

**JOISE ANAI CORRENT CASTIGLIONI**

**DIREITOS HUMANOS DESDE EL FOGÓN  
DE UNA CASA DE PUTAS WILICHE**

Porto Alegre

2024

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS  
ESTUDOS DE LITERATURA  
SOCIEDADE, (INTER)TEXTOS LITERÁRIOS E TRADUÇÃO  
NAS LITERATURAS ESTRANGEIRAS MODERNAS

**DIREITOS HUMANOS *DESDE EL FOGÓN*  
*DE UNA CASA DE PUTAS WILLICHE***

**Joise Anai Corrent Castiglioni**

Dissertação de Mestrado em Estudos de Literatura  
apresentada como requisito parcial para a obtenção  
do título de Mestre em Letras pelo Programa de Pós-  
Graduação em Letras da Universidade Federal do  
Rio Grande do Sul.

Orientadora: Profa. Dra. Henriete Karam

Porto Alegre

2024

CIP - Catalogação na Publicação

CASTIGLIONI, JOISE ANAÍ CORRENT

Direitos humanos "Desde el fogón de una casa de putas williche" / JOISE ANAÍ CORRENT CASTIGLIONI. -- 2024.

153 f.

Orientador: Henriete Karam.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, BR-RS, 2024.

1. Direito e Literatura. 2. Literatura indígena. 3. Direitos humanos. 4. Graciela Huinao. 5. Joaquín Herrera Flores. I. Karam, Henriete, orient. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

**Joise Anai Corrent Castiglioni**

**DIREITOS HUMANOS *DESDE EL FOGÓN*  
*DE UNA CASA DE PUTAS WILLICHE***

Dissertação de Mestrado em Estudos de Literatura apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Porto Alegre, 28 de fevereiro de 2024.

Resultado: Aprovada, com recomendação de publicação.

**BANCA EXAMINADORA:**

**Professora Doutora Henriete Karam (Orientadora)**  
Programa de Pós-Graduação em Letras  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

**Professora Doutora Ashle Ozuljevic Subaique**  
Estudios Lingüísticos, Literarios y Culturales  
Universitat de Barcelona

**Professora Doutora Janaína de Azevedo Baladão**  
Programa de Pós-Graduação em Letras  
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

**Professora Doutora Karina de Castilhos Lucena**  
Programa de Pós-Graduação em Letras  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Ao Dani.

Também dedico este trabalho aos meus sobrinhos, Lorenzo, Luiza, Rowan, Marina e Sofia, e à minha neta, Julia. Na esperança de que possam viver em um mundo melhor.

## Agradeço

À Henriete Karam, minha orientadora, por me ajudar a tomar decisões importantes sobre o objeto do estudo, pelo incentivo intelectual de suas aulas e de sua orientação e por suas certeiras correções ao texto.

Aos demais professores do Programa de Pós-Graduação em Letras, pelas estimulantes aulas que abriram horizontes e inspiraram caminhos.

À Graciela Huinao, pela generosidade em nos atender no curto prazo em que estivemos em Santiago, por nos enviar a última edição de *Desde el fogón...* e por estar sempre disponível e cooperativa para a realização deste trabalho.

À minha família, pelo amor, apoio constante e a compreensão pelas ausências nesses dois últimos anos. Agradeço especialmente à minha irmã, Tati, que em momento crucial da escrita, quando passava por grande fragilidade emocional, deixou sua casa em outro país para estar presente e dividir, junto com papai e meu irmão, às atenções que mamãe precisava, deixando-me com a tranquilidade necessária para finalizar este trabalho da melhor maneira possível.

Ao Dani, responsável por eu estar neste lugar de mestranda e a quem devo tantas palavras de agradecimento que não caberiam neste espaço. Por isso escolho algumas poucas: pelo amor, pelo companheirismo e pelas pequenas gentilezas diárias.

Ao Wii, nosso whippet, por estar aí, com seus olhinhos e com seu amor, que sempre me acalentam, e sempre me acalmaram em momentos difíceis dessa trajetória.

## RESUMO

Esta dissertação trata das relações do Direito com a Literatura, abordando a obra *Desde el fogón de una casa de putas williche*, da escritora mapuche Graciela Huinao. Estabelece-se a referida obra como fonte de direitos humanos, conforme a teoria crítica desses direitos proposta pelo jurista espanhol Joaquín Herrera Flores, que os postula como produtos culturais que resultam das lutas sociais.

O trabalho faz referência às características comuns na maioria das sociedades indígenas sul-americanas, destacando sua vinculação com a terra e o sentido de igualdade e de liberdade desses povos. Caracteriza-se *Desde el fogón...* como um registro da memória ancestral mapuche e se estabelece que a autora se propõe, por meio da obra, a dar publicidade à sua luta e resistência. Ainda se assenta que Graciela Huinao, embora imbuída na tradição oral, entende o poder constitutivo da escrita e o usa para se defender do racismo, da história oficial e também para reivindicar direitos.

A perspectiva dos estudos de Direito e Literatura adotada neste trabalho busca o jurídico na obra literária e se serve da capacidade da literatura de afirmar e de criticar valores culturais e éticos da sociedade e do direito, bem como de sua aptidão para desenvolver no leitor o sentimento de empatia em relação aos fatos narrados e aos personagens.

Com auxílio do pensamento de Cornelius Castoriadis e Wolfgang Iser busca-se explicar a maneira como a literatura institui significações sociais e cria realidade.

Ao final, trechos de uma entrevista inédita com Graciela Huinao.

**PALAVRAS-CHAVE:** Direito e Literatura; Literatura indígena; Direitos Humanos; Graciela Huinao; Joaquín Herrera Flores.

## RESUMEN

Esta tesina trata de las relaciones del Derecho con la Literatura, abordando la obra *Desde el fogón de una casa de putas williche*, de la escritora mapuche Graciela Huinao. Se establece la referida obra como fuente de derechos humanos de acuerdo con la teoría crítica de estos derechos propuesta por el jurista español Joaquín Herrera Flores, que los postula como productos culturales que resultan de las luchas sociales. El trabajo hace referencia a las características comunes de la mayoría de las sociedades indígenas sudamericanas, destacando su conexión con la tierra y el sentido de igualdad y libertad de esos pueblos. Se caracteriza *Desde el fogón...* como un registro de la memoria ancestral mapuche y se establece que la autora pretende, a través de su obra, dar a conocer su lucha y resistencia. También se establece que Graciela Huinao, aunque inmersa en la tradición oral, entiende el poder constitutivo de la escritura y la utiliza para defenderse del racismo, de la historia oficial y también para reclamar derechos.

La perspectiva de los estudios de Derecho y Literatura adoptada en este trabajo busca lo jurídico en la obra literaria y se sirve de la capacidad de la literatura para afirmar y criticar los valores culturales y éticos de la sociedad y del derecho, así como de su capacidad para desarrollar en los lectores el sentimiento de empatía en relación a los hechos narrados y a los personajes.

Con la ayuda del pensamiento de Cornelius Castoriadis y Wolfgang Iser, buscamos explicar como la literatura establece significados sociales y crea realidad.

Al final, extractos de una entrevista inédita a Graciela Huinao.

**PALABRAS CLAVE:** Derecho y Literatura; literatura indígena; Derechos humanos; Graciela Huinao; Joaquín Herrera Flores.



## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Foto da estátua de Caupolicán .....	28
Figura 2 - Mapa indicando o território ancestral mapuche .....	31
Figura 3 - Subtítulo da Apresentação de <i>Desde el fogón...</i> .....	94
Figura 4 - Epígrafe que antecede o primeiro capítulo de <i>Desde el fogón...</i> .....	95

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>CONSIDERAÇÕES INICIAIS</b> .....	10
<b>2</b>	<b>APROXIMAÇÕES AO OUTRO: POVOS ORIGINÁRIOS DA AMÉRICA DO SUL</b> .....	13
2.1	Sobre os donos da terra e algumas de suas características .....	15
2.2	Os Mapuche .....	22
2.3	Graciela Huinao .....	33
<b>3</b>	<b>A ESCRITA DE GRACIELA HUINAO</b> .....	42
3.1	Interculturalidade e engajamento .....	42
3.2	Oralidade e literatura: a <i>oralitura</i> indígena .....	55
3.3	<i>Desde el fogón de una casa de putas williche</i> .....	58
3.3.1	Algumas das violações a direitos humanos denunciadas no romance .....	79
<b>4</b>	<b>DESDE EL FOGÓN DE UNA CASA DE PUTAS WILICHE COMO FONTE DE DIREITOS HUMANOS</b> .....	89
4.1	Direito e literatura .....	89
4.2	Direitos humanos e fontes do direito .....	99
4.3	A teoria crítica de direitos humanos de Joaquín Herrera Flores e <i>Desde el fogón...</i> como fonte do direito e de direitos .....	108
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	127
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	131
	<b>APÊNDICE - Entrevista com Graciela Huinao</b> .....	143

## 1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Quando começamos estes estudos, nosso projeto de pesquisa se debruçava em determinado *corpus* em língua espanhola. No decorrer do curso de mestrado, como soubemos depois que é muito comum de acontecer, uma mudança no objeto de estudo se impôs, e com isso fomos acometidos por sentimentos contraditórios: por um lado, muito entusiasmo; e, por outro, apreensão em razão do abandono do considerado porto seguro para trilhar um caminho pelo desconhecido – a incipiente e pujante escrita indígena. Contudo, a ideia sempre foi tentar entender o que a literatura é capaz de fazer *com e pelo* direito e se é possível afirmá-la como sua fonte.

Decidido que trabalharíamos com literatura indígena, começamos uma pesquisa por esse tipo de literatura escrita em espanhol e nos deparamos com uma reportagem em que se noticiava a admissão de uma mapuche na Academia Chilena da Língua (*Academia Chilena de la Lengua*), a escritora Graciela Huinao, a primeira indígena a ingressar nessa prestigiosa associação, vinculada à Real Academia Espanhola. A partir daí, empreendemos uma busca por sua produção literária e chegamos ao seu primeiro romance, *Desde el fogón de una casa de putas williche*, por cujo título fomos automática e irremediavelmente conquistados, o que teve como consequência o início de uma caminhada de muita dificuldade, quer para ter acesso ao texto, quer para encontrar estudos críticos acerca da escrita ameríndia em espanhol e sobre a produção de Graciela Huinao.

Por meio de uma pesquisa obstinada na internet, conseguimos o texto da primeira edição de *Desde el fogón...*, que nos serviu para as primeiras leituras, e, em rápida e imprescindível viagem à Santiago do Chile, tivemos acesso a praticamente toda a produção de Graciela Huinao, adquirida diretamente da autora, à exceção de seu livro de contos *La nieta del brujo* (2003). Por ocasião dessa viagem, conseguimos entrevistar a escritora e, com isso, entender melhor suas convicções e a cosmovisão mapuche. Trechos dessa entrevista estão no Apêndice desta dissertação, no original em espanhol.

A perspectiva dos estudos de Direito e Literatura adotada neste trabalho busca o jurídico na obra literária e se serve da capacidade da literatura de afirmar e de criticar valores culturais e éticos da sociedade e do direito, bem como de sua aptidão para desenvolver no leitor o sentimento de empatia em relação aos fatos narrados e aos personagens. Ainda, utiliza a capacidade da literatura de constituir-se em “experiência de evidência”, como dizia Wolfgang Iser, para a apreensão da realidade e, sustentamos, sua capacidade de instituir-se como direito.

É importante salientar que faremos uso, em nosso texto, de uma metodologia de escrita inspirada na tradição oral, que se caracteriza pela fluidez, o que será percebido pela economia de subtítulos (marcação típica do pensamento racional ocidental) e por eventuais “saltos” de um aspecto para o outro, mas sempre vinculado ao tema que pretendemos abordar. Essa metodologia se insere na tentativa de aprofundamento da perspectiva ameríndia (no caso, à experiência da tradição oral) que entendemos ser importante para a compreensão da literatura que daí emerge.

Imbuídos do espírito dessa imersão no mundo indígena, no primeiro capítulo faremos uma aproximação aos povos originários da América do Sul, ressaltando suas especificidades, notadamente sua vinculação com a terra, as características do poder nessa sociedade e a tradição oral como forma de transmissão/registo do conhecimento, em um diálogo direto com a antropologia, em especial com Pierre Clastres. Também nos socorreremos de

Michel de Montaigne e seu ensaio *Dos canibais*, para ilustrar as características gerais desses povos e o sentido de igualdade nas sociedades ameríndias. A seguir, abordaremos especificamente o povo mapuche, servindo-nos dos estudos de historiadores como José Bengoa e, inclusive, da literatura, com o poema épico *La Araucana*, considerado a primeira ficção do Chile e seu texto fundacional. O capítulo é finalizado com aspectos biográficos da escritora Graciela Huinao, uma das mais ilustres representantes dos mapuche na atualidade.

