

A produção de conhecimento na defesa das terras indígenas: entre epistemologia, identidade e política*

The production of knowledge in the defense of indigenous land: considering epistemology, identity and politics

Raúl Díaz**

Resumo: Esta é uma reflexão a partir de pesquisas em que se documentou frente à justiça sobre a ocupação e o modo de tratar seus territórios por parte de comunidades indígenas (Mapuches – Neuquén – Argentina). Interessa-nos mostrar a articulação entre saberes indígenas e acadêmicos e a fusão destes para servir como prova legal; a produção desses saberes embasa-se em técnicas de *mapeamento cultural*. Esta estratégia se implementou em oficinas e visitas com registros audiovisuais, com o objetivo de elaborar documentos fundamentados na compreensão, memória e comunicação com o território ocupado e reocupado. Durante o processo de pesquisa abriram-se espaços para apresentação e discussão do que é o conhecimento e como este pode ser convalidado frente a justiça. Isso se refletiu em mapas culturais que são agora revistos para registrar novos conhecimentos sobre estes e outros espaços territoriais. A produção conjunta de saberes não foi isenta de dificuldades éticas e sobretudo, epistêmicas, pois o conhecimento se produz em contextos politicamente carregados, e a articulação entre acadêmicos e indígenas torna-se muito sensível. Isso dá oportunidade para uma reflexão sobre interculturalidade, interdisciplinaridade e ações intepistêmicas.

Palavras-chave: Interculturalidade; Epistemologia; Conhecimento indígena; Diálogo de saberes.

Abstract: This is a reflection based on research documented judicially on the occupation and handling of territories belonging to indigenous communities (Mapuches – Neuquén – Argentina). Our interest is in showing the articulation between indigenous and academic knowledge and its amalgam to be used as legal proof; the production of this knowledge is based on the techniques of *cultural mapping*. This strategy was set up in work-shops and trips with the making of audiovisual recordings, with the aim of elaborating documents

* Tradução e adaptação, com autorização do autor, de Jacques Gauthier e Michely Aline Espíndola, do texto apresentado no XII Congresso da ARIC (Associação Internacional de Pesquisa Intercultural) em Florianópolis, jun./jul. 2010.

** Antropólogo e doutor em pesquisa educacional. Professor titular na Faculdade de Ciências de Educação da Universidade Nacional de Comahue. Docente de Pós-graduação no Mestrado em Trabalho Social da Universidade Nacional de Entre Ríos. Assessora de diversos projetos de pesquisa e extensão, argentinos e internacionais. Ultimamente, coordenou trabalhos de mapeamento cultural em comunidades mapuches de Neuquén. E-mail: rdsur1@infovia.com.ar

founded on the understanding, memory and communication with the occupied and re-occupied territory. During the process of research, some opportunities were given for presentations and discussions as to what knowledge is and how this can be validated before justice. This resulted in *cultural maps* which are now being reviewed to record new knowledge about these or other territorial places. The united production of knowledge was not without ethical difficulties and above all, epistemic difficulties, because knowledge is produced in politically loaded contexts and the articulation between the researchers from the university and the indigenous peoples becomes very sensitive. It gives the opportunity for a reflection on intercultural studies, interdisciplinarity and inter-epistemic actions.

Key words: Intercultural studies; Epistemology; Indigenous knowledge; Knowledge dialogues.

Introdução

Este trabalho procura sistematizar algumas reflexões teóricas a partir de nossa participação como profissionais para influenciar o processo legal no qual as pessoas das comunidades indígenas foram acusadas de usurpação e tiveram prisão iminente. Os processos judiciais, por estarem no fórum penal, são urgentes, e procuro, portanto, documentar e provar no tribunal a ocupação ancestral que algumas comunidades Mapuches da Província de Neuquén (Argentina) mantêm de modo permanente, apesar de terem sido desalojados ou expulsos de parte de seus territórios.

Esses estudos foram feitos, além da urgência legal, como respaldo para as ações de recuperação de territórios “históricos” no caso de três comunidades mapuche de Neuquén. Diante da demanda de particulares e/ou do município para usurpação da ordem municipal, tive como objetivo mostrar evidências da ocupação ancestral das comunidades de referência e aumentar as informações a serem apresentadas nos respectivos julgamentos para parar os processos penais em andamento. Como veremos, esses relatórios são agora implantados nas comunidades com o objetivo não somente de revê-las, mas para adaptá-las como instrumentos da recuperação de identidade.

O trabalho de documentação se realizou a partir da metodologia de *mapeamento cultural participativo*. Para tal fim, workshops e visitas foram realizados, investigando a memória dos colonos e colonas, com o objetivo de produzir comunitariamente croquis que recuperassem e reconstruíssem marcas, aplicações, eventos e histórias sobre as áreas em disputa. Com o propósito de serem alternativas, do ponto de vista mapuche, aos diversos mapas oficiais que diagramam e legalizam os despejos – tanto anteriores como recentes – esses mapas culturais são oferecidos como alternativas e com os encargos de serem vistos e levados em conta pela Justiça.

O trabalho recupera material fotográfico e fílmico dos workshops comunitários e das viagens visuais feitas a fim de obter evidências históricas da permanência das comunidades nessas áreas. Pretende-se, também, mostrar a relevância dos métodos audiovisuais para a documentação da memória oral.

Neste momento, um dos objetivos é refletir sobre os alcances do resgate e da validação da memória oral. Seu caráter probatório e jurídico deve ser acompanhado de evidências, digamos, materiais, mas com tudo isso, os resultados obtidos nos incentivaram a reconsiderar os critérios para o que pode ser visto como evidências de ‘ocupação ancestral’.

Junto com isso, nos interessa avançar em aspectos teóricos, tanto sobre a metodologia do mapeamento cultural como sobre a relação entre saberes ‘acadêmicos’ e ‘originários’ que, em aliança intercultural, colocaram em discussão alguns dos critérios legitimados pelos quais se legalizam os despejos.

Descrição dos casos

Como mencionado, esses estudos se realizaram como respaldo às ações de recuperação de territórios no caso de três comunidades mapuche de Neuquén e com a exigência de parar os encarceramentos dos habitantes que puderam ser localizadas pela polícia. Em dois casos, os queixosos são particulares, e no outro, município.

A organização indígena apresenta um projeto para o Instituto Nacional de Assuntos Indígenas (INAI), denominado “*Pelo direito fundamental ao território*”, destinado a oferecer às comunidades um espaço territorial juridicamente seguro e culturalmente apropriado, através do reconhecimento da propriedade comunitária. A apresentação foi feita como resposta imediata para a tentativa de desocupação territorial de cinco das cinquenta e quatro comunidades mapuche que habitam historicamente o que hoje é chamado de província de Neuquén e faz parte de um processo político e cultural de fortalecimento do Povo Mapuche, que também pretende aprofundar o reconhecimento do território e ter recursos probatórios.

Descrevemos brevemente cada um dos casos onde se realizou nosso trabalho:

Lof Linares, localizado a 70 km da cidade de Junín nos Andes. Após o genocídio de 1870, a Comunidade Linares ocupou o espaço territorial denominado *Ruka Ñamku, Kurrulafken, Aukapan e Nawel Mapi*. Durante muitas décadas, foi desenvolvida ali uma vida comunitária, não sem inconvenientes de subjugação por parte dos fazendeiros que começaram a apropriar-se dos territórios.

Por volta de 1960, avançaram alguns particulares que violentaram a vida comunitária de Lof Linares e se apoderaram de parte do espaço territorial

através da força e com total cumplicidade das autoridades policiais e judiciais do momento. Um desses particulares é Plácido González, que, no final da década de 1970, realizou o despejo das comunidades, trazendo uma perseguição violenta e a queima de casas dos moradores, apoderando-se do lugar.

As autoridades comunitárias e os moradores realizaram uma infinidade de denúncias sobre a situação durante muitos anos, reclamações que não foram ouvidas.

Depois de décadas de reivindicações pelo espaço territorial usurpado e sem uso por parte do suposto “proprietário”, a comunidade decidiu fazer uso efetivo do direito territorial. Esse evento gerou uma denúncia penal contra a Comunidade, com uma ordem de despejo. O julgamento foi realizado sem aviso prévio à Comunidade e negando o Direito à Defesa que todo cidadão possui.

Os réus foram absolvidos.

