade*, que estamos dando aos intelectuais indígenas e suas produções, representa, por isso, a atuação das lideranças indígenas que expressam suas memórias, vinculações e alteridade sob o signo da resistência quando se manifestam dentro ou fora da academia, dentro ou fora do país (PERES, 2017: 130-131).

Analisar as reflexões intelectuais e as práticas políticas dos indígenas permite a ruptura com a Colonialidade do Poder e a Colonialidade do Saber. Ao observar os debates entre professores, acadêmicos e lideranças indígenas, Maria Aparecida Bergamaschi (BERGAMASCHI, 2014) define o intelectual indígena como aquele que frequenta os bancos escolares e universitários, passando a deter o conhecimento acadêmico, assim como pensa no indígena que assume um papel de intelectual orgânico, no sentido gramsciano, isto é, comprometido com seu povo, sua comunidade e suas lutas históricas. É esse tipo de intelectual que analisaremos a partir de agora.

Os intelectuais indígenas e a atuação da *Comunidad de Historia Mapuche*

O combate ao colonialismo interno (RIVERA CUSICANQUI, 2010) consiste em uma das principais pautas da resistência indígena na contemporaneidade. Ao lançar luz sobre a permanência das estruturas coloniais de dominação, os setores indígenas das sociedades americanas relativizam os verdadeiros alcances obtidos pelas independências e pelo processo de formação dos Estados nacionais no continente. Nesse contexto, torna-se central a figura do intelectual indígena, indivíduo formado na educação superior que atua no sentido de questionar os discursos de poder legitimadores da dialética "colonizador-colonizado".

Em diálogo com os movimentos sociais de base étnica surgidos no espaço público em meados da década de 1970, os intelectuais indígenas adentraram a "cidade letrada" (RAMA, 2015) e elaboraram discursividades próprias, que se distanciaram do caráter

objetivo e universal reivindicado pela historiografia ocidental tradicional. Baseadas em três eixos conceituais - o colonialismo, a descolonização e a diferença -, essas narrativas indígenas passaram a compor distintos campos do saber, sendo capazes de traçar um diagnóstico bastante preciso da situação colonial e da condição de subordinação das populações autóctones do continente americano. Sendo a conscientização do inconsciente uma etapa central no processo de desalienação (FANON, 2020: 114), esse foi um primeiro passo importante no sentido da correção do desvio existencial resultante da internalização pelo colonizado de sua suposta inferioridade.

É importante salientar que os discursos elaborados pelos intelectuais indígenas aqui analisados possuem maior afinidade com o pensamento anticolonial do que dos estudos pós-coloniais e decoloniais. Isso porque, para além do exercício teórico de reflexão crítica sobre o colonialismo, buscam desnaturalizar as práticas de colonização e de subalternização, colocando em evidência os seus contrassensos e promovendo a tomada de consciência que resultará, ao fim e ao cabo, na libertação política. Nesse sentido, galgam uma práxis efetiva, cujo resultado deve ser a eliminação do complexo de dependência sobre o qual se sustenta a existência do sujeito colonizado (CÉSAIRE, 2020: 51). Aimé Césaire e Frantz Fanon são considerados referências centrais.

Na elaboração de projetos de cunho político e cultural, os intelectuais indígenas empregam estratégias descolonizadoras, direcionadas tanto ao uso da linguagem como à reescrita do passado. No que diz respeito à primeira estratégia elencada, verifica-se o abandono de vocábulos que reproduzem as hierarquias coloniais e que relegam os indígenas a uma posição subordinada. Como exemplo, podemos citar o termo "índio", imposto pelo poder colonial como forma de identificar e marcar o colonizado (BATALLA, 2019). Essa categoria supraétnica, que existe apenas enquanto parte de um par conceitual antitético e assimétrico (KOSELLECK, 2006), anulou a diversidade interna à população nativa do continente americano. No lugar do índio, vinculado à situação colonial, vemos a (re)emergência das identidades étnicas, categoria que remonta a unidades socioculturais específicas e dinâmicas, resultantes de uma trajetória histórica, de uma origem e de processos de interação com outras coletividades.