A partir do conhecimento, ainda que básico, das diferenças culturais que especificam o povo mapuche e das lutas que empreende para ser reconhecido como tal, no segundo capítulo tentaremos classificar a literatura ameríndia e entender suas características, assim como as peculiaridades da escrita de Graciela Huinao. Ainda, realizaremos um estudo de *Desde el fogón...*, buscando apresentar uma hipótese de leitura da obra, isto é, apresentá-la como literatura engajada e extrair questões jurídicas que dela advém, especialmente as denúncias de violações a direitos humanos.

No terceiro capítulo, trataremos da literatura como fato social e como criadora da realidade e do direito, fazendo uso da abordagem representacional dos estudos de Direito e Literatura e nos apropriando, em especial, do referencial teórico de Wolfgang Iser e Cornelius Castoriadis. Discorreremos sobre a noção de Direito e de direitos humanos, de suas origens e fontes, bem como sobre a teoria crítica de direitos humanos defendida pelo jurista espanhol Joaquín Herrera Flores e de como ela se articula com *Desde el fogón...e*, a partir desse diálogo, estabelece a obra como fonte de direitos humanos.

Apesar do desafio e das dificuldades encontradas para ter acesso ao material de trabalho, entendemos que o acervo que conseguimos reunir no tempo que dispúnhamos foi suficiente para escrever um trabalho original e que pode contribuir para o avanço dos estudos de Direito e Literatura, assim como para a melhor compreensão da literatura ameríndia e para a difusão da escrita de uma de suas expoentes.

## 2 APROXIMAÇÕES AO OUTRO: POVOS ORIGINÁRIOS DA AMÉRICA DO SUL

Não me chame índio  
Porque esse nome nunca  
me pertenceu  
Nem como apelido eu  
quero levar  
O erro que Colombo cometeu.

*Índio eu não sou* (Marcia Kambeba)

Respeitando uma característica indígena e num esforço de tentar nos colocar no lugar do outro para compreendê-lo melhor e assim poder dizer algo verdadeiro a seu respeito, entendemos por começar pelo coletivo para depois chegarmos ao individual, de modo que antes de falar de Graciela Huinao e de sua produção textual, falaremos um pouco sobre os povos originários da América do Sul, e sobre os mapuche, seu povo.

E antes de falar dos povos originários, dos mapuche e de Graciela Huinao, pensamos ser necessário algumas palavras acerca da noção de *outro*. Segundo aponta a antropóloga Renate Brigitte Viertler,

Na versão contemporânea da teoria da identidade, o outro é um “semelhante” apenas enquanto “ser humano”, mas definido como “diverso” e “desigual” no jogo das relações interétnicas

desencadeado pela história dos contatos culturais entre as diversas sociedades humanas (Viertler, 1994, p. 269).

Esse *outro* ao qual pretendemos uma aproximação o é em relação a outrem, a um diferente de si, no caso, à cultura dita ocidental, à cultura europeia, e devemos ter em conta que até 1896, quando o antropólogo alemão radicado nos Estados Unidos Franz Boas (1858-1942) faz a crítica ao evolucionismo<sup>1</sup>, teoria que até então reinava absoluta, sequer se considerava que os indígenas tivessem cultura, considerados como “primitivos” e em “evolução”, isto é, em processo de assimilação da cultura europeia, segundo o pensamento da época.

Boas defendeu que a compreensão de dada sociedade necessita da imersão do pesquisador no modo de vida do grupo humano estudado, em sua língua, costumes e cosmovisão, sendo imprescindível o esforço de abandono da visão de sua própria cultura para que se possa realmente compreender o outro. Nesse sentido, outro grande da antropologia, Bronislaw Malinowski (1884-1942), assevera que o objetivo do etnógrafo é “apreender o ponto de vista dos nativos, seu relacionamento com a vida, sua visão de seu mundo” (Malinowski, 2018, p. 33).

Então, vamos a uma imersão, tanto quanto possível, para o real entendimento do que é ser indígena e do que é ser mapuche para que possamos alcançar uma verdadeira compreensão da produção discursiva de Graciela Huinao e de seu romance *Desde el fogón de una casa de putas williche*.

---

<sup>1</sup> Tal crítica é feita com a leitura do texto *As limitações do método comparativo da antropologia* no encontro da American Association for the Advancement of Science (AAAS), conforme observa Celso Castro no artigo de apresentação do livro que reúne cinco textos de Franz Boas, *Antropologia cultural*, publicado por Jorge Zahar em 2005. Castro pondera que a crítica não foi “tanto contra a teoria da evolução quanto com relação ao seu *método*” (Castro, 2005, p. 16), chamado por Boas de comparativo.

## 2.1 SOBRE OS DONOS DA TERRA E ALGUMAS DE SUAS CARACTERÍSTICAS

Inicialmente chamados de “índios”, por supostamente serem os habitantes das Índias, local ao que o “descobridor” julgou chegar quando tocou o continente americano, os povos originários da América Hispânica foram, desde muito cedo, considerados os donos da terra, inclusive pelos sábios conselheiros da coroa.

O teólogo, filósofo e jurista Francisco de Vitoria, conhecido como o precursor do direito internacional, concluiu na festejada *Relaciones sobre os índios (De indis)*<sup>2</sup> que antes da chegada dos espanhóis os ameríndios eram os “verdadeiros donos” das terras encontradas (Vitoria, 2016, p. 117). Bartolomé de Las Casas, em sua *Brevíssima relação da destruição das Índias Ocidentais*, publicada em 1552 e conhecida por retratar a barbárie e o extermínio dos indígenas como resultados da ocupação espanhola da América, também indica quem eram os donos da terra, dizendo que os espanhóis deram “motivo a que os índios procurassem meios para lançar os espanhóis fora de suas terras” (Las Casas, 2021, p. 35), qualificando um indígena como “rei e senhor desse reino chamado Guarionex” (Las Casas, 2021, p. 39) e referindo que os espanhóis “nunca puderam deixar de injuriar, afligir, perturbar, prejudicar, inquietar, atormentar e oprimir os índios, tomando-lhes seus bens, suas terras” (Las Casas, 2021, p. 136).

E como o termo já foi muito mencionado, devemos fazer uma breve ponderação quanto ao uso da palavra *índio* por não indígenas, considerado por quem de direito como indevido e desrespeitoso por ser carregado de características negativas como preguiçoso, mentiroso, infantil, atrasado, primitivo, selvagem e, inclusive, canibal. A preferência dos que assim se

---

<sup>2</sup> A respeito das *Relectiones*, Francisco Castilla Urbano comenta que uma *relectio* era uma conferência sobre as *lectiones* ordinárias do curso, que os professores de algumas universidades eram obrigados a dar todos os anos (Vitoria, 2006, p. 15). As *Relectiones sobre os índios* data de 1538.



declaram é pelo termo *indígena* que, ao contrário do que possa parecer e como lembra Daniel Mundukuru (2018), não deriva de índio, cuja primeira acepção no dicionário Aurélio é a do elemento químico. Indígena vem do latim “‘inde’ (=de aí) e ‘gens’ (=gente, população), significando em geral ‘originário de uma certa área geográfica’” (Bagnoli, 2019, p. 10). Daniel Mundukuru defende o uso da palavra indígena e ensina que não está

[...] falando do politicamente correto, mas do correto. Somos da cultura da palavra, a palavra pra nós tem sentido, a palavra tem alma, tem vida. Então a palavra enobrece ou também ela detona, derruba, destrói. Então saber usar a palavra para tratar o outro é sinal de inteligência, é sinal de humanidade, é sinal de tolerância com o outro. [...] E tolerância é aquilo que se dizia antes, é deixar que o outro seja. Não aquilo que a gente quer que ele seja, mas aquilo que ele é de fato. E cabe a uma sociedade decente lutar para que o outro seja o que ele quer ser (Mundukuru, 2018).

Foi nossa intenção fazer, de imediato, no primeiro subtítulo, a vinculação dos povos indígenas à terra. Embora tenhamos usado “donos da terra” para começar a aproximação aos ameríndios, convém referir que esse vínculo na verdade é de pertencimento, não de propriedade privada, conceito estranho aos povos originários, para os quais

[...] a terra não é e não pode ser objeto de propriedade individual. De fato, a noção de propriedade privada da terra não existe nas sociedades indígenas. [...] Embora o produto do trabalho pudesse ser individual, ou, melhor dizendo, familiar, o acesso aos recursos era coletivo. [...] A terra e seus recursos naturais sempre pertenceram às comunidades que os utilizam, de modo que praticamente não existe escassez, socialmente provocada, desses recursos (Ramos, 1986, p. 13-16).

Para reforçar a ideia de pertencimento à terra e como prova de que esse vínculo vai além do que ela oferece em termos de recursos materiais, tomemos o exemplo da *Pachamama*, a “mãe terra” dos povos andinos, cujo caráter sagrado revela que essa relação de fato transcende a sobrevivência material e vincula-se à espiritual, de tal modo que algumas Constituições da América Latina já a reconhecem como um novo sujeito de direito, com base no chamado *sumak*

*kawsay* ou *Bien Vivir*, que se propõe como uma alternativa ao modelo tradicional de desenvolvimento econômico.

Conforme ensina o professor e economista Alberto Acosta (2015), o conceito de *sumak kawsay* vem dos povos originários dos Andes e do Amazonas e “trata-se de valores, experiências e práticas provenientes da vida indígena comunitária, que se centra na harmonia entre os indivíduos vivendo em comunidade entre os povos, e de todos com a natureza”. Nesse sentido, se propõe uma transição para uma “economia solidária e sustentável, que inclui a diminuição do extrativismo”.

Corroborando o acima exposto acerca desse especial vínculo com a terra, a antropóloga Alcida Rita Ramos assevera que:

Para as sociedades indígenas a terra é muito mais do que simples meio de subsistência. Ela representa o suporte da vida social e está diretamente ligada ao sistema de crenças e conhecimento. Não é apenas um recurso natural, mas - e tão importante quanto este - um recurso sociocultural (Ramos, 1995, p. 13).

Ramos (1995, p. 9) indica que os diversos povos originários do continente sul-americano têm em comum um sistema cultural baseado “na posse coletiva de um território, na distribuição igualitária de recursos, em formas acéfalas de organização política”. Nesse sentido, o antropólogo Pierre Clastres (2003, p. 46) afirma que “é essencialmente pelo sentido da democracia e pelo gosto da igualdade que se distingue a maioria das sociedades indígenas da América”, destacando, por exemplo, que “a propriedade mais notável do chefe indígena consiste na ausência quase completa de autoridade”. O antropólogo diz que “se existe alguma coisa completamente estranha a um índio é a ideia de dar uma ordem ou ter de obedecer, exceto em circunstâncias muito especiais como em uma expedição guerreira” (2003, p. 28).

Com o intuito de estabelecer as diferenças que marcam o modo de vida dos povos originários e o dos chamados “brancos”, entendemos oportuno ponderar acerca do poder político dessas duas formas de vida em sociedade. No ensaio *Copérnico e os selvagens*, Clastres (2003, p. 23-41) distingue as formas

de poder político ocidental (coercitivo) e indígena (não coercitivo), que podem ser sintetizadas da seguinte forma:

- Poder coercitivo ocidental = comando/obediência - violência;
- Poder não coercitivo indígena = sem hierarquia - sem violência.

O que Clastres problematiza com essa distinção de poder é a clássica conclusão de que “a falta da relação comando-obediência implica *ipso facto* a falta de poder político” (Clastres, 2003, p. 32) que sempre vem reforçar a ideia evolucionista de que os povos originários seriam sociedades primitivas que pararam na “infância” da evolução social por não terem desenvolvido poder político. Na maioria das sociedades indígenas, o poder “apresenta-se difuso e espalhado pela coletividade, na forma de grupos de pressão, controle social, direitos e obrigações pessoais” (Ramos, 1995, 65), e a autoridade é outorgada a alguém com conhecimento específico e superior à média, nunca pela coerção e pelo uso da força.

E para bem pontuar as diferenças entre as lideranças indígenas e não indígenas, entre as características imprescindíveis ao chefe indígena, a generosidade com seus bens é uma que se destaca, o impedindo de qualquer tipo de acumulação econômica e não lhe permitindo “sem ser desacreditado, repelir os incessantes pedidos de seus ‘administrados’” (Clastres, 2003, 47). A força dessa característica é tão grande que Pierre Clastres lembra-nos do ensinamento de Francis Huxley a propósito de como identificar um chefe indígena: “É papel do chefe ser generoso e dar tudo o que lhe pedem: em algumas tribos indígenas, pode-se sempre reconhecer o chefe porque ele possui menos que os outros e traz os ornamentos mais miseráveis” (Clastres, 2003, p. 48).

Ainda mais uma palavra acerca do sentido de igualdade como característica da maioria dos povos originários sul-americanos, particularidade registrada já em 1580, por Montaigne, no famoso ensaio intitulado *Dos canibais*. Como é sabido, Montaigne relata ter encontrado e conversado com indígenas do povo Tupinambá, povo que habitava nosso país antes de ser Brasil, levados

à Rouen (França), e conta que alguém perguntou aos ameríndios sobre suas impressões a respeito da cidade europeia que lhes havia sido apresentada, ao que “citaram três coisas”, uma das quais que havia entre os europeus:

[...] gente bem alimentada, gozando as comodidades da vida, enquanto metades de homens emagrecidos, esfaimados, miseráveis mendigam às portas dos outros (em sua linguagem metafórica a tais infelizes chamam “metades”); e acham extraordinário que essas metades de homens suportem tanta injustiça sem se revoltarem e incendiarem as casas dos demais (Montaigne, 2016, p. 244-245).