Paraje Payla Menuko, Lof Corruhuinca, localizado geograficamente junto à cidade de San Martín nos Andes, ao pé do *Capelko*. No mês de novembro de 2004, máquinas topadoras agrediram a vida das famílias mapuche assentadas no *Paraje Payla Menuko*, a quatro quilômetros da cidade de San Martín dos Andes, com o propósito de começar a construção de um complexo turístico. Essa atividade, que foi paralisada pelas autoridades mapuche e por membros da vizinhança, desencadeou um conflito com os “particulares” que se dizem proprietários de parte do território de uso ancestral mapuche e com o Município, que, pelo que parece, havia vendido essas terras há aproximadamente quarenta anos. Todas as famílias mapuche do *Paraje Payla Menuko* se concentraram no lugar em que avançaram as máquinas topadoras dos particulares, por mais de 90 dias protegendo o território daqueles que afirmavam ter comprado essas terras.

Acusadas de “delinquentes” e “usurpadores”, essas famílias foram ameaçadas de despejo pela força policial, produto da resolução do Tribunal Penal após a denúncia feita pelos “particulares”.

O poder do acionista imobiliário conseguiu encontrar apoio em alguns membros do Poder Judicial para ficar mais uma vez com as terras ancestrais mapuche, acusando os Mapuche e determinando seu despejo sem aviso prévio e sem dar espaço à defesa, em um ambiente sobre o qual se tem posse ancestral.

Esse ato de violação dos direitos próprios do Povo Mapuche, assim como do direito básico de qualquer cidadão, que é o direito à defesa, gerou maior resistência na Comunidade de Payla Menuko e em toda a sociedade de San Martín de los Andes; as pessoas se solidarizaram e foram para o local para resistirem às tentativas de expulsá-las da área.

Também foi resolvido realizar uma Apresentação Judicial consistente em uma liminar com todos os argumentos que dão direito à Comunidade sobre esse território de uso tradicional, dando assim uma nova oportunidade para a justiça rever seus atos.

Os acusados e as acusadas foram absolvidos.

Lof Wiñoy Tayiñ Rakizuam, localizado a 15 km ao Oeste da cidade de Aluminé. Como consequências da conquista, os Mapuche foram expulsos de seus lugares de origem, estabelecendo-se, desde o início do século XX (1900), ao pé do *Atravesado de Poi Pucon* e no *Paraje las Horquetas*. Hoje, esses lugares são cadastrados como lotes 20 e 21, Fração C, zona andina do departamento Aluminé. Durante o ano de 2004, um particular, Ronaldo Kuhlmann, apresentou uma denúncia por usurpação e uma injunção de recuperação em relação a um território que faz parte da comunidade *Wiñoy Tayiñ Rakizuam*; em função deste último, o juiz determinou uma medida cautelar que ordenava o despejo de membros da comunidade. Esse território é ocupado pela Comunidade como área de pastagem no verão.

Antes da medida, foram ao Juizado de Zapala a reposição e apelação em subsídio da medida cautelar, bem como a contestação da denúncia em tempo hábil.

A comunidade não conta com nenhum documento histórico ou jurídico que determine a ocupação que tem vindo a tomar sobre o território em questão, e torna-se imprescindível o estudo de títulos e do caráter da posse indígena do dito território, como também uma representação legal permanente para de enfrentar os três processos iniciados contra essa comunidade e para apoiar a necessária ação reivindicativa que, oportunamente, se iniciará das respectivas autoridades comunitárias.

A justiça tem decidido contra a comunidade.

A problemática dos três casos pode resumir-se nos seguintes pontos comuns:

1. Despejo territorial, que pode ter sido causado tanto pela apropriação de porções da terra por parte de particulares, como pela “estatização” dessa área, ocorrendo nesse último caso o problema das terras fiscais que se inserem no âmbito administrativo da Direção de Território Provincial.
2. Exploração de recursos naturais e culturais por parte de terceiros, particulares ou estatais, que lucram com os componentes naturais presentes nos territórios comunitários, isto é, recursos madeireiros, paisagísticos etc.
3. Insegurança jurídica, que impede o desenvolvimento normal das comunidades mapuche envolvidas.

Trata-se de territórios com graves conflitos pela posse da terra, tanto com particulares (incluindo alguns estrangeiros) como com o governo provincial.

Metodologia para o mapeamento cultural

A metodologia consiste em uma estratégia denominada *Mapeamento Cultural Participativo*¹:

Sobre essa técnica há muita documentação, porque esse recurso tem sido aplicado em diversos povos indígenas do mundo. Num Seminário Internacional, pudemos nos nutrir com essas experiências, inclusive, ao visitarmos algumas comunidades onde estavam se desenvolvendo workshops².

Os povos nativos de todo o mundo estão conseguindo manter, recuperar e aplicar o vasto conhecimento dos territórios que ocupam, mediante diversos métodos. Um deles é o mapeamento. Realizando-se através de numerosos processos que refletem as singulares misturas de abordagens culturais, tecnológicos e filosóficos, esses esforços de mapeamento estão produzindo uma variedade de produtos tangíveis e recursos comunitários intangíveis ou simbólicos.

Tanto o tangível como o intangível caminham a partir de pequenas comunidades indígenas, que transmitem esses conhecimentos de maneira tradicional e passam pelas associações de povos nativos que estão inaugurando projetos de mapeamento em maior escala, o que está redefinindo o mapa dos estados.

A técnica consiste em repensar a cartografia espacial a partir da memória oral e da busca das evidências materiais ou simbólicas. Na epistemologia indígena, as evidências materiais e simbólicas são consideradas vinculadas dialeticamente, de modo tal que não se pode dizer que alguma pode ter precedência ou maior importância que a outra (Gonzalez e Sáiz *in* Haidar, 2005)³. Busca-se, assim, contar com instrumentos visuais, orais, narrativas que tanto certifiquem como traduzem, através de nomes, relatos, acontecimentos, histórias e sentidos, os modos de ocupação tradicional do espaço realmente vivido e habitado (como forma de convivência com os lugares, além das diversas práticas de assentamento e ocupação)⁴. Assim, a técnica procura mostrar os nós e as interações entre formas culturais, modos de vida e processos de

¹ Os mapas são mais do que apenas um pedaço de papel, são as histórias, palestras, vida e canções que vivem em seu lugar. Os mapas são inseparáveis dos contextos políticos e culturais nos quais são utilizados (ver: *Indigenous Mapping*, 2002, 2004; Colchester, 2002; Griffiths, 2002).

² Ver Díaz, 2004.

³ Ver Haidar, 2005.

⁴ Ver Griffiths, 2002.

ocupação territorial, nos quais o fundamento é a convivência entre distintas formas da biodiversidade⁵.

Além disso, a partir dos fundamentos qualitativos da investigação social, temos procurado evitar reproduzir os parâmetros colonizantes da pesquisa tradicional, que separa os sujeitos que pesquisam dos sujeitos que são investigados e tratados como meros objetos de estudo. Estamos fundamentados em novos parâmetros, hoje convalidados como *pesquisa intersubjetiva e interativa*, a partir da qual se enfoca o mundo social e cultural em sua complexidade e dinâmica, não como *aquilo que é*, mas como *aquilo que está sendo*⁶.

Durante o trabalho de campo, a metodologia utilizada para reconstruir parte do processo de ocupação tradicional, circulação permanente e comunicação ancestral sobre esses espaços baseou-se em:

- Entrevistas individuais “abertas” e “em profundidade”
- Entrevistas coletivas semiestruturadas



- Workshop de produção de conhecimento sobre o espaço territorial
- Oficina de produção de mapas culturais baseados no registro atual e na memória oral⁷.

⁵ No caso Delgamuukw, o supremo juiz do Tribunal de Justiça do Canadá, o juiz Lamer reconheceu que o “laço especial” entre as comunidades indígenas e seu território é parte da cultura distintiva do grupo aborígine. O juiz Lamer parece reconhecer que um uso que interfira com o emprego ou o usufruto tradicional da terra poderia romper o laço cultural do qual surge o próprio direito territorial do povo aborígine.

⁶ Ver Díaz *et al.*, 2005.

⁷ Com relação à oficina de mapeamento cultural, esta foi realizada em continuação às entrevistas individuais, coletivas e à oficina de produção de conhecimento sobre o espaço territorial. A partir de um mapa com linhas demarcadas, o trabalho consistiu em inscrever no verso do

- Viagens pelos lugares significativos para as entrevistas e oficinas.
- Sessão de fotografia em cada um desses lugares.
- Oficina sobre avaliação das informações obtidas e seu significado.
- Consulta de fontes documentais, mapas e artigos sobre a história e o presente da comunidade.