Quanto à reescrita do passado, encontra-se em curso um interessante movimento de recuperação das memórias indígenas que foram negadas pela colonização. Nesse esforço de contraposição entre o passado dos grupos dominados e o passado da opressão, ganham destaque as instituições voltadas para a escrita da história, criadas pelos próprios

intelectuais indígenas. Os aymara e os mapuche² são exemplos de grupos étnicos que encontraram na articulação entre a investigação histórica e as demandas dos movimentos indígenas o caminho para a elaboração de um projeto alternativo de sociedade, na qual os colonizados alcançam a libertação.

O *Taller de Historia Oral Andino* (THOA) foi fundado em 1983 pelos estudantes da disciplina "Superestrutura Ideológica", ministrada à época por Silvia Rivera Cusicanqui na Universidad Mayor de San Andrés (La Paz, Bolívia). Sendo o principal pré-requisito para ingresso no grupo o domínio de um idioma nativo (sobretudo o aymara e o quéchua), o THOA propunha-se a realizar um exercício coletivo de descolonização das mentes e de valorização dos indígenas enquanto sujeitos de seu próprio discurso. Para tanto, Cusicanqui apostou no potencial epistemológico e teórico da história oral:

Lo oral indio es en Bolivia el espacio fundamental de la crítica, no sólo al orden colonial, sino a toda la concepción occidental de la historia, que sitúa lo 'histórico' tan sólo a partir de la aparición de la escritura, y legitima por lo tanto la invasión colonial como una heroica misión 'civilizadora'. La práctica historiográfica india permite, por el contrario, descubrir estratos muy profundos de la memoria colectiva: el iceberg sumergido de la historia precolonial, que se transmite a través del mito hacia las nuevas generaciones, alimentando la visión de un proceso histórico autónomo y la esperanza de recuperar el control sobre un destino histórico alienado por el proceso colonial (RIVERA CUSICANQUI, 1987: 55).

Entre 1984 e 1990, as pesquisas do THOA tiveram como foco o "movimento dos caciques apoderados", interpretado pela historiografia *criolla* como um conjunto de rebeliões isoladas e irracionais, lideradas por Santos Marka T'ula entre as décadas de 1870 e 1940. Objetivando questionar essa visão, o THOA desenvolveu uma metodologia própria da história oral, baseada na recuperação da memória dos *abuelos y abuelas* e no estabelecimento de um pacto fiduciário entre entrevistados e entrevistadores regulado pelo *ayni*.³ Foram realizadas entrevistas individuais e coletivas com os membros das

² Optou-se aqui pelo emprego dos nomes relativos aos grupos étnicos em sua forma singular. Conforme aponta José A. Marimán, essa é uma forma de respeitar o uso que os próprios mapuche fazem das palavras, já que *che* significa "gente" e denota pluralidade. Nesse sentido, seria redundante dizer "mapuches" (MARIMÁN QUEMENADO, 2012: 326).

³ Segundo Simón Yampara Huarachi, *ayni* consiste no estabelecimento de relações de correspondência recíproca, que produz um sentimento de comum de pertencimento a uma sociedade solidária (YAMPARA HUARACHI, 2011: 17).

comunidades aymara e, quando necessário, as informações orais obtidas foram comparadas com as de arquivos e hemerotecas, no intuito de alcançar certa "objetividade" das percepções (CRIALES; CONDORENO, 2016). Os resultados das pesquisas eram devolvidos às comunidades, suscitando a percepção coletiva de que os povos indígenas tinham um papel central nos processos históricos, que lhes fora negado ou invisibilizado pela perpetuação do colonialismo interno.

Em sua atuação, o THOA contribuiu para o fortalecimento do movimento indígena na Bolívia, promovendo ações de reivindicação dos territórios originários através da compilação de documentos históricos, como os títulos de terras coloniais. Assim, de forma paralela e simultânea à institucionalização do THOA, foi sendo forjado nos departamentos de La Paz, Oruro e Potosí um movimento social amplo e diversificado, que buscava a reorganização dos sujeitos sociais andinos em torno de um modelo organizativo próprio - o *Movimiento de Reconstitución de los Ayllus* (GUIMARÃES, 2009).