Evidente a evocação d’ *O discurso da servidão voluntária* (1548), de Étienne de la Boétie, de cujos papéis Montaigne foi herdeiro após a morte precoce do amigo, aos 32 anos. E parece-nos que aqui o ensaísta também quer evocar outro sentido muito caro aos indígenas, a liberdade, uma vez a ponderação dos ameríndios também revela que para esse povo não haveria opressão consentida e pacífica, que antes disso acabariam com seus algozes e incendiariam suas casas.

Embora exista polêmica sobre esse seu suposto encontro e diálogo com os Tupinambá, bem como se atribua à fonte do conhecimento de Montaigne sobre os indígenas sul-americanos à farta literatura prévia à escrita do mencionado ensaio, as impressões do ensaísta foram confirmadas pela atual antropologia, conforme vemos em Clastres e, antes, em Claude Lévi-Strauss, o que acaba por tornar o texto (pelo menos na parte que destacamos) menos um artifício empregado com a finalidade de verbalizar um discurso próprio de Montaigne e mais uma interpretação certa acerca de uma característica desses povos.

Por fim, entendemos relevante dizer algumas palavras sobre a tradição oral das sociedades indígenas. Por serem em sua maioria sociedades ágrafas, o pensamento comum ainda entende essas sociedades como inferiores, ideia orientada, como é sabido, pelo evolucionismo, que ganhou forma de teoria em

*Ancient Society* (A sociedade antiga)<sup>3</sup>, de Lewis Henry Morgan, publicada em 1877 e na qual se defende a evolução da humanidade a partir de sociedades primitivas até as civilizadas, como se nota na seguinte passagem:

Como é inegável que partes da família humana tenham existido num estado de selvageria, outras partes num estado de barbárie e outras ainda num estado de civilização, parece também que essas três distintas condições estão conectadas umas às outras *numa sequência de progresso que é tanto natural como necessária*. Além disso, *é possível supor que essa sequência tenha sido historicamente verdadeira para toda a família humana*, até o status respectivo atingido por cada ramo. *Essa suposição baseia-se no conhecimento das condições em que ocorre todo progresso*, e também no avanço conhecido de diversos ramos da família através de duas ou mais dessas condições (Morgan, 2014, p. 8-9, grifamos).

A respeito de se atribuir inferioridade às sociedades primitivas adeptas à tradição oral, Andrea Bagnoli (2019, p. 29) vincula tal ideia ao fato de se tomar “uma teoria como se fosse verdade absoluta: a pré-história acaba com o aparecimento da escrita”, de modo que “a história de cada povo data do momento em que se tem provas escritas da existência desse mesmo povo.” Por meio desse pensamento, a ausência de escrita significaria a ausência de história e os povos sem escrita seriam povos pré-históricos, no sentido comum e corrente atribuído ao termo: povos atrasados, inferiores.

Entendemos pertinente lembrar, mais uma vez, a Pierre Clastres (2003, p. 35), quando assevera que “os povos sem escrita não são menos adultos que as sociedades letradas”, afirmando que a história desses povos é tão “profunda quanto a nossa” e que, “a não ser por racismo, não há por que julgá-los incapazes de refletir sobre a sua própria experiência e de dar a seus problemas as soluções adequadas”. Com isso queremos deixar claro que a tradição oral é só mais uma forma de registro da experiência e conhecimento humanos. Não é melhor nem pior do que a escrita.

---

<sup>3</sup> Cujo subtítulo “Ou investigações sobre as linhas do progresso humano desde a selvageria, através da barbárie, até a civilização” já resume os fundamentos de tal doutrina, que foi superada pelo advento da antropologia moderna, inaugurada por Franz Boas.

O registro de conhecimento por meio da escrita é um fenômeno recente na história dos povos originários, tendo sido utilizado atualmente, inclusive, como ferramenta de luta pelo reconhecimento da legitimidade de sua cosmovisão. Daniel Munduruku nos ajuda a compreender a dimensão da oralidade dentro da cultura indígena:

Detentores de um conhecimento ancestral apreendido pelos sons das palavras dos avós, estes povos sempre priorizaram a fala, a palavra, a oralidade como instrumento de transmissão da tradição, obrigando as novas gerações a exercitarem a memória, guardiã das histórias vividas e criadas.

A memória, ao mesmo tempo, passado e presente, que se encontram para atualizar os repertórios e possibilitar novos sentidos, perpetuados em novos rituais, que, por sua vez, abrigarão elementos novos num circular movimento repetido à exaustão ao longo da história (Munduruku, 2018, p. 81).

Da mesma forma, o pesquisador Sateré-Mawé Tiago Haikiy (2018, p. 37) nos lembra que “o contador de histórias sempre ocupou um papel primordial dentro do povo, era centro das atenções, ele era o portador do conhecimento, e cabia a ele a missão de transmitir às novas gerações o legado cultural dos seus ancestrais”. A tradição oral indígena é o meio pelo qual o conhecimento é compartilhado com a comunidade e com as futuras gerações e vem acompanhada da valorização da escuta ativa.

A propósito da tradição oral, enquanto redigíamos estas linhas, em 5 de outubro de 2023, o filósofo e ativista Ailton Krenak foi eleito o primeiro indígena a integrar a Academia Brasileira de Letras. Fato muito repercutido pela imprensa e que rendeu, entre tantas manchetes, uma que julgamos particularmente interessante e que imaginamos possa ter causado estranheza a muitos leitores: “1º indígena na Academia Brasileira de Letras, Krenak não tem hábito de escrever; entenda”, e a reportagem esclarece:

Krenak teve suas obras traduzidas em 13 países, mas o autor *não tem o hábito de escrever*. A narrativa de Ailton Krenak segue a *tradição indígena da oralidade, em que o conhecimento é transmitido utilizando a voz*.

Segundo sua editora, todas as obras de Krenak são transcrições de entrevistas, conversas e discursos feitos por ele (Globo -G1, 2023, grifamos).

A força da oralidade se revela, na atualidade, no agir desse relevante intelectual e líder político, que não escreve seus livros, preferindo transmitir seu pensamento e reflexões por meio da emissão vocal. Nesse sentido, o modo de produção discursiva de Krenak é também um ato político, uma forma de resistência e de afirmação de sua identidade.

Nossa intenção neste primeiro momento foi iniciar uma aproximação à alteridade indígena da América do Sul, destacando algumas de suas características, escolhidas pelo contraste com as características dos que temos chamado ora brancos, ora ocidentais, ora não indígenas. Tratamos basicamente dos seguintes elementos distintivos dos indígenas nesse contraste: a relação de pertencimento e não de propriedade da terra, o exercício do poder não coercitivo e não violento, a generosidade da autoridade indígena em relação a seus bens, o sentido de igualdade e não hierarquização social, a tradição oral como forma de transmissão/registro do conhecimento. Propomos acentuar a aproximação falando um pouco acerca do povo de Graciela Huinao, de sua língua, de sua cosmovisão e de sua resistência.

## 2.2 OS MAPUCHE

Habitantes originários de um vasto território que englobava o centro-sul do Chile e o sudoeste da Argentina, a “gente da terra” (*mapu*=terra, *che*=gente), representa 90% da população indígena do Chile (AYLWIN, 2012, p. 97) e resiste há mais de 500 anos à ocupação de seu território e às reiteradas tentativas de extermínio. O historiador e antropólogo chileno José Bengoa (1996, p. 14) afirma que há evidências da existência da cultura mapuche há cerca de cinco ou seis séculos antes de Cristo, e segundo Carrasco (2014), apesar da origem da sociedade mapuche ser desconhecida, é sabido que se conectou com grupos étnicos vizinhos (como os incas), com quem compartilham diversos aspectos culturais e que

Fue una sociedad monolingüe en mapudungun, dedicada a la recolección, el cultivo y la caza en el marco de una economía de

subsistencia, conformada por familias ampliadas regidas en una doble orientación por los *lonco* (los “cabeza” de la comunidad, jefes naturales de carácter parental en períodos de paz) y las/os *machi*. Constituye un pueblo amante de la vida social, la fiesta, la oratoria, las ceremonias religiosas y médicas, poseedor de una cosmovisión compleja según la cual concibe el mundo como una serie de estratos superpuestos, en el que el *mapu* (la tierra) tiene un valor excepcional de origen sagrado y que, además del saber de la doxa, posee un conjunto de conocimientos y competencias ocultos manejados por los *machi*, predominantemente mujeres.<sup>4</sup>

Corroborando essa forte vinculação dos ameríndios com a terra, o povo mapuche é composto por identidades territoriais vinculadas à localização geográfica dos habitantes, são elas: *nagche*, *williche*, *rankolche*, *cadiche*, *pewuenche*, *pikunche*, *wenteche*, *tewelche*, *lafkenche* (García Barrera et al., 2019). Os *pewuenche*, por exemplo, “gente dos pinheiros”, vivem ao pé da cordilheira, próximos aos pinheiros; já os *williche* são a “gente do sul”; e os *lefkenche* os que habitam a costa.

Sobre a cosmologia dos mapuche podemos destacar a representação do Wallmapu (território circundante), na qual se concebe o universo como unitário, dinâmico, sacralizado e circular, dividido em três principais dimensões, aquela onde se movem os homens, a dos antepassados e as forças ou entidades sobrenaturais: *Wenumapu* (terra de cima), *Minchemapu* (terra de baixo) e *Nagmapu* (terra visível), este último o “lugar onde reside o ser humano junto com as forças numênicas com as quais convive e se comunica constantemente” (García Barrera, 2010).

---

<sup>4</sup> Todas as citações em espanhol foram por nós traduzidas ao português e incluídas em notas de rodapé.

Foi uma sociedade monolíngue em Mapudungun, dedicada à colheita, cultivo e caça numa economia de subsistência, composta por grandes famílias governadas numa dupla orientação pelo *lonco* (o “chefe” da comunidade, chefes naturais de carácter parental em períodos de paz) e as/os *machi*. Constituem um povo amante da vida social, das celebrações, da oratória, das cerimónias religiosas e médicas, possuindo uma cosmovisão complexa segundo a qual concebem o mundo como uma série de estratos sobrepostos, nos quais o *mapu* (a terra) tem um valor excepcional de origem sagrado e que, além do conhecimento da doxa, possui um conjunto de conhecimentos e habilidades ocultas gerenciadas pelas *machi*, predominantemente mulheres.



Segundo José Bengoa (1996), a cultura tradicional ancestral mapuche se caracteriza por um sistema de organização social dividido em famílias (*lof*, grupo de poucas famílias), que é o centro dessa sociedade e praticamente a única instituição social permanente, sendo muito ampla e extensa, na qual

[...] convivían todos los descendientes masculinos del padre o jefe de familia. Abuelos, padres con sus esposas, hijos con sus esposas, nietos, etc. Las mujeres pareciera que no llevaban a sus esposos a la *ruca* paterna, sino que el intercambio seguía las reglas patrilocales, esto es, la mujer se cambiaba de domicilio adoptando el de su marido (Bengoa, 1996, p. 26)<sup>5</sup>.

O estudioso afirma que “nada parece mostrar processos de diferenciação social que estivessem pressagiando um sistema senhorial, no qual um grupo dominasse socialmente outro” (Bengoa, 1996, p. 26) e, em razão disso, não era necessário um sistema de governo que fosse além do necessário ao grupo familiar. Bengoa também assevera que existia um sistema de regulação de conflitos, por meio de sábios, geralmente os mais velhos, que promoviam a paz entre os grupos, distribuía justiça e davam conselhos.

A chegada dos espanhóis encontrou forte resistência dos mapuche contra a ocupação de seu território, o que colaborou com a consolidação da fama de povo inconquistável e indômito. Esses conflitos ficaram conhecidos como a Guerra do Arauco, que iniciou em 1546 e estendeu-se pelos séculos seguintes, culminando, em 1771, com o reconhecimento do território mapuche pelo Império Espanhol, ainda que à contragosto. Contudo, as tensões nunca cederam, e mesmo após a independência do Chile, em 1810, os mapuche tiveram que seguir lutando para preservar suas terras.

A etapa inicial da Guerra do Arauco foi narrada pelo soldado espanhol Alonso de Ercilla y Zúñiga no famoso poema épico *La Araucana*, que começou a ser escrito no campo de batalha. Segundo o pesquisador Bernardo

---

<sup>5</sup> [...] conviviam todos os descendentes masculinos do pai ou chefe de família. Avôs, pais com suas esposas, filhos com suas esposas, netos, etc. As mulheres, ao que parece, não levavam a seus maridos à *ruca* paterna, ao contrário, o intercâmbio seguia as regras patrilocais, isto é, a mulher mudava de domicílio, adotando o de seu marido.