No que diz respeito à utilização dos métodos audiovisuais para a documentação durante a elaboração dos mapas culturais, com o aporte das técnicas envolvidas no trabalho de campo (viagens, entrevistas), fizemos registros com a ajuda de uma câmera fotográfica, uma filmadora e gravadores, sendo a fotografia fundamental (e obviamente as transcrições) para os relatórios apresentados à justiça para que façam parte dos processos⁸. As filmagens foram adiadas por causa da urgência das causas penais a qual não nos permitiu realizá-las, e porque os “juízes não veem ou consideram os vídeos”.

Nosso olhar aos conceitos e debates sobre território e cultura

Com essas ferramentas e com a orientação e participação dos/das residentes, pudemos reconstruir parte do processo e da vigência da ocupação *tradicional/ancestral*.

Ainda assim, esses conceitos necessitam de precisão e, sobretudo, ampliação. Por isso nos pareceu que muito do que estávamos relevando pudesse

mesmo (todo vazio e em branco), os significantes e seus significados que foram enunciados a partir das técnicas anteriores, e dar lugar à troca, debate e escrita no mapa dos pontos, marcas, símbolos, ícones etc.

⁸ Todos esses apoios têm sido parte das posteriores devoluções. Nessa instância, na qual se apresentam as conclusões para a comunidade, por meio de oficinas, apresentações em Power Point e filmagens e áudio, e que se dá lugar à discussão, ampliação, correção e reflexão sobre os processos que ocorreram e a veracidade - no sentido do consenso entre os moradores do que aparece relevado.

De maneira simultânea a esses usos dos meios audiovisuais no âmbito dos objetivos do projeto “Imagens pela identidade”, alguns dos quais são:

- Produzir uma série de curtas documentais ou ficcionais com situações relacionadas com a violação de direitos ou situações de exclusão social, fortalecimento das comunidades e reivindicação de terras.
- Promover a troca cultural entre as comunidades, baseada em imagens diferentes e problemáticas similares.
- Difundir, posteriormente, esses produtos em outros circuitos culturais.

Pretende-se introduzir a ferramenta vídeo em diversos projetos de mapeamento cultural que estão sendo desenvolvidos pelas comunidades mapuce. Acreditamos que a ideia de ajudá-las a dar um primeiro passo nesse caminho é muito poderosa para gerar maior autonomia e para poder registrar visões que, num olhar de fora da comunidade, não são apreensíveis, já que o registro audiovisual é subjetivo e que o eixo do olhar muda de cultura para cultura. Portanto, o exercício do mapa cultural reproduz amplamente tanto a memória como o consenso sobre fatos, evidências, histórias e termos.

ser conceitualizado como processo de *circulação permanente* e *comunicação ancestral*. Esses conceitos são os eixos das nossas informações probatórias e, com base neles, efetuamos a descrição analítica com a qual lhes demos estrutura. Eles devem ser entendidos como dispositivos de uso, hábito e apropriação espacial que funcionam de modo articulado no material e no simbólico, inclusive, comprometidos entre si.

De acordo com a nova Geografia Social, o espaço move-se em medida das vidas, perdendo sua condição de fixidez e limitação, para registrar-se simbolicamente como espaço em uso, mais além dos modos que adquirem as relações sociais e econômicas. O conceito de *ocupação tradicional* deverá ser entendido sob a forma desses dispositivos de circulação e comunicação, emergentes das atuais perspectivas em teoria social sobre os processos de construção de identidades e diferenças⁹.

Com esses conceitos, tentamos transcrever o sentido e dimensão do que foi dito pelos moradores e moradoras sobre seus espaços recuperados ou em processo de recuperação. Colocamos ênfase no fato de que a relação com o território é uma relação social e, como tal, não somente é de co-presença física e de circulação estável ou esporádica, mas sim, basicamente, de comunicação, no sentido de que o território é parte da vida 'espiritual' e está carregado de signos e símbolos fundamentais para a manutenção identitária e cultural da comunidade. Assim pretendemos contribuir para uma melhor compreensão e valorização do que pode ser considerado como evidência de posse territorial para o sistema jurídico. Isso surgiu porque, em todos os casos, os moradores e as moradoras tiveram que 'correr', 'mudar-se' porque foram expulsos, o que gerou intermitências e interrupções no uso *tradicional* do espaço em questão.

Vamos apresentar brevemente algumas considerações sobre esses conceitos:

Ocupação tradicional

É um termo com valor jurídico e que se tornou parte dos estudos antropológicos sobre as culturas 'originárias'. O conceito e/ou critério de *ocupação tradicional* é certamente ambíguo, se supusermos que é sinônimo de 'ancestral' e que esta ancestralidade é um critério de 'propriedade territorial' em uso sem interrupções. Produz-se uma dependência do conceito para com a ideia de uma extensa temporalidade que, nos casos que tratamos, era problemática. Assim, o conceito torna-se 'rígido', tal como argumenta Gastón Gordillo ao referir-se ao caso dos guaranis no departamento *Salteño* de Oran:

⁹ Por exemplo, em Hall e Du Gay, 2003.

Essa noção rígida de “tradição” pressupõe que os grupos humanos estão sempre fixos num mesmo espaço e que só têm direito a ele os que nunca se moveram. Nenhum grupo indígena na Argentina ocupa exatamente as mesmas terras que ocupava ao começo da conquista espanhola. [...] Devido a estes deslocamentos: Quais seriam as “terras tradicionais” desses *Mocovies* ou *Tobas*? A partir da antropologia, a resposta mais adequada seria: *Aquelas terras usadas pelas últimas gerações e que hoje dão âncora a sua subsistência e identidade...*¹⁰ (Grifo nosso).

Mas nem sempre foi assim, uma vez que, durante todo o século XX - e também durante este século, o uso contínuo tem sofrido diversos destinos, devido a expulsões e despejos.

Isso também supõe uma concepção rígida, já que um conjunto de processos como migrações individuais, familiares ou comunitárias, devido a situações sociais e culturais adversas, não pode ser considerado como desocupação desses espaços. Cabem aqui os termos de *exílio*, ou *inclusão de refugiados*. Por seu lado, o conceito de *tradicional* deriva do tema da ocupação para modos culturais, sociais e econômicos, os quais, em processos de despejo, evangelização, escolarização, mercantilização etc., não poderiam ser critérios ou índices, a não ser que se suponha, como disse Gordillo, que se fale de uma essência inalterada que permanece.

De qualquer modo, a urgência da prova nos impulsionou à busca de evidências materiais, tais como cemitérios e marcas de habitações, como podem ser certo tipo de vegetação ou modificação parcial do entorno. No entanto, para além dos restos mortais que se encontram e pertenceriam aos ancestrais dos moradores atuais, cremos que o argumento deveria pautar-se em outros critérios. É sabido que os cemitérios são as “pérolas” que servem atualmente para a defesa dos territórios ‘ancestrais’. Mas, por muitas vezes, não são. Por isso pareceu que pudéssemos sustentar outros argumentos, por exemplo, os de circulação ou movimento e comunicação simbólica.

Disso resulta como comprovação emergente o relato ou a história que, sobre o referido lugar, importa, quer dizer, a relação social significativa que se engaja com o espaço. Aprofundar-se nessas histórias, sim, ancestrais, porque implicam inter-relação entre signos e comunicação entre gerações, é diferente de buscar evidências ao datar as sepulturas, tal como são destiladas no julgamento. É necessária uma evidência óssea? Para comprovar, as autoridades de uma das comunidades estão dispostas a fornecê-la.

Finalmente, não foi assim considerado. Claro que, entre essas evidências materiais, também se encontraram umas várias e decisivas, tais como restos de casas e marcas ou sinais de diversos tipos; todas as evidências de presença

¹⁰ Ver Gordillo, G., 2004.

contínua, habitação sustentada, trânsito de pessoas e animais, relações de trabalho em diferentes formas - como, por exemplo, a de 'assentado' e/ou 'interessado' (em trato comercial). Mas, em alguns casos, não se contava com elas, e sim com as histórias.