Ainda que continue existindo formalmente, o THOA não manteve uma atuação sistemática e constante; sua fundadora, Silvia Rivera Cusicanqui, encontra-se envolvida em outros projetos epistemológicos, como o *Colectivx Ch'ixi*. Em contrapartida, a *Comunidad de Historia Mapuche* (CHM) parece estar atualmente no auge de sua produção intelectual, possuindo um extenso catálogo de livros publicados e representatividade nas redes sociais e no espaço público chileno. Fundada em 2004 na cidade de Temuco e constituída juridicamente como *Centro de Estudios e Investigaciones Mapuche* (CEIM), a CHM se autodefine como um coletivo heterogêneo de pessoas mapuche provenientes de diferentes histórias e espaços territoriais, que realiza um trabalho comunitário e horizontal de inserção da luta do povo mapuche em prol do desmantelamento do colonialismo, do racismo e da opressão, assim como da reconstrução do *Wallmapu*.⁴

A proposta da CHM-CEIM consiste, portanto, no *rakizumün*⁵, dotado de forte sentido político e descolonizador, direcionado à reinterpretação da história e à reconstrução da identidade mapuche, por séculos oprimida pelo poder colonial. Embora

⁴ País mapuche. Desde a perspectiva do *mapuche kimün* (conhecimento mapuche), o território é o fundamento da existência e a fonte originária da memória coletiva, demarcando permanentemente o sentido de pertencimento e de identidade coletiva.

⁵ Pensamento ou labor intelectual, interpretado como tarefa permanente e cotidiana, exercida nos mais amplos espaços sociais, por pessoas que não necessariamente correspondem ao perfil de letrados.

a atividade intelectual mapuche busque expressar o *Küme Kimün*⁶ e o *Mapuche ngen*⁷, prezando pela soberania epistemológica, não há a negação do diálogo com conhecimentos emanados de outros povos ou com o próprio pensamento acadêmico. Vale a pena destacar que o movimento de abertura canibal em direção ao outro era prática comum entre os mapuche desde a formação da identidade étnica, no século XVI (BOCCARA, 2007: 66). Sendo o outro não só pensável, mas indispensável para os mapuche, não se verifica no projeto da CHM-CEIM a ideia de que o pertencimento a uma categoria dominada é condição necessária e suficiente de acesso à verdade a respeito dessa categoria. O que está em jogo é a criação de uma discursividade propriamente mapuche, que permita ao indígena falar sobre e desde a diferença (VARGAS, 2018).

O livro *¡... Escucha winka...! Cuatro ensayos sobre de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*, publicado pela *Lom Ediciones*⁸ em 2006, é considerado um marco político-intelectual pela *Comunidad de Historia Mapuche*. Escrito pelos intelectuais mapuche Pablo Marimán Queménado, Sergio Caniuqueo Huircapán, José Millalén Paillal e Rodrigo Levil Chichahual, o livro representa o esforço de elaboração de uma história autônoma e independente da historiografia nacionalista chilena. Segundo os autores

Historia Mapuche significa retomar nuestro pasado bajo nuestra propia epistemología y construir nuevos conocimientos a partir de nuestra cultura. Este texto es una de las posibilidades existentes, no la exclusiva. Una Historia involucra analizar cómo se construye conocimiento desde lo mapuche, establecer los puntos de convergencia y los antagonismos con otras formas de conocimiento, estudiar la construcción de conceptos y la operacionalización de éstos, al mismo tiempo que se hace la relación lengua (mapuzungun) y construcción de conocimiento (MARIMÁN QUEMENADO *et al.*, 2006: 9).

Sem assumir um cunho antiocidental ou "amerindiocêntrico", *¡... Escucha winka...!* foi escrito a partir do horizonte cultural mapuche, visando à soberania e à

⁶ Conhecimento em equilíbrio ou bom conhecimento.

⁷ Modo de sentir, viver e ser mapuche.

⁸ Editora fundada em Santiago (Chile) no ano de 1990, no contexto de transição democrática. *Lom* é uma palavra na língua yámana que significa "sol". De acordo com seus fundadores, a escolha de uma palavra do vocabulário dos povos indígenas que habitavam o extremo sul do continente americano para nomear a editora foi um gesto que busca combater o esquecimento dos povos indígenas que habitavam o extremo sul do continente americano, ignorados pelas promessas de "modernidade".

autodeterminação nos campos do conhecimento, do discurso e da representação histórica. Nesse sentido, é uma empreitada intelectual que discute as possibilidades de tornar plurinacional a diversidade existente no Chile, promovendo a interculturalidade e a convivialidade⁹: "Nosotros los mapuche tenemos el desafío de seguir levantando propuestas para liberarnos del colonialismo *winka*, reforzándonos como sociedad y abriendo espacios para lograr un nuevo entendimiento basado en aspectos éticos de respeto y tolerancia, así como justicia y reparo de lo que se nos adeuda" (MARIMÁN QUEMENADO *et al.*, 2006: 10).