Subercaseaux (2018), suas três partes foram publicadas entre 1569 e 1590, e desde que veio à luz foi tratada como obra literária e como “fonte e discurso historiográfico”, sendo considerada por vários como “texto fundacional da literatura e da autoconsciência identitária chilena e, inclusive, hispano-americana”.

Apontada por muitos como a primeira obra de ficção do Chile, deixa constância da força e importância da oralidade para os mapuche:

Defendendo o gosto de Ercilla em pôr longos e cansativos discursos na boca dos selvagens, dizia Menéndez y Pelayo, apoiado em escritos do Pe. Olivares, entre outros, que os habitantes do vale de Arauco eram muito dados à oratória e lhe atribuíam grande importância em suas deliberações (Ferreira 1959, p. 102).

Ercilla não esconde sua admiração pelos mapuche, à época chamados *araucanos* que, nas palavras de Subercaseaux, “ocupam um espaço e um papel mais relevante e significativo que os espanhóis”, podendo se dizer que os heróis dessa epopeia são Colocolo, Caupolicán, Lautaro, Tucapel, Galvarino, líderes mapuche que hoje adornam os parques do Chile. A mencionada admiração já se anuncia no prólogo do autor, em que declara:

Y si a alguno le pareciere que me muestro algo inclinado a la parte de los araucanos, tratando sus cosas y valentías más extendidamente de lo que para bárbaros se requiere; si queremos mirar su crianza, costumbres, modos de guerra y ejercicio della, veremos que muchos no les han hecho ventaja, y que son pocos los que con tan gran constancia y firmeza han defendido su tierra contra tan fieros enemigos como son los españoles<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> E se a alguém parecesse que me mostro um tanto inclinado para o lado dos Araucanos, tratando suas coisas e sua bravura mais longamente do que é exigido aos bárbaros; se quisermos olhar para a sua educação, costumes, formas de guerra e exercício dela, veremos que poucos povos são melhores, e que são também poucos os que com tanta perseverança e firmeza defenderam a sua terra contra tão ferozes inimigos como os espanhóis.

O historiador Leandro José Nunes (2010, p. 111), estudioso de *La Araucana*, afirma que Ercilla dedica a maior parte do primeiro Canto para descrever o povo mapuche, destacando que “a descrição inicial dos araucanos e sua sociedade ocupará 300 versos” e que esse extenso panorama cumpre a função de “evidenciar os caracteres e valores que singularizavam os araucanos não só frente aos espanhóis, mas, também, entre todos os povos indígenas americanos”. Ercilla traça, assim “os contornos gerais dos araucanos enquanto coletivo”, de tal forma que “de nenhum personagem indígena, por mais extraordinária que seja a caracterização da sua força física, inteligência, sabedoria, sentido de honra etc., poderá ser dito que ele é um caso excepcional, um prodígio que destoa do meio social de onde provém”.

Para Nunes (2010, p. 123), o líder guerreiro Caupolicán é o personagem que mereceu o tratamento mais elaborado no poema, “concentrando no seu perfil grande parte dos valores que Ercilla atribui aos araucanos”, o que foi ilustrado pelo historiador com um fragmento do Canto II que exalta a fortaleza física, a inteligência, determinação e a nobreza do caráter do *toqui*<sup>7</sup> mapuche:

Era este noble mozo de alto hecho  
varón de autoridad, grave y severo,  
amigo de guardar todo derecho,  
áspero y riguroso, justiciero;  
de cuerpo grande y relevado pecho,  
hábil, diestro, fortísimo y ligero,  
sabio, astuto, sagaz, determinado  
y en casos de repente reportado.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Líder militar, em mapudungun, a língua mapuche.

<sup>8</sup> Era esse nobre moço alto  
varão de autoridade, sério e severo,  
amigo de todo direito,  
duro e rigoroso, justo;  
de corpo grande e proeminente peito,  
hábil, destro, fortíssimo e ligeiro,  
sábio, astuto, sagaz, determinado  
e em casos de repente reportado.

Assim como os espanhóis, os chilenos oficialmente também festejaram (e festejam) o líder indígena, rendendo-lhe homenagens como a estátua de bronze, instalada desde 1910, no Cerro de Santa Lucía, importante ponto turístico em Santiago. Há polêmica em torno da peça por carecer de precisão histórica, já que o cocar com plumas nunca foi ornamento usado pelos mapuche. Controvérsias à parte, o certo é que os versos de Ercilla levaram esse admirável povo à posteridade, incluindo-o na construção da identidade nacional de modo tal que o historiador norte-americano Peter Winn (2010, p. 27) sustenta que “se o mito moderno diz que o Brasil é uma democracia racial, o mito moderno do Chile afirma que esta é uma nação racialmente homogênea, fruto da fusão de duas ‘raças’ guerreiras, os espanhóis e os mapuche”.

*La Araucana* chegou aos clássicos espanhóis, citada por Cervantes nada menos que no *Dom Quixote*, no capítulo VI da primeira parte, quando o padre e o barbeiro fazem uma revisão da biblioteca do cavaleiro andante, escolhendo quais livros queimar - os supostos responsáveis pela insanidade do pobre homem - e quais conservar. Como é sabido, a obra de Ercilla é poupada do fogo, alçada que foi, desde muito cedo, ao cânone literário ocidental.<sup>9</sup> Lope de Vega, sempre preocupado com os textos cervantinos, também se dedicou à história dos mapuche, escrevendo a peça teatral *Arauco domado*, na qual adapta o dramático discurso proferido por Frésia, mulher de Caupolicán que, decepcionada pelo marido ter se deixado capturar ao invés de morrer em batalha, na obra de Ercilla joga o filho menor do casal, ainda bebê, aos pés do guerreiro capturado dizendo “toma tu hijo [...] / que yo no quiero título de madre del hijo infame del infame padre” (Ercilla, 2018)<sup>10</sup>. Lope termina a peça com a encenação da penosa morte de Caupolicán por empalamento.

---

<sup>9</sup> E aqui vêm três, todos juntos: *La Araucana* de dom Alonso de Ercilla, *La Austríada* de Juan Rufo, intendente em Córdoba, e *El Monserrato* de Cristóbal de Virués, poeta valenciano. — Todos esses três livros - disse o padre - são os melhores em verso heroico escritos em castelhano e podem competir com os mais famosos da Itália. Guardem-se como as joias mais finas de poesia que a Espanha possui.

<sup>10</sup> “toma teu filho [...] / que eu não quero título de mãe do filho infame do infame pai”. Canto XXXIII, 81.

Imagem 1 -*Caupolicán*

Foto da famosa estátua de bronze *Caupolicán*, do escultor chileno Nicanor Plaza, no Cerro Santa Lucía, em Santiago do Chile (foto da autora)

A luta dos mapuche não arrefeceu com o advento do Estado-Nação chileno. A “Pacificação de Araucanía” (1862-1883) foi uma campanha militar do exército do Chile que se apropriou de 95% do território mapuche - tendo seu paralelo na conhecida “Conquista do Deserto” da Argentina -, e que consolidou a ocupação das terras mapuche como “um processo binacional, realizado de forma simultânea por dois exércitos profissionais e modernos” (Bengoa, 2017), e deu seguimento ao extermínio iniciado pelos espanhóis em nome do progresso e do desenvolvimento.

O escritor mapuche Elicura Chihuailaf, em seu livro *Recado confidencial a los chilenos* resume bem o que significou a criação do Estado chileno para os mapuche e critica essa guerra que carrega um irônico nome de paz:

El estatuto del pueblo mapuche no fue modificado por la declaración de la Independencia de Chile en 1810. Solo a partir de mediados del siglo XIX, el Estado chileno decide el avance de la colonización sobre el territorio mapuche o «la Araucanía», al sur del Bío Bío, abriendo la guerra que quiso llamarse de la «Pacificación de la Araucanía», que duraría treinta años - interrumpida solo por la Guerra del Pacífico, de Chile contra Bolivia y Perú-, hasta 1883. A partir de entonces, comienza el proceso de erradicación y encasillamiento de la población

mapuche. Se acordaron «Títulos de Merced» (Títulos de concesión o favor) a los mapuche y se crearon reservas (reducciones), las tierras comunales que representaban únicamente el 6,15 % del territorio ancestral. El Estado daba a cada familia 6,18 hectáreas y vendía o asignaba lotes de más de quinientas hectáreas a particulares, especialmente a los nuevos colonos extranjeros o chilenos, lo que provocaba conflictos importantes y a menudo violentos, y la expulsión de los mapuche a las tierras más pobres (Chihuailaf, 2015, p. 115)<sup>11</sup>.

A história comprovou que a admiração de Alonso de Ercilla pelos *araucanos* não foi um equívoco ou fruto de precipitação: a resistência à Conquista Espanhola e ao Estado chileno foi muito bem sucedida, mantendo exércitos e colonizadores acuados por mais de três séculos. A força dos mapuche foi realmente admirável, como nos lembra Peter Winn:

Rebeldes com causa, já em 1872 os mapuche eram suficientemente fortes - e ousados - para invadir Buenos Aires, embora a próxima década viesse a testemunhar sua derrota pelas mãos de soldados chilenos e argentinos equipados com armamentos modernos (Winn, 2009, p. 36).

Com relação à usurpação do território indígena, José Bengoa (2017) explica que as primeiras leis de ocupação da terra surgiram em 1866, com a declaração de que as terras eram propriedade do Estado chileno (*tierras fiscales*), partindo do “conceito colonialista de *Terra Nullius*, isto é, que não existia propriedade prévia da terra por parte dos indígenas e que o Estado era o proprietário e devia repartir os territórios”. A finalidade era encontrar espaço

---

<sup>11</sup> O estatuto do povo mapuche não foi modificado pela declaração de independência do Chile, em 1810. Somente a partir de meados do século XIX é que o Estado chileno decide pelo avanço da colonização sobre o território mapuche, ou “Araucania”, ao sul do Bío Bío, abrindo a guerra que se quis chamar de “Pacificação da Araucania”, que duraria trinta anos – somente interrompida pela Guerra do Pacífico, do Chile contra a Bolívia e o Perú -, até 1883. A partir de então, começa o processo de erradicação e confinamento da população mapuche. Foram concedidos “Títulos de Merced” (Título de concessão ou favor) aos mapuche e criadas reservas (reduções), terras comunais que representavam apenas 6,15% do território ancestral. O Estado deu a cada família 6,18 hectares e vendeu ou cedeu lotes de mais de quinhentos hectares a particulares, especialmente a novos colonos estrangeiros ou chilenos, o que causou conflitos importantes e muitas vezes violentos, e a expulsão dos mapuche para as terras mais pobres.

para a imigração estrangeira, “verdadeiro objetivo e palanque do desenvolvimento, segundo essa proposta”.

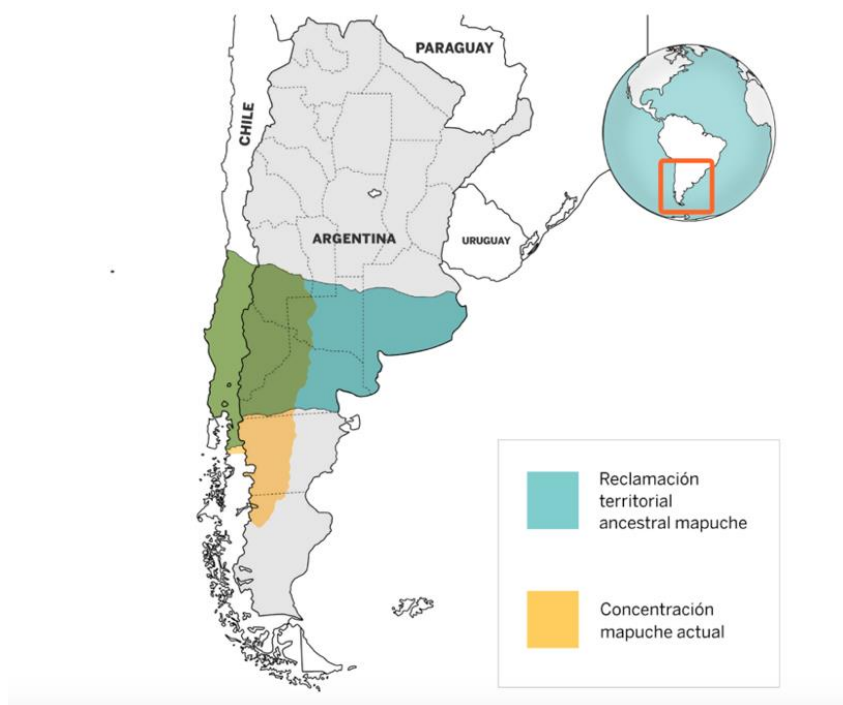
Bengoa (2017) afirma que a primeira fase da imigração ficou a cargo do Estado chileno<sup>12</sup>, que enviava agentes à Europa para assinar contratos diretamente com os colonos, nos quais o governo se obrigava a custear a viagem da família, a hospedá-la ao chegar ao Chile, a cobrir os gastos de deslocamento até o pedaço de terra que lhe seria cedido, a conceder pensão mensal por um ano, assistência médica e remédios necessários por dois anos, um par de bois, sementes, enfim, de prover os meios necessários para que se estabelecessem. Ao fim do terceiro ano começava a obrigação de devolver os valores investidos pelo Estado, que deveriam ser pagos em 8 anos. A propriedade cedida seria outorgada àqueles que construíssem uma casa de madeira e tivessem 4 hectares do terreno cercado e cultivado.