Por outro lado, o que é o *tradicional* da ocupação e o que podemos entender por *tradição* em relação ao conceito de ocupação territorial? Consideramos que *tradicional* não remete somente a uma temporalidade nem a uma modalidade de uso e ocupação. Espacial e temporalmente, a cosmovisão mapuce não reside nem em uma cronologia nem tampouco em uma topologia. Trata-se muito mais de pertencer a um espaço cujos limites, elaborados em relações de domínio e subordinação, não são os da cartografia oficial. Antes da propriedade privada, e até com ela, há outras 'propriedades' que estabelecem as conexões entre as diferentes vidas da terra (Mapu), uma terra ou espaço que se constrói mais como uma esfera semiótica do que como um mapa regular. Como se sabe, não há ciência neutra: tampouco geografia. *Estar em* um lugar é algo assim como *ser no* lugar, no sentido de que ser mapuce não é um modo de possuir, mas sim um modo de pertencer, participando de um espaço que contém vários mundos. Concepção bastante complexa para aqueles como para quem está escrevendo, estando acostumado à tradição ocidental e cristã de céu e terra. *Estar*, transitar e trabalhar nesses lugares é entrar em relação complexa e integral com todas as outras forças que ali também habitam.

Comunicação ancestral

Propomos, em troca do conceito de 'ocupação tradicional', o conceito de 'comunicação ancestral' referindo-nos a todas aquelas situações que denotam ou conotam uma interação simbólica. Essas são múltiplas, tais como conversar, perguntar e ser questionado, temer, desejar, conviver, eventos que se conformam na base de intercâmbios linguísticos e semânticos, talvez sem que estes sejam materializados em alguma escritura espacial, tal como, por exemplo, um "limite" natural, como um rio ou uma montanha.

Nesses intercâmbios, cada elemento representa ou significa algo dentro de um mundo completamente organizado através de signos e indícios: a presença da inquietação nos cavalos é signo de pergunta; uma ave dando seu peito branco aos visitantes é símbolo de bem estar; a árvore tal é uma história que aconteceu com ele. E assim, uma pedra incrustada numa árvore é um sinal, um indício - e não uma marca indelével - indispensável pela urgência de estar registrando os dados. O que importa é a relação que, com essa marca, os moradores têm, para iniciar a marcação, através de um sinal, de um determinado lugar; e também, e fundamentalmente, o que importa é a história que os moradores contam - e que nos foi contada. É isso que nós

assentamos nos relatórios. E, embora a própria pedra seja o que se constituiu numa evidência para o processo judicial, ressaltamos a pedra como um signo para as pessoas da comunidade. E que vivem ou não vivem ao lado da árvore com a pedra incrustada, a comunicação com o lugar é um modo de habitá-lo.

O mesmo vale para o que os denunciantes da usurpação chamaram de *pinturas rupestres*. Ao participar do julgamento como testemunha por parte da comunidade, os denunciantes requereram-me que datasse as pinturas. Contestei dizendo que eu era antropólogo e não arqueólogo, mas que, de todo modo, o que podia atestar era que a comunidade estava em relação permanente com esse lugar, e isto sim, de maneira ininterrupta. Eles consideram que seus ancestrais deixaram mensagens que eles ainda tentam compreender. Tanto é que, para que pudéssemos entrar, se realizou um *Pici Gejupun*.

A qualquer lugar que se chega, tem que falar, tem que pedir permissão, tem que avisar o que se passa, o que você anda fazendo – e bom, neste caso nós, andamos por isso, né, como eu dizia em Mapuzugun, andamos fazendo este trabalho porque necessitamos recuperar este Território – e bom, também pedia que vocês como brancos, pudessem nos ajudar e pudessem nos ajudar bem, que todos os Newen lhes ponham um bom pensamento, um coração limpo, são, para que vocês pudessem nos ajudar bem, para que nós pudéssemos confiar em vocês e vocês pudessem confiar em nós para que este trabalho, tão importante para nós, possa sair da melhor maneira possível. Então, uma forma mapuche de fazer as coisas é essa. O mais importante que nos diziam os mais velhos, né, é: “Nunca há de chegar a nenhum lugar sem pedir permissão, porque nada está só”. (Depoimento na justiça).

Esse modo de habitar um lugar mediante interações simbólicas é, no final das contas, um modo de ocupação. O lugar pertence a eles, as chamadas pinturas se conjugam com sua vida, mensagens que anunciam, que recordam, que interrogam. O que se diz ritual, ou o que geralmente se traduz como cerimônias e orações, são modos de comunicação: uma comunicação ancestral. E as ‘famosas pinturas’ ou arte rupestre, uma multiplicidade de questões e mensagens.

A interação comunicacional e/ou simbólica que estudamos e relevamos mostra que é um espaço habitado de modo complexo e múltiplo, denso e significativo. E nesse lugar, além de presença, há memória e há história, há laços afetivos e emocionais, saberes e crenças, desejos e lembranças. Esse espaço está densamente povoado por diversos elementos: além dos humanos, estão os diversos Newen que entram em comunicação entre si e com a Comunidade. Assim é concebido pelos mapuches, na versão que nos dita a porta-voz Pety Piciñam:

Falamos com a montanha por uma determinada razão. Se quisermos recorrer a um Newen para obter um alimento, devemos saber como nos comunicarmos, devemos ter esse conhecimento. Se quisermos pegar uma

folha de uma planta, vamos ter que falar com a planta para pedir-lhe permissão. E há uma forma concreta. Não podemos chegar e tomar uma planta e fazer dela o que queremos. Por exemplo, ao romper essa planta, imediatamente o que acontece, este *mapu* nos vai fazer entender que cometemos um erro, que não estamos mantendo o equilíbrio; se transformam no *kuxan* ou enfermidade: algo fizemos desordenadamente. Nós explicamos nosso *pvju*, *kalvl* corpo, *Ko*, conjunto de ossos, mas o que nos torna particulares é o que começa a vaguear, não encontra sua origem, e este *ce* já não é *ce*. É que temos um *pvju*, mas podemos perdê-lo, e quando o *ce* não cumpre com seu papel, desordena. Poder saber que há uma ordem para fazer um caminho para passar por esse lugar. Uma queda de água te avisa para que não te metas. Se uma pessoa se desordena, ela tem que fazer um *macitun* para que se reencontre com seu *pvju* e volte a ser *ce*. O *Gen Ko* se faz ver, além de que sabe o *mapuzugun*, através de uma ovelha, aparece através de algo que podemos ver". Por isso, nossa defesa argumentou que a intromissão de estrangeiros corrompe essa comunicação ancestral, já que cada canto é uma voz com a qual se dialoga...

A partir do conceito de “comunicação ancestral”, tentamos fazer valer como *conhecimento* outras dimensões do que é ocupar o lugar. Assim, procuramos e informamos a partir de testemunhos e relatos detalhados e localizados em diferentes tópicos, entre eles os seguintes:

- Fatos históricos, eventos ocorridos, acontecimentos esporádicos e permanentes.
- Sobre a biodiversidade e a relação entre os elementos naturais, as pessoas e a vida comunitária.
- Sobre espaços: áreas habitadas, ocupadas, utilizadas, distribuídas, transitadas, circuladas, percorridas.
- Sobre o significado material e simbólico de elementos naturais/vitais existentes nesses espaços.
- Sobre a vida comunitária, o modo de vida e o aproveitamento das energias materiais e simbólicas do espaço.
- Sobre o patrimônio cultural e ancestral da gente mapuche falecida que habitou o espaço, deixando pegadas simbólicas e memórias associadas aos lugares.

Em outro ponto do relatório, refere-se aos testemunhos sobre o nome dos elementos no espaço e sobre a toponímia em *mapudugun* dos lugares. Entre eles:

- Sobre a fixação em um mapa cultural dos nomes originais.
- Sobre os *Newen*/forças de cada lugar, a energia particular e combinada de lugares e entre lugares, elementos e *El Che*...
- Sobre a relação entre os nomes originais, histórias e valor simbólico do espaço.

Em seguida, abordamos a partir de testemunhos, aspectos concretos da comunicação, intercâmbio e relação com alguns lugares desse espaço recuperado e em disputa.

- Sobre espaços com forte carga simbólica e energias próprias, perdidos em tradução como de sobrecarga *espiritual e/ou sagrada*.
- Sobre o uso cerimonial desses espaços e lugares, e sobre o tipo de comunicação “respeitosa e autorizada” com os mesmos.
- Sobre o significado das diferentes cerimônias que são praticadas nesses espaços para solicitar permissão para o trabalho e a visita, especialmente das pessoas Winka que integramos aos passeios.