Contudo, o que possibilita ao livro superar em definitivo a situação colonial é a evidencição da dicotomia *winka/indígena*.¹⁰ Ao apresentar ao leitor as bases sobre as quais se assenta a fronteira étnica entre o *winka* e o mapuche, os intelectuais mapuche realizam uma crítica aberta ao colonialismo interno e à hierarquia sociorracial, que vislumbra a sua desapareição em prol da construção de uma sociedade democrática e plurinacional:

¡... Escucha *winka*...! es un grito de colonizados hacia otros colonizados, y al mismo tiempo, al colonizador, con el fin de volver a escribir la Historia para situar en ella a una de sus voces menos escuchadas. En términos interétnicos, es adentrarnos a evaluar la dominación, vía coaptación, violencia coercitiva y simbólica. La revisión de lo *winka* tiene un sentido al establecer cómo nos hemos conducido y planteamos el futuro para decidir qué tipo de sociedad queremos formar. En este sentido, lo *winka* deja de ser el Estado Nación para extender la responsabilidad a los individuos (la sociedad civil), esperando que de manera colectiva puedan expresar sus sentimientos y propuestas políticas. El Estado bajo lo *winka* debe sufrir una transformación que dé cuenta de los tipos de sociedades y personas que queremos que se desarrollen a futuro (MARIMÁN QUEMENADO *et al.*, 2006: 10).

É interessante perceber que, em *¡... Escucha winka...!*, o público alvo consiste tanto nos colonizadores como nos colonizados. Em relação aos primeiros, busca-se

⁹ Segundo Simón Yampara Huarachi, *convivialidad* é um neologismo que substitui a noção ocidental de "coexistência de sistemas antagônicos". Relaciona-se à cultura da convivência, pretendendo-se uma relação positiva, harmônica e recíproca entre os diferentes mundos na natureza. (YAMPARA HUARACHI, 2011: 17-18)

¹⁰ É importante destacar que o título *¡... Escucha winka...!* aparentemente faz menção a obras anticoloniais como *White man, listen* de Richard White e *Peau noire, masques blancs*, de Frantz Fanon. Vale a pena lembrar que, em 1966, a editora catalã Nova Terra lançou a tradução em espanhol desta obra de Fanon, com o título *¡... Escucha, blanco...!*

provocar a tomada de consciência quanto à sua condição de reprodutores da lógica colonial, ainda que por vezes involuntariamente, para além da existência de um Estado nacional opressor. No que diz respeito aos últimos, a proposta é romper com um modelo de resistência silenciosa (BOCCARA, 2013). Em outras palavras, ao se abrir aos *winkas* e falar abertamente sobre uma história que foi interrompida e ocultada pelos agentes dominantes, os mapuche estabelecem um novo tipo de relação e deixam de atuar como oprimidos. Ao fim e ao cabo, o que se promove é a desconstrução da condição histórica do dominado e a superação da anteriormente anunciada dicotomia *winka/indígena*:

Estos contenidos se hicieron pensando en las nuevas generaciones de Mapuche que una vez se desencanten de la colonización mental que hace el Estado desde la educación, encuentren lo que nosotros no tuvimos a mano en ese momento: memoria organizada y sistematizada que les recuerde a quien se deben y que no los confundan formateando su imaginario con un mapa, un escudo o unas cuantas batallas sin importancia. Este libro está hecho con amor y aprecio a los niños de nuestro país: Aliwen, Katriel, Ilwen, Pilmayken y mucho más que vendrán, para los cuales deseamos vean iniciada la materialización de la autodeterminación en la autonomía (MARIMÁN QUEMENADO *et al.*, 2006: 16).