Ocorre que “não havia um só espaço vazio. Tudo estava povoado por pessoas com nome e sobrenome. Sobrenomes mapuche, sem dúvida” (Bengoa, 2017, s/p), e o que se fez para arrumar espaço para os colonos foi um verdadeiro massacre que obrigou comunidades indígenas a abandonar ou vender suas terras por preço irrisório, configurando o início do empobrecimento da sociedade mapuche.

Para se ter uma ideia da dimensão desse empobrecimento e considerando o que se sabe do vínculo dos mapuche com a terra e a natureza, a imagem a seguir nos aproxima da extensão do território ancestral mapuche antes da chegada dos espanhóis e do Estado Republicano chileno e da extensão a que ficou reduzido na atualidade:

---

<sup>12</sup> Segundo o historiador, a segunda fase da imigração ocorreu no início do século XX e foi levada a cabo pelas chamadas *empresas de colonização*, que tinham concessão do governo para tanto. Ocorre que, como na primeira fase, “o Estado outorgava concessão sobre terras que estavam completamente ocupadas pelas comunidades” (Bengoa, 2017, s/p).

Imagem 2 – *Wallmapu*, o território ancestral mapuche

Fonte: Jornal *El País*. Disponível em <https://elpais.com/especiales/2017/represion-mapuches-argentina>. Acesso em: 2 set. 2023.

Bengoa (2017) assevera que, a inícios do século XX, o governo chileno resolveu “privatizar” a imigração, outorgando concessões a empresas formadas por pessoas poderosas de Santiago, e explica que “muitas delas se denominaram ‘Companhia Exploradora de’...” o que revela que na verdade se tratava mais de concessões de exploração de recursos dos territórios onde os colonos seriam assentados, do que propriamente de empresas de captação de imigrantes. O estudioso revela que dessa forma favores políticos foram pagos e que se fizeram “fortunas gigantescas” no sul mapuche, registrando que “a violência nesses lugares foi de tal sorte que os frades capuchinhos ali se instalaram” para defender as comunidades indígenas. O problema também era que:

El Estado otorgaba la concesión sobre tierras que estaban completamente ocupadas por las comunidades. La empresa maderaba sin respetar la propiedad de las comunidades y trataba de sacarlas del terreno para instalar colonos, tanto



nacionales como extranjeros. La concesión no establecía propiedad pero lo que era lo mismo o peor, permitía el uso extractivo del campo. Fueron décadas de agudos conflictos que incluso llegaron al Congreso Nacional. [...] Las comunidades fueron diezmadas y los colonos instalados a la fuerza (Bengoa, 2017 s/p)<sup>13</sup>.

A exploração das terras era permitida desde que se introduzissem colonos e “as permissões e direitos eram obtidos em Santiago por compadrio e amizades”, afinal eram “terras de índios”. Bengoa (2017, s/p) completa esse quadro histórico, referindo que, se revisarmos “os nomes dos diretores das empresas concessionárias, veremos que está cheio de sobrenomes ilustres da oligarquia nacional, a mesma que hoje segue atuando na política e no controle do aparato econômico e estatal.” Segundo o estudioso, “a história da desapropriação dos recursos mapuche é recente e tem nome e sobrenome”, deixando claro que o empobrecimento dos mapuche se deu em grande medida após o advento do Estado chileno e pelas mãos da elite que o governou e, ao que parece, ainda segue governando.

Uma vez delineados os principais traços dos mapuche, dispomos de melhores ferramentas para compreender a produção discursiva de Graciela Huinao, o sentido da escrita para essa autora e suas relações com os direitos humanos.

## 2.3 GRACIELA HUINAO

SALMO 1492  
NUNCA FUIMOS  
EL PUEBLO SEÑALADO  
PERO NOS MATAN  
EN SEÑAL DE LA CRUZ.

---

<sup>13</sup> O Estado outorgava a concessão sobre terras que estavam completamente ocupadas pelas comunidades. A empresa madeirava sem respeitar a propriedade das comunidades e tratava de tirá-las do terreno para instalar colonos, tanto nacionais como estrangeiros. A concessão não estabelecia propriedade, mas permitia o uso extrativo do campo, o que era o mesmo ou pior. Foram décadas de agudos conflitos que inclusive chegaram ao Congresso Nacional. [...] As comunidades foram dizimadas e os colonos instalados a força.

Filha de Herminia Alarcón e de Dolorindo Huinao, neta de Almerinda Loi Katrilef e Adolfo Huinao, Juan Alarcón e María Cosme Foruanca, e bisneta de José Loi y Manuela Katrilef: eis os ancestrais lembrados e nomeados por Graciela del Carmen Huinao Alarcón, nascida em 14 de outubro de 1956 na localidade de *Rawe*<sup>15</sup>, comunidade de *Walinto*<sup>16</sup>, a 36 km de *Chaurakawin*<sup>17</sup>, chamada de Osorno pelos chilenos e situada no sul do Chile. O território onde a comunidade de Walinto se desenvolveu foi comprada pelo tataravô de Graciela Huinao, o *ülmen*<sup>18</sup> Katrilef, pouco depois da independência do Chile, como a escritora relata no livro com o mesmo nome que, segundo suas palavras, conta a história de sua bisavó, Manuela Katrilef (Huinao, 2022b, p. 178).

A compra dessa terra, que ficava a alguns quilômetros da terra ancestral da comunidade, foi um ato de resistência e sobrevivência, pois seu território originário estava sofrendo a pressão da colonização alemã, que contratava capangas que saqueavam as *ruka*<sup>19</sup> e aterrorizavam os mapuche para que abandonassem as terras ou as vendessem a preço irrisório e, caso essas incursões violentas não surtisser efeito, simplesmente assassinavam famílias inteiras para se apoderarem das terras. Tudo com o apoio do Estado chileno, que fingia ignorância e facilitava a burocracia.

Apesar de ter significado a diferença entre a vida e a morte, essa compra de terras não ocorreu sem muito sofrimento da comunidade por ter de abandonar o território ancestral. Não foi uma decisão fácil para o tataravô da

---

<sup>14</sup> Salmo 149.2. Nunca fomos/ o povo assinalado/ mas nos matam/ em nome da cruz .

<sup>15</sup> Decidimos conservar a grafia em *mapudungum*, ao invés do espanhol.

<sup>16</sup> Lugar de patos wala, em mapudungum, e nome do primeiro livro de Graciela Huinao.

<sup>17</sup> Festa das flores chaura.

<sup>18</sup> Chefe indígena em tempos de paz.

<sup>19</sup> Casa mapuche.

autora, que se decidiu por isso após testemunhar a pressão e violência que vizinhos mapuche estavam sofrendo e após o Estado chileno ter declarado abandonadas as terras onde seu genro e sua filha, bisavós de Graciela Huinao, haviam começado uma nova comunidade.

Essa declaração de abandono ocorreu tempos depois que a incipiente comunidade teve que se abrigar junto ao *ülmen* Katrilef após um violento ataque promovido por capangas de colonos, que resultou em mortos, feridos e destruição. Apesar da violência, os mapuche não abandonaram a terra, tendo deixado seus animais ali como sinal inequívoco de que estava ocupada, pois pretendiam voltar quando a ameaça de novos ataques não estivesse mais presente. Ademais, a terra era constantemente visitada para tratar dos animais. Contudo, o Estado se antecipou. Informados por uma comitiva de militares fortemente armados e acompanhados por um padre que deu fé ao que se comunicava, os antepassados da autora souberam que:

El gobierno había detectado el “abandono de buena voluntad” de un terreno situado en la comunidad de Río Blanco; por tal motivo, el Estado haría posesión de dichas tierras, quedando en facultad de hacer y disponer del terreno desde ese momento y em adelante (Huinao, 2022b, p. 147)<sup>20</sup>.

Segundo o relato desse romance testemunhal de Graciela Huinao, seus familiares, analfabetos, ficaram com as palavras do exército chileno e com um punhado de papéis nas mãos: “eles não sabiam o que comunicavam os papéis escritos; nem das novas leis impostas às comunidades. Eles só entenderam que o Estado estava roubando suas terras” (Huinao, 2022b, p. 149). E aqui voltamos a evocar o conceito de *Terra Nullius* (entendimento de inexistência de propriedade prévia do território pelos indígenas) para ponderar que não sabemos se a declaração de abandono de terras foi ficcionalizada por Graciela

---

<sup>20</sup> O governo havia detectado o “abandono voluntário” de um terreno situado na comunidade de Río Blanco; por isso, o Estado tomava posse de ditas terras, com poder de dispor do terreno desde esse momento em diante.

Huinao em *Katrilef*, ou se sua tradição oral familiar trouxe à luz mais uma forma do Estado chileno de apropriar-se das terras mapuche.

Em conversa que tivemos com a autora em 02.10.2023, em Santiago, Graciela Huinao relatou um episódio semelhante ocorrido em sua infância. Recorda que era muito pequena e que seu pai estava ajoelhado à sua frente, abotoando seu casaco e lhe dizendo que ela tinha que ser uma boa menina, que não podia chorar, nem gritar. Lembra que na ocasião seu pai estava muito sério, com semblante preocupado. Lembra também de ver sua avó na penumbra e que ao saírem de casa, não foram pelo caminho habitual. Seu pai a colocou nos ombros e tomaram um caminho de mato fechado, com muitos arbustos, um tio ia à frente e o caminho era tão selvagem que machucou as pernas de Graciela, que sangravam. Ela queria chorar, gritar de dor, mas havia prometido que não o faria. Conta. Lembra de ver ao redor cenário de guerra, de ver acampamento militar, com muitos soldados.

Anos mais tarde, ao falar a respeito com o pai, soube que haviam fechado o caminho de saída da casa, para os obrigar a vender “esse pedacinho de terra à uma soma miserável” (Huinao, 2023b) e que isso tinha acontecido por volta de 1960. A autora refere que as pessoas pensam que esse tipo de estratégia ficou no passado, que só acontecia há duzentos anos, mas reflete que ocorreu com sua família mais direta num tempo não tão distante e que segue ocorrendo no sul.

Graciela Huinao revelou que apesar de ser filha de um homem humilde (trabalhador em um moinho e líder sindical), seu pai foi “um trabalhador ilustrado”, que lia muito e que os livros sempre estiveram presentes em sua infância. Huinao comentou o raro da situação, porque eram muito pobres, mas teve à disposição em sua casa Cervantes, de quem lembra ter lido *Dom Quixote* aos 12 anos, os românticos espanhóis, citando Gustavo Adolfo Bécquer, e também poetas chilenas como Violeta Parra e Delia Domínguez. Esta última, natural de Osorno como Huinao e falecida em 07.11.2022, terá um papel importante na vida da autora.

Rodeada pelos livros desde pequena, Huinao atribui seu precoce interesse pela literatura ao exemplo paterno. Conta que ia além da leitura, que surpreendia a todos porque ainda muito criança gostava de recitar os poemas que lia. A autora entende que seu hábito de escrever desde muito jovem se deve a todo esse entorno com os livros e sua exposição constante aos relatos e à oralidade: “não tive outra alternativa, porque era bombardeada por todos os lados: com os relatos, com a oralidade, com os livros” (Huinao, 2023b).

As manifestações de Graciela Huinao nessa conversa (2023b) são perpassadas por experiências de discriminação e racismo, dos quais esteve protegida até o ingresso na escola, como se verá adiante, e que, se não foram sofridas diretamente pela autora, ocorreram com parentes e pessoas próximas. A esse respeito, relatou que, só por ter um sobrenome indígena, a classificam como terrorista. Disse que, se há uma manifestação e ela está próxima, apenas olhando, e, se porventura é presa junto com chilenos que também estariam só olhando, os chilenos são libertados no mesmo dia e a ela aplicam a Lei Antiterrorista (Lei 18.314/1984), em razão de seu sobrenome mapuche.

Abundam artigos acadêmicos tratando do tema da criminalização do movimento social mapuche e de seu enquadramento como terrorista. Em 2011, a Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte IDH) recebeu denúncia contra o Estado chileno por violações a direitos humanos de oito indígenas mapuche no caso conhecido como *Norín Catrimán e outros (dirigentes, membros e ativista do povo indígena Mapuche) vs. Chile*. A denúncia trata, entre outras violações de direitos humanos, da aplicação seletiva e discriminatória da Lei Antiterrorista pelo Estado chileno em um contexto de protesto social dos mapuche pela recuperação de seus territórios ancestrais.

A Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), que submeteu o caso à Corte IDH, considerou que o Estado chileno violou os artigos 8, 9, 24, 13 e 23 da Convenção Americana de Direitos Humanos (CADH). Resumidamente, se considerou violados os artigos “8.1 (ampla defesa); 8.2 (presunção de inocência); 8.2.f (identificação das testemunhas); 8.2.h (segundo

grau de jurisdição); 9 (legalidade); 13 (liberdade de pensamento e de expressão); 23 (direitos políticos) e 24 (igualdade perante a lei)” (Lopes & Santos Júnior, 2018, p. 601). A condenação do Estado chileno veio em 2014, e, dentre outras medidas, foi determinada a anulação das sentenças condenatórias e o dever de indenizar os mapuche pelos danos materiais e imateriais sofridos.

Graciela Huinao diz que tem aceitado a alcunha de terrorista, “porque para mim os livros são armas, porque eu me defendo com isso [...] porque eu luto”. A autora diz que enquanto seus irmãos mapuche estão lutando no sul “à pedra e pau”, ela luta a sua maneira, com a palavra, com os livros, conversando conosco: “é minha forma de lutar, porque vocês, de alguma maneira, vão repassar o que eu estou dizendo”, reforçando o poder da oralidade. Huinao (2023b) afirma que para ela a literatura é uma “defesa para contar, para dizer, para pelear, para legar”.

Ainda a título de informação de cunho biográfico, importa dizer que a autora confidenciou que sua mãe era atea e seu pai “muito católico”, mas que os filhos foram criados com muita liberdade: nem a mãe exigia ateísmo, nem o pai os obrigava a ir à missa. A liberdade com que foi criada é constantemente evocada nessa conversa (Huinao, 2023b).

Acerca da primeira recepção de sua escrita, relata um episódio ocorrido na escola, por volta de seus 13, 14 anos, que lhe marcou profundamente. A professora de espanhol havia pedido um conto para os alunos e Graciela Huinao lembra que se esforçou muitíssimo para escrevê-lo, “me desangré”, disse, porque era a primeira vez que alguém leria algo escrito por ela. Seu conto tinha duas folhas e tratava de uma galinha que falava.

Na semana seguinte, a professora começou a devolver os trabalhos, chamando os alunos pelos nomes e começando pelos mais bem avaliados. Quando todos já haviam sido chamados, com Graciela bastante decepcionada, pensando que seu trabalho estava muito ruim, a professora finalmente chama seu nome, lhe pede para ir à frente da turma e lhe pergunta quem havia feito

seu trabalho. Ao ouvir que fora ela mesma, a professora insiste perguntando quem a havia ajudado e, ao ouvir que ninguém, disse que iria lhe dar um 6, mas como ela mentiu, lhe daria 5, insistindo com a pergunta e enfatizando que lhe daria outra oportunidade de dizer a verdade. Diante da mesma resposta anterior, a professora lhe mandou sentar e disse que lhe daria um 4.

Ainda com relação à sua experiência na escola, Graciela Huinao declara que “aos seis anos deixei de ser mapuche e passaram a me chamar de índia” (Huinao, 2019), e foi aí que sentiu pela primeira vez a discriminação e o racismo. O episódio da dúvida quanto à autoria de seu conto reforçou a percepção na então menina de que o fato de ser mapuche, de ser “índia” lhe atribuía características específicas, dentre elas a falta de capacidade intelectual. A professora não lhe devolveu o conto e Huinao relata que diversas vezes tentou reescrevê-lo, mas o episódio foi tão traumático que não consegue lembrar de nada, a não ser de que tratava de uma galinha falante.

Segundo escreve em *Simulacro de biografía* (Huinao, 2022a, p. 14-15), perde sua mãe aos 13 anos e, “como toda mujer mapuche obligada a emigrar”, fato que inscreve em outro poema, *Visión gitana* (Huinao, 2022a, p. 11), muda-se para a capital Santiago para ganhar a vida e fugir da fome.

A questão da fome e da pobreza parece estar muito presente no percurso de Graciela Huinao, resultado direto de ser mapuche. Já nos referimos ao empobrecimento dos indígenas pela ação do Estado chileno, que os obrigou a deixar suas terras para servir de mão de obra barata, subalterna e precária nos grandes centros urbanos, principalmente em Santiago. A este respeito, Graciela Huinao afirmou que “há poucos anos as mulheres mapuche nasciam com um título embaixo do braço: Trabalho Doméstico, e seguimos vivendo a mesma situação” (Huinao, 2009, p. 103). Perguntada sobre suas motivações para escrever, disse que sua razão de ser é o que a motiva: “de ser mapuche, mulher, pobre e tudo o que isso implica em uma sociedade arrivista, classista e discriminatória como é a chilena” (Huinao, 2006, p. 132), acrescentando que se defende da pobreza e da discriminação com a poesia (Huinao, 2009, p. 198).

E foi com a poesia que começou a escrever, publicando seu primeiro poema, *La Loika*<sup>21</sup>, em 1989, ao que se seguiram seus livros: *Walinto* (2001), edição em mapudungum e espanhol<sup>22</sup> - poesia; *La nieta del brujo, seis relatos williche* (2003) - contos; *Desde el fogón de una casa de putas williche* (2010) - romance; *Katrilef: hija de un ülmen williche* (2015) - romance. Graciela Huinao também coeditou duas antologias poéticas de mulheres mapuche, uma publicada em 2006, *Hilando en la memoria: 7 mujeres mapuche*, e outra em 2009, *Hilando en la memoria. Epu rupa: 14 mujeres mapuche*, nas quais também publicou poemas e que contaram com nomes que hoje se destacam no meio literário chileno, como Maribel Mora Curriao, que além de poeta tem desenvolvido estudos críticos sobre literatura mapuche, e Adriana Paredes Pinda. Atualmente trabalha em uma fábula, que pretende publicar em breve (Huinao, 2023b).

Apesar de escrever desde cedo, Graciela Huinao viu dificuldades para sua literatura: “Desde muito garotinha comecei a escrever. Mas era mapuche. Essa era a diferença. Era mapuche” (Huinao, 2023b). Disse que seu pai lhe ensinou que ela deveria viver, nesta sociedade, dividida em duas partes, como se seu cérebro se partisse em dois: um “branco” e outro originário, mapuche. A poeta referiu que aprendeu com seu pai a importância de ser mapuche e a importância de ser chilena, e que ele dizia: “a nós, mapuche, obrigam a ser chilenos, mas aos chilenos não obrigam a ser mapuche.” Huinao também aprendeu com seu pai que ela “nasceu mapuche e morrerá mapuche” - e que isso era o mais importante-, e que “teria que aprender a lutar, a pelear dentro

---

<sup>21</sup> Loika, em mapudungun (loica em espanhol) é um pássaro originário do sul da América do sul, muito comum no Chile e importante na cosmologia mapuche. Este poema foi lido recentemente (24.03.2023), em Porto Alegre, na aula inaugural da Escola Judicial do Tribunal Regional do Trabalho da 4ª Região (EJud4), ocasião em que foi proferida a palestra “Direitos Humanos e minorias” pela professora Elisa Loncón, liderança indígena mapuche que atuou como primeira presidente da Convenção Constitucional do Chile, responsável por propor uma nova constituição ao país, em substituição à escrita durante a ditadura militar. Como é sabido, essa proposta não foi aprovada e uma outra está sendo elaborada para submissão ao povo chileno.

<sup>22</sup> Com edição trilingue espanhol-mapudungun-ínglês publicada em 2004.



de uma sociedade majoritária e aterradora com os povos originários” (Huinao, 2019).

Significativo reconhecimento desta luta e da qualidade de sua escrita veio em 27.03.2014, com seu ingresso na *Academia Chilena de la Lengua* (ACL). Foi a primeira indígena a fazer parte da instituição, então com 129 anos de existência. Seu ingresso foi apadrinhado por sua conterrânea, a poeta Delia Rodríguez, que ocupava a cadeira de número 4 da instituição desde 1992 e que submeteu seu nome.

Huinao conta (2023b) que Delia Rodriguez esteve atenta a seu trabalho desde a publicação de seu primeiro poema, *La Loika*, em 1989, mas ambas somente se conheceram por volta de 2005, em um recital em Osorno, quando Delia lhe parabenizou e lhe disse que “seria grande na literatura”. Foram muito amigas até a morte da poeta, ocorrida a fins de 2022.

Reconhecendo o aporte da cultura originária em sua produção e, por conseguinte, na produção literária chilena, o título do discurso de posse de Delia Rodríguez na ACL foi *Señales de una poesía mestiza en el paralelo 40 sur*. Delia se considerava mestiça (chilena por parte de pai e alemã por parte de mãe) e falando de si disse que “lhe bailavam, revoltas na imaginação, as sagas nórdicas com as lendas caseiras do mito huilliche<sup>23</sup>” (Rodríguez Mohr, 1992, p. 127). Sendo proveniente de região dominada pelos mapuche por séculos, parece natural que a entrada do primeiro indígena na Academia ocorresse por seu intermédio.

Cabe ressaltar que a eleição de Graciela Huinao foi unânime (havia outros nomes concorrendo), o que parece indicar a abertura desta instituição à contribuição cultural dos povos originários e ao reconhecimento e valorização do mapudungun e suas contribuições/influências no espanhol chileno.

---

<sup>23</sup> *Williche*, escrito em espanhol.

O ingresso de Huinao na *Academia Chilena de la Lengua* é relativamente recente, e a pandemia de COVID19 representou uma pausa das atividades da instituição. Contudo, a autora já conseguiu realizar dois encontros que merecem destaque: um de linguistas e outro de poetas em línguas originárias. A esse respeito, Graciela Huinao assevera ter sido necessário que passassem quase 130 anos para que outra língua, que não o espanhol, fosse escutada dentro da ACL (Huinao, 2023b).

Sobre a importância de sua entrada na instituição, a autora declara: “quando cheguei, também chegou o povo na Academia”. Graciela Huinao entende que o poder disseminador da língua e cultura indígena por meio da ACL é muito grande, pois um livro editado ou promovido pela Academia “vai chegar à universidade, vai chegar aos colégios, vai chegar a todo Chile” (Huinao, 2019), e que assim as novas gerações mapuche conhecerão e se sentirão orgulhosas de sua história, uma história até pouco tempo silenciada. E é isso que a autora quer: que a voz e a história dos povos originários cheguem, primeiro, a todo Chile e depois, quem sabe, ao mundo.

## 3 A ESCRITA DE GRACIELA HUINAO

### 3.1 INTERCULTURALIDADE E ENGAJAMENTO

Iván Carrasco (2019) conta que “se fez intercultural” em 1965, em uma escola em Truf-Truf<sup>24</sup>, setor mapuche próximo a Temuco, cerca de 700km ao sul de Santiago. Foi nomeado professor nessa escola para, segundo suas palavras, “educar a los niños del campo”, no caso, ensinar crianças mapuche a ler e a escrever em castelhano. Refere que se fez intercultural com seus alunos, modificando sutilmente aspectos de sua personalidade e de sua conduta sem se dar conta, e que essa experiência, que o marcou profundamente, lhe deu as bases para anos mais tarde elaborar uma teoria da literatura intercultural. Carrasco relata que em uma de suas primeiras aulas nessa escola, depois de ter mostrado o mapa do Chile e, nele, a província de Cautín, a cidade de Temuco e o lugar exato onde estava Truf-Truf, estabeleceu-se o seguinte diálogo com seus alunos:

– Este es Chile, ¿ven?  
– ¡Sí, síor!

---

<sup>24</sup> Os alunos mapuche explicaram a Iván Carrasco o sentido da palavra truf-truf: é uma onomatopeia, o ruído da água que passa entre as pedras de um arroio próximo, uma espécie de borbulhar.

- Aquí está Temuco, aquí está Truf-Truf, aquí está la Escuela 59, ¡¡¡y aquí estamos nosotros!!!
- ¡Sí, sior! – casi a gritos, eufóricos, llenos de entusiasmo.
- Todos los que viven en Chile son chilenos, ¿qué somos nosotros?...
- ¡Mapuche, sior!
- (No me entendieron, les explicaré de nuevo..., me dije). Este es Chile, este es Temuco, esta es la escuela de Truf-Truf, todos los que vivimos en Chile somos chilenos. ¿Qué son ustedes?
- ¡Mapuche, sior!...
- (Pucha, todavía no entienden, todo de nuevo, pero con una variante didáctica, cambio de la pregunta por la respuesta...). Aquí está la Escuela 59, ustedes son... ¡chilenos mapuche!... (Mi primer fracaso pedagógico: la respuesta fue enfática y unánime).
- ¡¡¡No, sior, no somos chilenos, sior, somos mapuche no máh!!!
- con mayor entusiasmo todavía (Carrasco, 2019, p. 8-9)<sup>25</sup>.

Queremos, com essa imagem, por um lado deixar claro a força da identidade mapuche e, por outro, estabelecer a inevitabilidade de uma textualidade ameríndia heterogênea, híbrida e impregnada de engajamento, não somente no sentido sartriano do termo, ou seja, de desvendar o homem ao próprio homem, de “que a palavra é ação: [...] que desvendar é mudar e que não se pode desvendar senão tencionando mudar” (Sartre, 2022, p. 20), não somente naquele sentido da consciência da responsabilidade do escritor por todo e qualquer ato (palavra) e não ato (silêncio), mas também naquilo que

---

<sup>25</sup> – Este é o Chile, veem?