Também no Relatório, e para não lhe negligenciar a finalidade, que consistiu em mostrar a *não alienação* das comunidades a respeito do espaço que se recuperou, referimo-nos ao que poderíamos chamar em uma linguagem clássica de evidência material. Por exemplo, sobre povoados, taperas, campos, plantações, cemitérios/sepulturas, marcas no chão, nas árvores, nas pedras, circulação para as atividades pastoris, busca de plantas medicinais, alimentação e fornecimento de madeira.

Não podemos incluir aqui os relatos e histórias que foram trabalhadas a partir do conceito de *comunicação ancestral*¹¹. Interessa-nos, contudo, incluir outra entre as dimensões que compõem o que chamamos de comunicação ancestral, isto é, a entrega de sonhos. E um aspecto que possui relevância na vida mapuce e que nos dá um registro, poderíamos dizer, em chave inconsciente, de desejos e anúncios em relação aos espaços vividos e com forte densidade simbólica.

A disputa pelo conceito de cultura

O trabalho e o relatório subsequente foi baseado no vigor e projeção do modo de vida e da cosmovisão que o povo mapuche da cidade de Neuquén vem promovendo como base pelos seus direitos de recuperação e fortalecimento da sua cultura e identidade. Como esperado, esses modos de vida, que competem com os modelos de propriedade privada e a desvalorização da cultura em proveito da acumulação e especulação financeira, são expressos em processos tão diversos como complexos, que impedem de falar do mapuce como de uma essência transistórica pensada por fora da colonização e dominação cultural.

Quando se falava da cultura mapuce, partia-se da sua articulação com o território/WAJMAPU¹², pelo fato de que o resgate, a afirmação e a recuperação

¹¹ Ver os Relatórios Preliminares em Raúl Díaz (Coordinador) em <http://www.cepint.blogspot.com>

¹² Glossário de conceitos mapuche, “Uso del grafemario mapuche”. (Documento interno COM).

dele constituem o eixo articulador da identidade e a projeção do modo de vida. Para *ter cultura*, se for possível dizer assim, é necessário *fazê-la* ao garantir a propriedade comunitária e ao desenhar planos para uma vida concebida em ligação com outros seres que habitam o espaço/tempo do mapa. Isso implica não apenas o vigor da vida mapuche, mas, fundamentalmente, sua projeção ampliada, que convida para novas formas de interação com base no princípio de interculturalidade que, mais do que somente somar, confronta pontos de vista, para outras articulações e integrações.

O mapuche é um povo originário ao qual o Estado Argentino deve garantir uma reparação histórica integral, no contexto de relações pluriétnicas e multiculturais. A reparação deveria colocar em questão temas estruturais em políticas territoriais, educativas, sociais etc. Não se trata, em consequência, de reduzir a cultura a algumas expressões tradicionais, mas à dinâmica da recuperação e projeção de um modo de vida que, mais que dizer a partir do modo de se olhar, distingue-se ou nega outros que se sustentam gerando a desigualdade econômica, social e cultural. Esses últimos, mais que modos de vida, são modos de acumulação e apropriação de capital, modos de estruturar a vida, baseados em topografias hierarquizadas em raças, classes, gêneros, sexualidade, idade etc.

Ou seja, são modos que não se baseiam em aspectos como a língua, as tradições e práticas ancestrais, mas na recuperação e projeção do que é considerado adequado para um futuro com direitos e identidade. Nesse sentido, cultura implica fortalecimento de sua identidade como Povo Originário, com autonomia, igualdade de direitos jurídicos, políticos, sociais, culturais e econômicos, e com articulações interculturais com a sociedade e o Estado argentino.

O que a sociedade *não Mapuche* deve providenciar para propiciar a correlação igualitária com outras formas de ser e estar no mundo é a criação de espaços interculturais dignos, mútuos, articulados num plano de crescente igualdade econômica, social, jurídica e política, com base no respeito à diversidade cultural. Para isso, é necessário entender que os Mapuche não são um sabor do passado para se admirar folcloricamente, mas um povo diferente que, por um lado, tem-se sustentado com base em estratégias plurais e articulações solidárias com outros setores e, por outro lado, está se projetando, ao oferecer sua riqueza espiritual e de vida saudável como complemento ou como desafio para a sociedade e economia ocidental.

Quanto ao *tradicional*, o consideramos num duplo movimento de conformação, por um lado como memória histórica e, por outro lado, como vivências vigentes e em projeção. A tradição se constrói a partir do presente com base em um imaginário do futuro (Brow, 1990)¹³.

¹³ Ver Brow, 1990 e Briones, 2005, Cap. 1, partes 1 e 2, p. 11-24.

Para esse povo, o território vivido consiste em percepções e vivências que não coincidem com os limites impostos pelo Estado e por particulares. Há uma comunicação em uso com diferentes *Newen*, como, por exemplo, tal montanha, *Mawiza*. Essa entidade, que toma a forma de uma montanha, assim como outros acidentes naturais, são vivenciados não só na memória, mas em laços, redes, rizomas que se estabelecem de modo muito diferente da visão comercial ou turística. É outra maneira de estar e viver no espaço, em fluidos comunicacionais, e numa espécie de *chat* sem tecnologia, que liga sociedade, natureza e outras formas de ser e estar no mundo. Assim como Sheila Aikman (1995, p. 665) coloca:

O território é um fator fundamental no que se refere ao desejo dos povos indígenas de conservar seus costumes culturais e espirituais. A interdependência da terra, da filosofia e da criatividade cultural se expressa nas vidas cotidianas e nos costumes culturais de cada grupo de indígenas. A terra não se valoriza só pelo seu potencial econômico, mas também porque ela é a base dos conhecimentos culturais e a fonte de distintas filosofias indígenas. É o centro da utilização prática de toda aprendizagem e a fonte da história, do desenvolvimento e do bem estar indígenas.

Dessa forma, traçam-se linhas culturais de comunicação entre elementos naturais da paisagem de cada uma das Comunidades – lugares-chave de emissão e recepção de mensagens. Por isso dizemos que, através dessas recuperações, Território e Cultura foram reconciliados em sua aliança política.

Há de se considerar que o objetivo essencial de todo este trabalho, e a urgência – mais importante, talvez – de todo esse processo orientado pelo apoio às ações de recuperação de territórios ‘históricos’, é que os membros das comunidades, em particular suas autoridades, sejam absolvidos dos processos penais contra eles levantados. Agora, é nossa intenção, e nós fazemos sobre a demanda das organizações mapuche, lograr que não só a justiça, neste caso, mas também outras agências governamentais considerem que a palavra, a memória oral, o sentimento da gente originária tenha validade em sua própria configuração epistêmica. E, o que é o mesmo, que revisem o considerar o conhecimento ocidental como o único válido, o único possível contra o qual contrastam como sem prova todos os outros ou os sem validade, para tomarmos em conta nas causas. A sistematização que propusemos desses conhecimentos é, obviamente, irreduzível às formas em que se sustenta a episteme ocidental.

Um apoio a essas últimas conclusões e suas significações reside na possibilidade da articulação de saberes. A organização indígena NORGVBAMTU-LEAYIÑ vem trabalhando na recuperação de conhecimentos Mapuche, e nós do CEPINT temos tentado implementar e propor uma revisão daqueles conhecimentos que nos constituíram como acadêmicos em nossas trajetórias edu-

cativas. Em várias ações e projetos temos articulado essas duas organizações para recuperarmos tradições alternativas, bem como, para projetarmos alianças epistêmicas interculturais. A produção desses relatórios constitui um desafio especial, devido ao fato de que eles estão estreitamente vinculados às causas judiciais em trâmite e, portanto, estes não foram os momentos mais indicados para fundamentar essas parcerias.

Então, parece-nos apropriado, aqui, expandir algumas considerações de caráter epistemológico.

Para outras epistemologias - para outras verdades

Como aproximação para um trabalho mais amplo, estamos apresentando brevemente algumas possíveis semelhanças, diferenças e articulações entre epistemologias indígenas, feministas e pós-coloniais. Fazemo-lo no contexto do que Donini (1991) chama de *trajetórias alternativas* na ciência, com a intenção de apresentar, através delas, um caminho para a descolonização do saber.

Com efeito, essas três trajetórias de produção e exercício do saber foram formadas no contexto de diferentes formas de violência, não apenas físicas ou culturais, mas também epistêmicas. Por essa razão, essas três epistemologias se posicionam claramente na encruzilhada entre ciência e política, rejeitando o pressuposto da ciência moderna que considera o conhecimento como neutro. Pelo contrário, essas linhas se assumem como perspectivas parciais que devem ser dadas à luz, para construir um sítio geopolítico a partir do qual se possibilite enunciar os problemas e produzir conhecimento em relação a estes.