¡... Escucha winka...! serviu como estímulo para que a CHM publicasse, em 2012, a edição autônoma de *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el País Mapuche*. O livro, que reúne resultados de pesquisas sobre o racismo, a dominação, o extrativismo, a migração e a resistência do povo mapuche, faz uma reflexão sobre o colonialismo no Wallmapu nos séculos XIX e XX. Os autores interpretam o "conflito mapuche" como uma decorrência das políticas coloniais que historicamente caracterizaram esse povo como um obstáculo ao progresso e como raça inferior:

Los Mapuche hemos vivido una historia de subyugación del Gülu Mapu y nuestra gente. No podemos callarlo. Aún así, no deseamos vernos bajo una estructura estática de colonizados, de víctimas, o como remanentes de “una cultura en extinción”. Para nosotros y nosotras, la descolonización es un imperativo. Nuestra autodeterminación no es un proyecto o utopía futura, sino reivindicación presente. Con estos convencimientos desarrollamos este libro y otras acciones reflexivas, contestatarias y propositivas, del mismo modo que

lo hacen nuestras familias, comunidades y organizaciones, actuando para resistir, para permanecer y para seguir contribuyendo, con responsabilidad, a las múltiples luchas cotidianas del Pueblo Mapuche (COMUNIDAD DE HISTORIA MAPUCHE, 2012: 358).

Essa primeira publicação deu forma e conteúdo à CHM, contribuindo para a consolidação de uma proposta político-intelectual pautada por uma posição crítica em relação à realidade colonial ainda vigente. As publicações da CHM abordam temas bastante atuais tanto no Chile como no mundo, como a violência racial, o assassinato de lideranças mapuche, a vulnerabilidade das comunidades indígenas frente à pandemia de COVID-19, a apropriação indevida e o extrativismo cultural no Wallmapu, dentre outros. Concluímos assim que a história nacional mapuche, desvinculada da lógica colonialista, consiste em um projeto de liberação nacional, que visa à recuperação da identidade do povo mapuche e de seu território originário.

Considerações finais: os intelectuais e a descolonização do pensamento

A História intelectual enquanto campo teórico-metodológico busca articular a produção textual com o contexto no qual ela se insere, questionando a forte tendência ao anacronismo presente nas tradicionais histórias das teorias políticas e sociais. A descolonização dos saberes, em sua proposta de ruptura com o fenômeno da colonialidade, foi essencial para que novos grupos de intelectuais, juntamente com novos paradigmas e epistemologias, ganhassem voz e fossem reconhecidos pela História Intelectual como protagonistas de suas histórias. Dentre esses intelectuais, estão os indígenas.

É importante ressaltar que, já na década de 1970, os indígenas passaram a ser interpretados pela historiografia como sujeitos históricos, que elaboravam os seus próprios discursos, agiam de acordo com os seus interesses circunstanciais e faziam leituras conscientes do mundo ao seu redor. Sem desconsiderar a violência e a coerção decorrentes do contato, essa produção historiográfica foi essencial para a superação da perspectiva que pressupunha um caminho de mão única para as populações indígenas - a sua extinção e/ou assimilação às sociedades ocidentais.

Contudo, uma potencialidade ainda pouco explorada no meio historiográfico é o diálogo com a produção intelectual de autores indígenas, que atualmente buscam pensar

a sua própria história a partir de conceitos e epistemologias distintas da Ocidental. Comprendemos os intelectuais indígenas como "sujetos de procedencia indígena cuya producción intelectual gira en torno al compromiso con sus colectivos naturales de origen, que reconocen el peso de las circunstancias históricas en su obra y se constituyen como sujetos intelectuales en torno a ellas" (SILVA, 2008: 116).

Ao criar espaços para que possam falar e ser ouvidos, os intelectuais indígenas deixam de atuar como oprimidos e buscam a libertação política e cultural. Portanto, o que está em jogo é a superação da subalternização via conscientização. Ao criticarem a perpetuação do colonialismo interno e das estruturas de dominação nos Estados nacionais americanos, os intelectuais indígenas promovem a descolonização do pensamento e a ressignificação das estruturas sociais e culturais, almejando a desalienação.