– Sim, seor!

– Aquí está Temuco, aquí está Truf-Truf, aquí está a Escola 59, e aquí estamos nós!!!

– Sim, seor! – quase aos gritos, eufóricos, cheios de entusiasmo.

– Todos os que vivem no Chile são chilenos, o quê nós somos?...

– Mapuche, seor!

– (Não me entenderam, explicarei de novo..., disse a mim mesmo). Este é o Chile, esta é Temuco, esta é a escola de Truf-Truf, todos os que vivemos no Chile somos chilenos. O quê vocês são?

– Mapuche, seor!...

– (Poxa, ainda no entendem, tudo de novo, mas com uma variante didática, mudança da pergunta para a resposta...). Aquí está a Escola 59, vocês são... chilenos mapuche!... (Meu primeiro fracasso pedagógico: a resposta foi enfática e unânime).

– Não, seor, não somos chilenos, seor, somos mapuche no máh!!! – com maior entusiasmo ainda (n/t).

alguns interpretam que Sartre negava ser o engajamento literário: usar a literatura para defender uma causa<sup>26</sup>.

Qualificar a escrita ameríndia como intercultural exige, para sua melhor compreensão, um breve esclarecimento acerca do conceito de interculturalidade, que vai além de estar em um lugar entre duas culturas, conforme pretendemos demonstrar. Em artigo publicado em 2014, André Marques do Nascimento fez uma revisão do conceito “desenvolvido e implementado no contexto latino-americano” (especificidade muito apropriada para o presente estudo), vinculando-o à educação bilíngue para povos originários.

Nascimento começa por destacar a importância de se distinguir interculturalidade de conceitos como *multiculturalidade* e *pluriculturalidade*, utilizando-se dos ensinamentos da professora e ativista norte-americana radicada no Equador, Catherine Walsh, para quem “la multiculturalidad es un término principalmente descriptivo”, que se refere à “multiplicidad de culturas que existen dentro de un determinado espacio, [...], sin que necesariamente tengan una relación entre ellas” (2005, p. 5)<sup>27</sup>. A professora explica que o maior uso do termo:

[...] se da en el contexto de países occidentales como los Estados Unidos, donde las minorías nacionales (negros e indígenas) coexisten con varios grupos de inmigrantes, minorías involuntarias como los puertorriqueños y chicanos, y los blancos, todos descendientes de otros países principalmente

---

<sup>26</sup> Vide a respeito, dissertação de mestrado em filosofia de Daniel Pereira de Melo, que estudou a noção de literatura engajada: “Ao se negar a compreender o engajamento como a tomada de partido de um escritor com relação a determinado posicionamento político, como o escritor que se filia ao PC, exemplo trazido pelo filósofo condizente com seu contexto histórico, Sartre abre a possibilidade de se pensar o engajamento imbricado com sua fenomenologia. Dito de outro modo, se o engajamento não é a utilização da arte para a defesa de determinada causa, ele é, ao contrário, a junção entre escritor e leitor cuja finalidade é o reconhecimento mútuo de suas respectivas liberdades” (2017, p. 106).

<sup>27</sup> A multiculturalidade é um termo principalmente descritivo, [...] se refere à multiplicidade de culturas que existem dentro de um determinado espaço [...] sem que necessariamente tenham alguma relação entre elas.

Europeos; o como en Europa donde la inmigración se ha ampliado recientemente (Walsh, 2005, p. 5)<sup>28</sup>.

Nesse contexto, Walsh enfatiza que o multiculturalismo pode ser entendido como um relativismo cultural, como separação ou segregação entre culturas sem que elas se relacionem entre si, e que esta concepção é construída em duas conjunturas políticas: “a las demandas de grupos culturales subordinados dentro de la sociedad nacional, por programas, tratos y derechos especiales como respuestas a la exclusión”<sup>29</sup>, e o contexto que parte das bases do Estado liberal, no qual, supostamente, todos compartilham dos mesmos direitos e no qual a tolerância com o outro é considerada suficiente para que “a sociedade nacional (e monocultural) funcione sem maior conflito, problema ou resistência”. A professora critica esse entendimento de que a tolerância seria o eixo do problema multicultural, uma vez que “oculta la permanencia de las desigualdades e iniquidades sociales que no permiten a todos los grupos relacionarse equitativamente y participar activamente en la sociedad, dejando así intactas las estructuras e instituciones que privilegian a unos sobre otros” (2005, p. 6)<sup>30</sup>.

Para Walsh, a diferença entre multi e pluriculturalidade é sutil, sendo a última “una pluralidad histórica y actual, en la cual varias culturas conviven en un espacio territorial y, juntas, hacen una totalidad nacional”<sup>31</sup>. A professora explica melhor essa delicada diferença explicitando que, enquanto

---

<sup>28</sup> [...] ocorre no contexto de países ocidentais como os Estados Unidos, onde as minorias nacionais (negros e indígenas) coexistem com vários grupos de imigrantes, minorias involuntárias como porto-riquenhos e chicanos, e brancos, todos descendentes de outros países, principalmente europeus; ou como na Europa, onde a imigração se expandiu recentemente.

<sup>29</sup> [...] a das demandas por programas, tratamentos e direitos especiais de grupos culturais subordinados dentro da sociedade nacional, como respostas à exclusão.

<sup>30</sup> [...] oculta a permanência das desigualdades e iniquidades sociais, que não permitem que todos os grupos se relacionem equitativamente e participem ativamente da sociedade, deixando, assim, intactas as estruturas e instituições que privilegiam uns sobre outros.

<sup>31</sup> [...] uma pluralidade histórica e atual, na qual várias culturas convivem em um espaço territorial e, juntas, fazem uma totalidade nacional.

a multiculturalidade indica a “coleção de culturas singulares com formas de organização social muitas vezes justapostas”, a pluriculturalidade “assinala a pluralidade entre e dentro das próprias culturas”. Nas palavras de Walsh:

Es decir, la multiculturalidad normalmente se refiere, en forma descriptiva, a la existencia de distintos grupos culturales que, en la práctica social y política, permanecen separados, divididos y opuestos, mientras que la pluriculturalidad indica una convivencia de culturas en el mismo espacio territorial, aunque sin una profunda interrelación equitativa (Walsh, 2005, p. 6)<sup>32</sup>.

Por outro lado, a interculturalidade se refere a “complejas relaciones, negociaciones e intercambios culturales, y busca desarrollar una interacción entre personas, conocimientos y prácticas culturalmente diferentes” (Walsh, 2005, p. 6)<sup>33</sup>. Parte-se, segundo Walsh, do reconhecimento das assimetrias sociais, econômicas, políticas, de poder e de condições institucionais que limitam a possibilidade de o “outro” ser considerado um sujeito com identidade, diferença e capacidade de agir. Trata-se de, indo além do reconhecimento e da tolerância à diferença,

[...] impulsar activamente procesos de intercambio que, por medio de mediaciones sociales, políticas y comunicativas, permitan construir espacios de encuentro, diálogo y asociación entre seres y saberes, sentidos y prácticas distintas. A diferencia de la pluriculturalidad, que es un hecho constatable, la interculturalidad aún no existe, se trata de un proceso por alcanzar por medio de prácticas y acciones sociales concretas y conscientes (Walsh, 2005, p. 7)<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Ou seja, a multiculturalidade refere-se normalmente, de forma descritiva, à existência de diferentes grupos culturais que, na prática social e política, permanecem separados, divididos e opostos, enquanto a pluriculturalidade indica a coexistência de culturas no mesmo espaço territorial, embora sem uma profunda inter-relação equitativa.

<sup>33</sup> [...] complexas relações, negociações e intercâmbios culturais, e busca desenvolver uma interação entre pessoas, conhecimentos e práticas culturalmente diferentes.

<sup>34</sup> [...] promover ativamente processos de troca que, por meio de mediações sociais, políticas e comunicativas, permitam a construção de espaços de encontro, diálogo e associação entre diferentes seres e conhecimentos, significados e práticas. Ao contrário do multiculturalismo, que é um facto verificável, a interculturalidade ainda não existe; é um processo a ser alcançado através de práticas e ações sociais concretas e conscientes.

Não é por acaso que a noção de interculturalidade surgiu durante o desenvolvimento da educação escolar indígena, conforme aponta Nascimento em seu recorrido teórico para a compreensão do termo, uma vez que está intimamente ligada aos movimentos sociais de minorias em busca de direitos. Nesse sentido, a linguista, intelectual e pesquisadora equatoriana Ruth Moya assinala que

[...] los movimientos indígenas se han apropiado de esta noción y la han enriquecido al servirse de ella para demandar otros derechos como el de salud, el derecho a un medio ambiente saludable y seguro, la seguridad alimentaria, la protección y desarrollo de sus conocimientos y la gerencia de los recursos naturales y sociales, entre otros (2007, p. 247)<sup>35</sup>.

O conceito de interculturalidade foi desenvolvido por pensadores e movimentos sociais a partir dos anos 70 e 80 do século XX (Moya, 2007, p. 247), e, ampliando um pouco mais sua noção, Walsh assevera que a CONAIE (Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador) “nomeia a interculturalidade como um projeto, um processo de transformação radical de instituições, de estruturas e também de relações” (Walsh, 2018, p. 339), indicando que, enquanto alguns fenômenos culturais são fatos constatáveis (como a multi e a pluriculturalidade), “la interculturalidad aún no existe, se trata de un proceso por alcanzar por medio de prácticas y acciones sociales concretas y conscientes” (2005, p. 7)<sup>36</sup>.

É também no sentido de processo, de projeto, que o filósofo intercultural e professor do Instituto de Filosofia da Universidade de Bremen, Alemanha, Raúl Fonet-Betancourt, entende que a interculturalidade é: “el reconocimiento real de cada cultura como visión del mundo que tiene algo que decir a todos,

---

<sup>35</sup> [...] los movimientos indígenas se han apropiado de esta noción y la han enriquecido al servirse de ella para demandar otros derechos como el de salud, el derecho a un medio ambiente saludable y seguro, la seguridad alimentaria, la protección y desarrollo de sus conocimientos y la gerencia de los recursos naturales y sociales, entre otros.

<sup>36</sup> [...] a interculturalidade ainda não existe, é um processo a ser alcançado por meio de práticas e ações sociais concretas e conscientes.



el *camino* más apropiado para buscar una estrategia común de vida para todos” (Fornet-Betancourt, 1998, p. 54)<sup>37</sup>, um “método para un mejor conocimiento de la alteridad y de sí mismo ”<sup>38</sup>, e o professor acrescenta que o conhecimento aqui referido não é o do simples “tomar nota” ou “reconhecer”, mas o de “um proceso de información en el que nos informamos (comunicamos) y nos dejamos informar (em el sentido de dar forma) por lo que conocemos” (1998, p. 59)<sup>39</sup>. Em síntese, segundo os estudiosos do tema, a interculturalidade é um projeto, um processo que parte do reconhecimento e valorização das diferenças culturais para a construção de um mundo onde caibamos todos.

Voltando ao tema dos aspectos gerais da textualidade indígena, o professor Emilio del Valle Escalante defende que, “tanto en su estética como en su contenido, [las textualidades indígenas] expresan rigurosas críticas a los estado-nación modernos latino-americanos”<sup>40</sup> e que cada autor expresa preocupações próprias “que responden a contextos histórico-sociales y literarios específicos”, o que desarticula “perspectivas homogeneizadoras indianistas o indigenistas que asocian lo indígena con el ‘pasado’, lo ‘rural’, lo ‘bueno’, etc., y más bien lo ubican en una contemporaneidad social mucho más compleja, sea ésta rural, urbana o transnacional” (2015, p. 5-6)<sup>41</sup>.

Valle Escalante também nos lembra que é importante ter em mente que essa textualidade

[...] no se remite exclusivamente a una producción textual en lenguas originarias, o basada en la “tradición oral”, sino más

---

<sup>37</sup> [...]o real reconhecimento de cada cultura como uma visão de mundo que tem algo a dizer a todos, o *caminho* mais apropriado para procurar uma estratégia comum de vida para todos.

<sup>38</sup> [...] método para um melhor conhecimento da alteridade e de si mesmo.

<sup>39</sup> [...] um processo de informação no qual nos informamos (comunicamos) e nos deixamos informar (no sentido de dar forma) pelo que conhecemos.

<sup>40</sup> [...] tanto em sua estética quanto em seu conteúdo, expressam rigorosas críticas aos Estados-nação latino-americanos.

<sup>41</sup> [...] perspectivas homogeneizadoras que associam o indígena com o ‘passado’, o ‘rural’, o ‘bom’, etc., e o localizam em uma contemporaneidade social muito mais complexa, seja ela rural, urbana ou transnacional.

bien a obras de autores que en primer lugar afirman un posicionamiento o *locus* de enunciación indígena en base a una identificación cultural, geográfica, lingüística (aun si éstos no hablan un idioma indígena) y/o política (Valle Escalante, 2015, p. 5-6)<sup>42</sup>.