No que diz respeito à violência epistêmica, o conhecimento científico ocidental impôs representações ideológicas e epistemológicas que valorizavam e validavam suas próprias premissas. Ao mesmo tempo, esses imaginários justificaram, ou tentaram justificar, a subalternização do conhecimento produzido pelos outros. Estes estavam fora do círculo acadêmico patriarcal, branco e civilizado. Para sustentar esse modelo de ciência, foi utilizado um conjunto de dualismos/dicotomias que influenciaram essa construção/formação/invenção dos sujeitos – pensada fora dos processos histórico-sociais, referindo-se a um processo exclusivamente taxonômico, tais como: mente/corpo, razão/emoção, civilização/barbárie, branco/negro, verdade/falsidade, objetividade/subjetividade. Assim, as investigações sobre o “diferente”, por um lado tornam-no objeto de conhecimento enquanto sujeito passivo e heterônomo, sujeito que é construído, representado e convertido numa essência cuja voz é “roubada” ou não hierarquizada.

Em relação às epistemologias indígenas, revelando esse caráter ideológico, Catherine Walsh (2001) mostra que o conhecimento foi um campo de luta e de tensão, porque dentro dele estão em jogo as diferentes representações e versões da verdade e da realidade, os saberes que constroem essas verdades e a validade de cada uma, como também as interseções com assuntos de poder.

É necessário explicitar a relação entre o mundo moderno e o colonialismo, já que é a partir do colonialismo, tanto no sentido econômico como cultural e epistemológico, que as instituições do Estado assumem, dentro de um sistema-mundo moderno/colonial, a superioridade branca, imposta através de processos de “branqueamento” social, e em particular a eliminação dos saberes indígenas. Embora tenham sido roubados e/ou apropriados para serem colocados na circulação capitalista, esses saberes não são considerados conhecimentos. Essa colonização do saber, seguindo Anibal Quijano, articula-se à colonialidade do poder, um termo no qual se investem noções de raça e cultura, a partir das quais se estabelecem e exercem as dicotomias que anulam o polo subordinado, na medida em que são excludentes.

Assim tornam-se congruentes com a ideia de trajetória algumas diferenças entre essas três epistemologias. Apesar de as epistemologias feministas realizarem uma crítica à ciência ocidental, elas não encaram como central o tema da subordinação epistêmica indígena ou camponesa. Enquanto o movimento pós-colonialista e indígena orienta sua crítica ao sistema-mundo colonial/moderno, as correntes políticas e teóricas feministas priorizam sua crítica, tanto ao viés androcêntrico como aos fundamentos mesmos da ciência hegemônica.

Assim, apesar de os sujeitos dessas três epistemologias sofrerem a opressão e a exclusão por parte da ciência hegemônica, cada uma enfrenta e critica, com ênfases diferentes, as diversas dicotomias e violências.

As estratégias de descolonização das epistemologias indígenas têm como objetivo central construir novos marcos epistemológicos a partir da recuperação dos saberes e das cosmovisões, e da filtragem dos conhecimentos da ciência hegemônica. Nesse sentido, procurando não gerar novas dicotomias, elaborou-se um diálogo teórico a partir de um contexto de interculturalidade e compreensão da alteridade. Com outros marcos conceituais, analíticos e teóricos, ele favorece a geração de conceitos e categorias alternativas. Para isso, vem emergindo a descolonização e politização do conhecimento, já que nele se investe a legitimação e a justificação do ocidente, que converte em subalterna qualquer alternância epistêmica. As epistemologias indígenas intentam contra os regimes de verdade universais

e objetivos, re-localizando seus saberes em diversos contextos geopolíticos, tanto locais como globais¹⁴.

As epistemologias feministas relativas a ponto de vista procuram uma crítica em direção ao conjunto de dualismos androcêntricos e sexistas da ciência moderna, para entenderem como o patriarcado tem invadido e estigmatizado corpos e mentes, e como argumentam. As epistemologias feministas argumentam que não existe uma ciência neutra, objetiva e universal, mas que todo conhecimento é um conhecimento situado.

Voltando a Haraway¹⁵, os saberes situados/localizados são aqueles que se estruturam num processo emancipador da ciência hegemônica, a partir da visualização das marcas, por exemplo, de raça, etnia, sexualidade, gênero, classe, geração etc. Cabe destacar que Haraway levanta a ideia de objetividade forte, isto é, aquela que reconstrói sua perspectiva parcial, referindo-se à localização e ao saber situado, não à transcendência e às dualidades entre o objeto e o sujeito. Além disso, ela se posiciona em favor de uma ciência corpórea, a partir da qual se pode olhar a partir das periferias e dos saberes subjugados.

Sem poder desenvolver as propostas das trajetórias pós-coloniais, podemos, no entanto, apontar essas breves referências. A ciência colonial “inventou um outro”, em cumplicidade com os estados-nações e a serviço destes, com base em processos de raça, classe, gênero etc. A ciência ocupa um lugar central para tal formação, pois ela atua como mediadora entre o estado-nação e o sujeito a colonizar, já que essa representação do cidadão nacional que se pretendia estava cientificamente fundamentada¹⁶.

O pensamento ‘pós-colonial’ torna-se um aríete para a desconstrução do paradigma moderno-eurocêntrico do conhecimento. Ao resgatar a memória dos grupos subalternos, colonizada por narrativas imperiais e nacionalistas, ele promove, em troca, a constituição de sujeitos capazes de narrar-se. Essa trajetória torna-se fértil para o pensamento latino-americano, porque se afasta dos modelos totalizantes em ciências sociais, o que equivale a colocar em questão os saberes legitimados pelas estruturas cognitivas, por outro lado fortemente institucionalizadas, dos estados-nações.

Como desenvolve Castro Gómez:

O que os teóricos pós-coloniais começam a ver é que a *gramática* mesma da modernidade — a partir da qual se articularam todas as narrativas anticolonialistas — foi vinculada, essencialmente, às práticas totalizantes

¹⁴ Para ampliação, ver entre outros: Tuhiwai Smith, 2001; Delgado, 2007; Hingagaroa Smith, 2004.

¹⁵ Ver Haraway, 1993; Harding, 1996, p. 119-140; PRECIADO, Beatriz. *Saberes_vampiros@War* (Mímeo); Gordillo C., Alicia, 2004.

¹⁶ Ver Lander, 1993 e Walsh, 2004.

do colonialismo europeu. A pensadora índia Gayatri Spivak está convencida de que, entre as técnicas de produção do conhecimento moderno e as estratégias coloniais de poder, não existe uma relação de exterioridade (Spivak 1990). Por essa razão, as críticas terceiro-mundistas ao colonialismo, como narrativas formuladas teoricamente pela sociologia, pela economia e pelas ciências políticas, não podiam escapar do âmbito a partir do qual essas disciplinas reproduziam a gramática hegemônica da modernidade nos países colonizados. (Castro-Gómez, Santiago: *Latinoamericanismo, modernidad, Globalización*. Prolegómenos a uma crítica poscolonial de la razón. Mimeo).

Estamos interessados em destacar do exposto anterior a formação do ‘campo científico’, estruturado em torno de modos de autoridade e legitimação que operam reprimindo (e/ou aniquilando) outros sujeitos(as), ao mesmo tempo em que eles vêm instalando práticas de exclusão e fechamento de outras perspectivas cognitivas. Ao enviar esses saberes já “deshierarquizados” (expulsos de toda pretensão científica) para o lugar de “lendas” e “idolatrias”, a ciência moderna e Imperial foi premiada em triunfo da razão ocidental. No entanto, apesar da esmagadora maquinaria “científica”, “escaparam” outros saberes, saberes reprimidos, saberes anulados, saberes silenciados, que proliferaram nos interstícios da modernidade falo-logo-etnocêntrica. Saberes situados geopoliticamente fora do espaço simbólico do Ocidente, do seu equipamento de controle e gestão da vida, contestando, desafiando e oferecendo outras facetas, a partir da prática da *diferença epistêmica*.

Em termos de metodologias de pesquisa que se desprendem dessas formações, parece-nos necessário situar a pesquisa em relação a esses outros pontos de vista de sujeitas(os) dissidentes e alterantes. A partir desses parâmetros, descobrimos que a realidade de que falamos não é um dado ou algo dado de uma vez para sempre; ao contrário, é uma construção histórica e contingente e, portanto, as questões de pesquisa são direcionadas para questões tais como: Realidade de quem? Pesquisa para quem? Conhecimento para quê?