Referências bibliográficas

- BATALLA, Guillermo Bonfil (2019). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Plural. Antropologías desde América Latina y el Caribe*. ano 2, nº3, pp.15-37, jan-jul.
- BERGAMASHI, Maria Aparecida (2014). Intelectuais indígenas, interculturalidade e educação, *Tellus*, Campo Grande, ano 14, nº 26, pp. 11-29, jan./jul.
- BOCCARA, Guillaume (2007). Poder colonial e etnicidade no Chile: territorialização e reestruturação entre os mapuche da época colonial. *Tempo*. vol.12, nº23, pp.56-72.
- _____ (2013). La "Historia Nacional Mapuche" como ruptura anticolonial: a propósito de ¿... Escucha winka...! Cuatro ensayos sobre de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro. *Historia* (Santiago), 46(1), pp. 223-239.
- BOURDIEU, Pierre (1989). *O Poder Simbólico*. Lisboa: DIFEL.
- CARVALHO, José Jorge de (2001). O olhar etnográfico e a voz subalterna. *Horizontes Antropológicos*, v. 7, n. 15, jul. 2001.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de (2017). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Ubu Editora.
- CASTRO-GOMEZ, Santiago (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños. Popayán*. Editorial Universidad del Cauca.
- CRIALES, Lucila & CONDORENO, Cristóbal (2016). Breve reseña del Taller de Historia Oral Andina (THOA). *Fuentes. Revista de la Biblioteca y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional*. vol.10, nº43, pp.57-66.
- CÉSAIRE, Aimé (2020). *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta.
- COMUNIDAD DE HISTORIA MAPUCHE (2012). *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.

- DOSSE, François (2007). *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*. Valencia: Universitat de Valencia.
- FALCON, Francisco (1997). História das Idéias. In: CARDOSO, Ciro e VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Ed Campos.
- FANON, Frantz (2020). *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ebu Editora.
- GRAMSCI, Antonio (1982). *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- GROSGOUEL, Santiago e CASTRO-GOMÉZ, Ramón (2007). *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.
- GUIMARÃES, Alice Soares (2009). A emergência das identidades étnicas na Bolívia contemporânea. Processos e atores. In: DOMINGUES, José Maurício *et al* (Organizadores). *A Bolívia no espelho do futuro*. Belo Horizonte: UFMG / Rio de Janeiro: IUPERJ, pp.75-104.
- HALL, Stuart (2005). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro, DP&A.
- KOSELLECK, Reinhart (2006). *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio.
- LEDA, Manuela. Corrêa (2017). Teorias pós-coloniais e decoloniais: para repensar a sociologia da modernidade. *Temáticas*, Campinas, SP, v. 23, n. 45, pp. 101–126.
- MARIMÁN QUEMENADO, Pablo *et al.* (2006). *¡... Escucha winka...!* Cuatro ensayos sobre de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro. Santiago: LOM Ediciones.
- MARIMÁN QUEMENADO, José Alejandro (2012). *Autodeterminación: ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Santiago: LOM ediciones.
- MIGNOLO, Walter (2008). Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, nº 34, p p. 287-324.
- PERES, Julie Stefane Dorrico (2017). Literatura Indígena e seus Intelectuais no Brasil: da autoafirmação e da autoexpressão como minoria à resistência e à luta político-culturalis. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, Vol.11, n.3.
- QUIJANO, Aníbal (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- RAMA, Ángel (2015). *A cidade das letras*. São Paulo: Boitempo.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. (1987). El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. *Revista Temas Sociales*, n. 11, pp. 49-64.
- _____. (2010). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Editorial Piedra Rota.
- SILVA, Claudia Zapata (2008). Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista. *Discursos/prácticas*, nº2, pp.113-140, semestre 1.
- SKINNER, Quentin (2005). *Visões da Política*. Lisboa: DIFEL.
- TOLEDO, Aureo (2020). Perspectivas Pós-Coloniais e Decoloniais. Salvador: EdUFBA.
- VARGAS, Sebastião (2018). Las modas teóricas pasan, pero el colonialismo queda: a atualidade do pensamento anticolonial mapuche. In: TAPIA, Pedro Canales & VARGAS, Sebastião (Organizadores). *Pensamiento indígena en Nuestramérica*. Debates y propuestas en la mesa de hoy. Santiago: Ariadna Ediciones, pp.131-158.

YAMPARA HUARACHI, Simón (2011). Cosmovivencia Andina. Vivir y convivir en armonía integral – Suma Qamaña. *Bolivian Studies Journal / Revista de Estudios Bolivianos*. vol.18, pp.1-22.

Artigo recebido em: 16 de agosto de 2021

Aprovado em: 23 de novembro de 2021.

DOI: 10.12957/intellectus.2021.61698