Começamos retomando a ideia de Elisabetta Donini chamada de “trajetórias alternativas”, que nos parece ser adequada para efetuarmos mudanças nos regimes de verdade hegemônicos. Donini aponta que não é possível a ideia de termos opções, de escolhermos nossas opções, de assumirmos a responsabilidade do crescimento da ciência, a menos que não tenhamos as ideias muito claras a respeito da existência de trajetórias alternativas.

A seguir, essa autora sugere questões tais como: Em que elementos dos saberes convencionais consideramos que deva se basear a formação científica das novas gerações? Que linhas de pesquisa propomos como interessantes e que se deveria perseguir? Para quais problemas e orientações educamos? Como

explicamos as exclusões do discurso científico moderno? Que representações do que são os sujeitos propomos para as pesquisas?

Como equipe intercultural¹⁷, estamos trabalhando nessas linhas e nos temos proposto, na medida do possível (talvez a intervenção nesses casos judiciais não tivesse sido a melhor oportunidade), promover conceitos e modos de validá-los no contexto dessas trajetórias. Quais são, precisamente, as alternativas que entram em conflito com outras categorias que têm o peso da legitimidade e da verdade que a ciência hegemônica lhes outorga?

Acreditamos na necessidade de discutir a autoridade na ciência, tal como sugere a feminista italiana Sartori¹⁸, ao fazer emergir processos que agitem os campos científicos e abram espaços para outros modos de viver, conviver e compreender o mundo.

Conclusões

A principal intenção desses relatórios, orientados pelo apoio às ações de recuperação de territórios ‘históricos’, que utilizamos como documentos que serviram de base para essas reflexões, foi que os membros das comunidades, em particular suas autoridades, fossem absolvidos dos processos penais que foram levantados contra eles.

O processo judicial, como se sabe, depende em grande medida das decisões políticas, e estas, das mobilizações que o povo mapuche exercitou. Enfim, o que de algum modo procuramos foi uma estratégia que, por um lado, interviesse a partir da produção de saberes oriundos das cosmovisões indígenas¹⁹ e, por outro lado, viesse construindo legitimações sobre a validade desses saberes.

No entanto, na realidade, a mobilização do povo mapuche e seu acompanhamento por outros movimentos sociais é que constituem um terreno

¹⁷ Nessa linha, no referido Congresso apresentamos outros dos escritos articulados a este, que retomam a perspectiva intercultural, tanto na área educativa como política e epistemológica. Ver os mimeos: 1) DÍAZ, Raúl e VILLARREAL, Jorgelina: *Teoría y práctica intercultural: políticas públicas y estrategias interculturales “originarias” para una articulación con identidad* (Eje 4); 2) *“Plan de vida” versus desarrollo: disputas en torno a la sustentabilidad* (Eje 2); e 3) *¿De quiénes, para quiénes, desde y hacia dónde es la interculturalidad?* (Eje 1). Ver também: VALDEZ, Cristina e VILLAREAL, Jorgelina. *Las poblaciones indígenas como sujetos investigadores: reflexiones en torno a experiencias de investigación colaborativas e interculturales*. Palestra ministrada em Junho de 2007, Resistencia, Chaco.

¹⁸ Ver Sartori, 1998.

¹⁹ Outro empreendimento foi a convocação para elaborar Termos de Referência Culturais para o uso do Centro de Ski Kapelko. Ver: “Centro de Ski vs. Comunidades Mapuche: una propuesta para la evaluación de impactos socioculturales en perspectiva intercultural”. Em: SCHER FERNÁNDEZ, coord. *Diversidad Cultural: Múltiples miradas del tiempo presente*, CAEC.

fértil para que essas vozes dissonantes na ciência sejam ouvidas e, de algum modo, levadas em conta - não como fraudes.

Um apoio a essas últimas conclusões e a seus significados reside na possibilidade da articulação de saberes. Já faz dez anos que nós do NORGVBAMTULEAYIÑ e do CEPINT estamos trabalhando em pesquisa colaborativa para a recuperação dos conhecimentos Mapuches, de modo a articularmos saberes e elaborarmos políticas interculturais baseadas na compreensão profunda do conhecimento recuperado. Essas atividades se fundamentam na combinação de várias vertentes epistemológicas, ou trajetórias alternativas que, na sua articulação, permitam potencializar tanto o conhecimento gerado, como as possibilidades de aprendizagem mútua entre membros da COM (Coordenação de Organizações Mapuches) e membros da comunidade acadêmica.

A isso se agrega o fato de fundamentar essa produção de saberes a partir de um trabalho intercultural de pesquisa que, no nosso caso, se refere às correntes performativas e crítica da etnografia ou pesquisa qualitativa²⁰.

Estamos transitando no que Norman Denzin poderia denominar de sétimo momento na história da Pesquisa Qualitativa. Este momento caracteriza-se, por um lado, pela sua articulação com a Pedagogia Crítica e os Estudos Culturais e, por outro lado, pela virada “performativa” que aconteceu nas ciências sociais. Após uma fase marcada pela crítica ao discurso científico moderno e aos modelos objetivistas e positivistas, a partir de epistemologias situadas em movimentos teóricos, éticos e políticos, abrem-se novas perspectivas para a investigação social.

Apoiadas na virada linguística e experimental das ciências sociais, as epistemologias feministas, “indígenas”, do “armário”, e em geral, as perspectivas pós-coloniais locais enfocam criticamente as localizações hegemônicas de classes, raças, etnicidades, nacionalidades, gêneros, orientações sexuais, identidades de gênero, gerações e idades etc.

Parece-nos que, na aliança entre pedagogias críticas e educação popular com formas de recriar-se para quebrar as dicotomias ainda hegemônicas entre sujeito e objeto, razão e emoção, ciência e arte, os pontos de vista indígenas são pontos de destaque a serem desenvolvidos.

A etnografia interpretativa, reflexiva e crítica, hoje, é reconhecida como modelo epistêmico para a pesquisa qualitativa. A virada performativa aponta para uma abordagem de pesquisa que articula política, ética, estética e ação. As Pedagogias Críticas marcam um caminho tanto teórico e epistemológico como metodológico que, ao repensar a etnografia como um campo de construção

²⁰ Ver Gutiérrez Monclus e Pujol Tarres, 2007; *Fractalidades Investigación Crítica*, 2005; *Mujeres de precárias a la deriva*, 2004; *Tamarit*, 2004; *Situaciones*.

de saber, enfatiza processo, produto e exibição, numa complexa teia de saber em ação, através da dramatização e de uma escrita. Nessa teia, a utilização de meios audiovisuais é impressionante, devido ao fato de que ela questiona as formas de representação hegemônicas. Além disso, como campo de experimentação, no formato audiovisual recriam-se as próprias identidades, seja ao se mostrarem, seja ao serem mostradas. Portanto a exploração a partir da imagem fílmica ou fotográfica provoca novos saberes²¹.

Também se destaca, nessa abordagem, que a realidade presente é tal a partir da sua estruturação histórico-social e da sua projeção utópica. Assim, os(as) pesquisadores(as) habitam em performances contínuas, ações culturais que fazem parte de tecidos mais amplos, conectados com outras performances, e que, ao ver-se mutuamente, permitem entender os vínculos específicos da nossa “situabilidade”. Assim, a gravação, a edição e, em seguida, a projeção de sequências de vídeo dentro das palestras e dos workshops podem ser entendidas como uma ferramenta dessa etnografia performativa. Claro, sempre operando no *trabalho de campo*, pela equipe intercultural.

Fica pendente para nós, não apenas uma maior sistematicidade, precisão e combinação do que pudemos desenvolver até aqui, e sim, fundamentalmente, referências e articulações concretas com linhas e perspectivas do, ou talvez no plural, *dos* conhecimentos mapuche. Sabemos que a comunicação com Mawiza/Montanha não é uma técnica de ligação entre vida e não vida, mas um acontecimento constitutivo de uma totalidade interdependente, integral e, portanto, não susceptível de ser violada em nenhum dos seus vínculos parciais, dentro de uma cosmovisão complexa, muito distante da estrutura dicotômica do pensamento ocidental. É a base de tudo isso, por isso mesmo, não é tanto um exercício da mente ou do corpo, mas da recuperação e projeção territorial de um povo originário, que se oferece à epistemologia, brindando uma oportunidade para a revisão e reconstrução de conhecimentos ou saberes.

Dissemos em um dos relatórios, não sem certa indireta aos juízes e advogados(as) que organizavam os dossiês, que:

Qualquer seja o leitor ou leitora deste texto, ele ou ela deverá realizar um esforço interpretativo para transitar pelo seguinte problema epistemológico²²: este relato tem que pôr em termos culturais ocidentais uma concepção do mundo que não somente é outra/diferente, mas sim, inclusive, que disputa com aquelas que foram convalidadas pelo discurso científico em uso. Por exemplo, um esforço para traduzirmos e interpretarmos, para nos representarmos a voz e o pensamento/emoção ‘originária’ (mapuche, nes-

²¹ Ver Díaz, 2004.

²² Nos referimos ao que se considera conhecimento, à relação entre verdade e objetividade, assim como, ao direito ou autoridade para representar e produzir conhecimentos sobre ‘outros’.

te caso), para abandonarnos, embora seja parcialmente, as coordenadas aprendidas; ou seja, temos que realizar um esforço para ler este relato fora de toda chave ocidental. Ler, além de um ato político, e por isso mesmo, é um ato semântico de extrema complexidade. Devemos lembrar que os critérios científicos, jurídicos, políticos e religiosos ocidentais resultam de uma norma dominante, a partir da qual se tratam outros conhecimentos; ou seja, lê-se a partir de um etnocentrismo epistemológico. Como ler *Ruka*, termo que traduzimos como *casa*, tal como efetivamente consta em vários dicionários mapuche-espanhol? Ou, como ler *ocupação tradicional*, termo que não é nem propriedade nem assentamento em termos romanos ou judeo-cristãos? Como sabemos, todo termo de tradução é um ato político de transposição semântica que implica um processo de registro e inscrição - do qual devemos estar advertidos.

Caso contrário, mais que proceder e resolver uma questão de suposta usurpação, o que fazemos é tanto negar uma cosmovisão como ocupá-la com a nossa. E, logo, nos preocupará o fato de que o povo mapuce queira recuperá-la!

Referências

AIKMAN, Sheila. Los pueblos indígenas y sus territorios. *Perspectivas*, v. 25, n. 4, dez. 1995.

BRIONES, Claudia. Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. In: _____ (Ed.). *Cartografías Argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia, 2005. p. 11-24.

BROW, James. Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past. *Anthropological Quarterly*, v. 63, n. 1, p. 1-6, 1990.

COLCHESTER, Marcus. *Forest Peoples Programme*. 2002. Fonte: Boletín n. 63 del WRM, octubre de 2002. Movement Mundial por los Bosques Tropicales. Mapping Indigenous Lands. *Annual Review of Anthropology*, v. 34: 619638.

DELGADO P., Guillermo. El Espacio de las Epistemologías Indígenas. *Bolivian Studies Journal/RevistaE*, v. 7, n. 1, set./out. 2007.

DÍAZ, Raúl. Desde Canadá a Patagonia. Panorama sobre educación y derechos de los pueblos originarios en perspectiva comparada. In: SEMINARIO INTERNACIONAL Y 1ER ENCUENTRO DE JÓVENES CANADIANISTAS, 5., Buenos Aires. *Anais...*, Buenos Aires, 2004.

DÍAZ, Raúl *et al.* In: SEMINÁRIO: NUEVAS EXPERIENCIAS EN INVESTIGACIÓN CUALITATIVA. Pedagogías críticas y etnografías performativas. Septiembre-diciembre de 2005, Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Comahue. *Anais...* Comahue, Argentina, 2005.

DONINI, Elisabetta. *La construcción cultural de las ciencias de la naturaleza*. Géneros, sujetos y hechos históricos, 1991.

BALASCH, Marcel *et al.* Investigación crítica: desafíos y posibilidades. Fractalidades Investigación Crítica (FIC). *Atenea Digital*, Departament de Psicologia Social - Universitat Autònoma de Barcelona, España, n. 8, p. 129-144, 2005. Disponible em: <<http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/223/22>>.

GORDILLO C., Alicia M. ¿Qué es lo novedoso del método de investigación feminista? *Encuentro n. 70 UCA*. Universidad CentroAmericana, Managua, Nicaragua, 2004. Disponible em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/nicaragua/uca/encuen70/gordillo.rtf>>.

GORDILLO, Gastón. *La Loma: Memorias e Historias Guaraníes*, 2004. Disponible em: <www.elcorreo.eu.org/esp/article.php?id_article=4469>.

GRIFFITHS, Tom. Guyana: Empoderamiento de pueblos indígenas a través del mapeo participativo Forest Peoples Programme. *Boletín n. 62 do WRM*, setembro de 2002.

GUTIÉRREZ MONCLUS P.; PUJOL TARRÉS, J. *Propuestas para una difracción crítica del trabajo etnográfico*. Disponible em: <<http://psicologiasocial.uab.es/fic/ca/book/es/2007/07/26>>.

H Aidar, Julieta (Coord.). *La arquitectura del sentido*. La producción y reproducción en las prácticas semiótico-discursivas. México: CONACULTA-INAH-ENAH, 2005.

HALL, Stuart; DU GAY, Paul. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003.

HARAWAY, Donna J. Saberes situados: el problema de la ciencia en el feminismo y el privilegio de una perspectiva parcial. In: CANGIANO, Cecilia; BUBOIS, Lindsa (Comps.). *De mujer a género*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993.

HARDING Sandra. Del empirismo feminista a las epistemologías del punto de vista. In: _____. *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata, 1996.

HINGAGAROA SMITH, Graham. *De la concientización a la acción transformadora: Si las respuestas están dentro de nosotros, ¿qué estamos haciendo al respecto?* Traducción: Gabriela Herczeg. Nueva Zelanda: Universidad de Auckland, Fac. Ciências da Educação, UNC, 2004.

INDIGENOUS MAPPING VANCOUVER, 2004. [http://lists.burri.to/pipermail/geowanking/2003 // Cultural Mapping and its Possible Uses for Indigenous Communities](http://lists.burri.to/pipermail/geowanking/2003//Cultural%20Mapping%20and%20its%20Possible%20Uses%20for%20Indigenous%20Communities). <http://portal.unesco.org/culture/es/ev.php>

INDIGENOUS MAPPING NETWORK. <http://www.indigenousmapping.net/index.html> // *International Forum on Indigenous Mapping, Vancouver, 2004*. [http://lists.burri.to/pipermail/geowanking/2003 // Cultural Mapping and its Possible Uses for Indigenous Communities](http://lists.burri.to/pipermail/geowanking/2003//Cultural%20Mapping%20and%20its%20Possible%20Uses%20for%20Indigenous%20Communities). <http://portal.unesco.org/culture/es/ev.php4>

LANDER, Edgardo. Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. In: _____. (Coord.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 1993.

MUJERES DE PRECARIAS A LA DERIVA. “De preguntas, ilusiones, enjambres y desiertos. Apuntes sobre investigación y militancia desde *Precarias a la deriva*”. *Desde*

algún lugar de la metrópoli madrileña, Mayo de 2004. Disponible em: <<http://www.sindominio.net/karakola/precarias/preguntasenjambres.htm>>.

SARTORI, Diana (1998). La autoridad en cuestión. In: Hipatía (Coord.). *Cuadernos Inacabados - Autoridad científica, Autoridad femenina*. España, 2002.

SITUACIONES. (C.I.M.) *Algo más sobre la militancia de Investigación*. Notas al pie sobre procedimientos e (in)decisiones. Disponible em: <<http://194.109.209.222/colectivo-situaciones/index.html>>.

TAMARIT, José. Conocimiento, poder y educación. Em: *La Escuela como territorio de intervención política*. Buenos Aires: Ed. Ctera, 2004.

TUHIWAI SMITH, Linda. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Malaysia: University of Otago Press, 2001.

WASH, Catherine. ¿Qué conocimiento(s)? Reflexiones sobre las políticas de conocimiento, el campo académico, y el movimiento indígena ecuatoriano. *Instituto Científico de Culturas Indígenas*, n. 25, 2001.

_____. Geopolíticas del conocimiento, interculturalidad y descolonización. *Boletim ICCI-ARY Rima*, n. 60, 2004.

Recebido em 24 de janeiro de 2011

Aprovado para publicação em 15 de abril de 2011