Especificamente sobre a poesia mapuche, Carrasco observa que ela toma como base estrutural as regras da “língua chilena” escrita ou mista (espanhol-mapudungun), mas que o faz com “profundas e evidentes modificações ou transformações” que tornam essa poética específica, diferente da que lhe serviu de modelo, com acréscimos de características próprias de sua língua: “elementos fonéticos, sons que não estão no espanhol, a melodia da frase, o ritmo de seus poemas” (2019, p. 63-64), e que, para bem compreendê-la e apreciá-la, é necessário conhecer um pouco da cultura mapuche, à qual já ensaiamos uma breve aproximação neste trabalho.

Estabelecemos no capítulo anterior que, assim como a maioria das sociedades indígenas, os mapuche desconheciam a escrita. Nesse tipo de sociedade, “as obras de índole estética se formam a partir da fala, do canto, da narração em relação com as tradições e a memória” (Carrasco, 2019, p. 197). Registradas pelos *ül* (cantos), pelos *epew* (relatos), esse patrimônio imaterial dos indígenas também se relaciona com e depende da performance de seus transmissores, que o passam às gerações futuras, reforçando a ideia da valorização da palavra falada.

Da mesma forma, a poeta mapuche e professora universitária Maribel Mora (2015, p. 31) refere que a “tradição de discursos orais de caráter retórico e artístico se manteve e sobreviveu aos processos de Conquista, Colônia e República para chegar até nossos dias” é considerada como antecedente da

---

<sup>42</sup> [...] não se remete exclusivamente a uma produção em línguas originárias, ou baseada na ‘tradição oral’, mas em obras de autores que, em primeiro lugar, afirmam um posicionamento ou *locus* de enunciação indígena com base em uma identificação cultural, geográfica, lingüística (ainda que não falem um idioma indígena) e/ou política.

literatura mapuche, citando como exemplos desses discursos os *nütram*, *epew*, *koyagtun* e diversos tipos de *ül* (cantos)<sup>43</sup>.

Mora (2015, p. 58) assinala que ainda são incipientes os estudos críticos acerca da literatura mapuche e atribui como possível causa dessa escassez o fato de que sua consequência inevitável seria a de “explicitar o sistema de opressão e a invisibilidade constitucional e jurídica desses grupos humanos em relação às nações das quais fazem parte”. A estudiosa agrega que a literatura mapuche tende a se converter em elemento simbólico a preencher o espaço que a história oficial negou a esse povo, apontando o caráter político, de manifesto e de denúncia dessa literatura, o que, a nosso ver, torna possível a promoção da consciência crítica que, segundo Sartre (2005, p. 43), surge da vergonha e do mal-estar que a literatura engajada causa, sentimentos a partir dos quais o leitor tem a possibilidade de criar novas formas de se reconhecer no mundo.

Sobre a construção da literatura mapuche, Carrasco (2014) entende que sua configuração foi antecedida por duas etapas: a primeira, com “la manifestación intracultural de una *etnoliteratura*, [...], que se define por la oralidad absoluta, autoría compartida, versión múltiple de cada texto, metalengua implícita, e internalizada por la comunidad copresente en el acto de realización de los textos”<sup>44</sup>. De acordo com o estudioso, os principais agentes da etnoliteratura mapuche são os avós, os anciãos e os *machi*, que são

chamanes femeninos y masculinos afeminados, que conforman un sector muy importante en la sociedad mapuche, pues cumplen una función religiosa central que incorpora otras como

---

<sup>43</sup> Maribel Mora (2015, p. 42) ensina, de maneira simplificada, que os *nütram*, *epew* e *koyagtun* são tipos de relatos que muitos estudos entendem semelhantes aos gêneros ocidentais: o *nütram* é um relato, narração ou simples conversa retórica sobre temas variados; o *epew*, na maioria dos casos, é considerado um relato de animais, semelhante às fábulas, e o *koyagtun* é uma modalidade discursiva formal, na qual se fala de história.

<sup>44</sup> [...] a manifestação intracultural de uma *etnoliteratura*, [...], que se define pela oralidade absoluta, autoria compartilhada, múltiplas versões de cada texto, metalíngua implícita e internalizada pela comunidade presente no ato da realização dos textos.

la medicina, los sueños, la manutención de la estructura social y la identidad ancestral (Carrasco, 2014)<sup>45</sup>.

A segunda etapa da construção da literatura mapuche seria a da *oralidade inscrita*, o registro da etnocultura por terceiros, não indígenas. Nas palavras do autor citado, essa etapa se caracterizaria pela

[...] construcción de una cultura filológica en un grupo seleccionado de hombres y mujeres mapuche que sirvieron de informantes a investigadores y aficionados (primero sacerdotes jesuitas y capuchinos, después folklorólogos, lingüistas, antropólogos, literatos) interesados por el mapudungun y sus derivaciones literarias, que transcribieron los cantos, relatos y textos explicativos, contribuyendo a su conservación, y luego los tradujeron a diversas lenguas europeas (latín, español, alemán, más tarde inglés y otras), difundiéndolos e incorporándolos a la cultura nacional e internacional. Se trata de una oralidad inscrita, porque se adecúa a las posibilidades y exigencias de la escritura occidental mediante los alfabetos existentes y otros elaborados *ad hoc* (Carrasco, 2014)<sup>46</sup>.

Carrasco defende que a oralidade inscrita não transformou o modo de produção nem a instância enunciativa da etnoliteratura, mas suas formas de recepção, em virtude de “acrescentar a leitura pessoal como modalidade de realização do texto”. O autor assevera que a modificação introduzida pela segunda etapa da construção da literatura mapuche foi “la naturaleza y amplitud del corpus por medio de la transcodificación de los textos, que han logrado un doble modo de existencia, en la oralidad y en la escritura, en su

---

<sup>45</sup> [...] xamãs femininos e masculinos efeminados, que constituem um setor muito importante na sociedade mapuche, pois cumprem uma função religiosa central que incorpora outras, como a medicina, os sonhos, a manutenção da estrutura social e da identidade ancestral.

<sup>46</sup> [...] construção de uma cultura filológica em um grupo selecionado de homens e mulheres mapuche que serviram como informantes para pesquisadores e amadores (primeiro, padres jesuítas e capuchinhos, depois folcloristas, linguistas, antropólogos, escritores) interessados em mapudungun e suas derivações literárias, que transcreveram as canções, histórias e textos explicativos, contribuindo para a sua conservação, e depois os traduzindo para várias línguas europeias (latim, espanhol, alemão, posteriormente inglês e outros), difundindo-os e incorporando-os na cultura nacional e internacional. É uma oralidade registrada, porque se adapta ao possibilidades e exigências da escrita ocidental através de alfabetos existentes e outros desenvolvidos *ad hoc*.

lengua original y en otras lenguas”<sup>47</sup>. O estudioso entende que, a partir daí, a textualidade mapuche percorre um longo processo de transformação que culmina na construção de uma literatura própria em sua língua, com as conexões de tradução, mistura e criação com o espanhol do Chile. Carrasco completa:

No obstante, no se puede olvidar una modificación significativa: al incluir estos textos en los circuitos de lectura-escritura, aunque se agrega un elemento trascendente -lo literario- se suprimen elementos simultáneos ligados al texto: la música, el canto, el ritmo, el baile, los factores situacionales, un fenómeno que es necesario volver a estudiar con cuidado e intensidad (Carrasco, 2014)<sup>48</sup>.

O encontro entre os mapuche e os ocidentais já tem mais de quinhentos anos e, embora os indígenas ainda reivindicuem sua condição de nação, sua alteridade, é preciso pontuar que eles não estagnaram no tempo, ainda que isso seja uma expectativa de muitos ocidentais, que só reconhecem como legítimas as reivindicações daqueles descendentes nativos que porventura ainda vivam, se vistam e se comportem como no momento da invasão, negando aos indígenas o direito de se adaptarem e de evoluírem preservando sua identidade. No romance que nos ocupa, temos essa ideia de permanência da identidade mapuche ainda que se esteja trajando um terno: “nunca quiso impresionar con su nuevo vestuário, dejó establecido entre sus amigos y familiares que la ropa no hace el mapuche; la identidad se lleva en el alma, más allá de las apariencias” (Huinao, 2023a, p. 26)<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> [...] a natureza e a amplitude do *corpus* por meio da transcodificação dos textos que alcançaram um duplo modo de existência: na oralidade e na escrita, em sua língua original e em outras línguas.

<sup>48</sup> Contudo, não se pode esquecer de uma modificação significativa: ao incluir esses textos nos circuitos de leitura-escrita, embora se acrescente um elemento transcendente - o literário - são suprimidos elementos simultâneos ligados ao texto: a música, o canto, o ritmo, a dança, os fatores situacionais - um fenômeno que precisa ser estudado novamente com cuidado e intensidade.

<sup>49</sup> [...] nunca quis impressionar com seu novo vestuário, deixou claro entre seus amigos e familiares que as roupas não fazem o mapuche; a identidade se leva na alma, não na aparência.

Estima-se que os mapuche, em sua maioria, vivam em Santiago (Bello, 2002, p. 40), resultado de um movimento de migração antigo que se intensificou nos anos 1980 e 1990, fazendo surgir o neologismo *mapurbe* (território mapuche urbano), que foi criado pelo poeta mapuche David Aníñir e que indica que eles já saíram do mundo rural e tomaram posse das cidades, usando roupas ocidentais e resistindo como povo também por meio de apropriações culturais, como a forma escrita para registro de sua cultura e como meio de luta e resistência.

Graciela Huinao vive, enquanto escrevemos estas linhas, em um bairro da periferia de Santiago, cidade para onde migrou aos 17 anos. Essa situação em breve mudará, conforme nos confidenciou (2023b), com seu retorno ao sul originário, à *Chaurakawin*, cidade que, como já mencionamos, os chilenos chamam de Osorno, onde se refugiou durante a pandemia e onde grande parte da família (filhos e irmãos) se radicará, projeto em construção, como as casas que os abrigarão, todas próximas e erguidas em mutirão. E com isso percebemos que, mesmo sem planejar ou dar-se conta, a poeta realmente acabou por viver dividida, conforme seu pai lhe aconselhara fazer para sobreviver no meio da sociedade chilena: alternou a vivência rural do sul originário, local que teve de abandonar para fugir da fome, com a vivência urbana da capital do país, de onde também foge, conforme nos relatou, da pobreza e violência de seu bairro em Santiago. Consciente do fato de que a escritora vive entre dois mundos, Carrasco observa que:

El habla y la escritura de Huinao es mestiza e intercultural como su cultura, está mezclada con la lengua de los invasores, ella usa traje wingka<sup>50</sup> y aborígen, vive en una población de casas prefabricadas, de seres marginales, en dos lugares, en el sur y en la capital del país donde comparte la rebeldía y la pobreza, usando la imprenta, la escritura (2019, p. 159, n/t)<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> Não mapuche, estrangeiro. Em certas comunidades o vocábulo é depreciativo.

<sup>51</sup> A fala e a escrita de Huinao é mestiça e intercultural como sua cultura; está mesclada com a língua dos invasores; ela usa roupa *wingka* e aborígene, vive em um bairro de casas pré-

Conforme mencionamos no capítulo anterior, Graciela Huinao entende que a literatura é uma arma com a qual se defende e com a qual luta, um entendimento que, segundo Sartre, o escritor engajado possui, pois sabe (2022, p. 29), “que as palavras [...] ‘são pistolas carregadas’. Quando fala, ele atira”. Nesse sentido e, ainda, considerando a desconfiança dos povos ágrafos para com a escrita e seus efeitos, no romance *Katrilef* (2015), em que Huinao conta a história de Manuela Katrilef, sua bisavó, chama particular atenção quando, ao fim da guerra ironicamente conhecida como “Pacificação de Araucanía”, o *machi*<sup>52</sup> diz:

Ahora empieza la más terrorífica de las guerras: la de los papeles y nuestro pueblo no entiende ese hablar, pasarán muchos años para que nuestra gente aprenda a interpretar lo que dicen esas engañosas huellas...Y un hermano del norte nos hizo saber que con esos papeles habían dejado a comunidades enteras sin tierra<sup>53</sup> (Huinao, 2022, p. 35).

A escrita, tecnologia do invasor – que é o responsável pela perda do território ancestral –, deixa paulatinamente de ser vista com receio pelos mapuche e passa a ser utilizada para dar visibilidade às suas questões e como meio de assumir o protagonismo para contar a própria história, como forma de conexão direta do escritor indígena com o leitor, indígena ou não. Nesse sentido, Carrasco assevera que “la autora aprovecha su doble conocimiento de la cultura mapuche y de la chileno-europea para escribir poemas que le permitan luchar por su causa indígena contra las sociedades y culturas invasoras” (2019, p. 158)<sup>54</sup>.

---

fabricadas, de seres marginais, em dois lugares, no sul e na capital do país, onde compartilha a rebeldia e a pobreza, usando a gráfica, a escrita.

<sup>52</sup> Médico e guia espiritual do povo mapuche, majoritariamente mulheres.

<sup>53</sup> Agora começa a mais terrorífica das guerras: a guerra dos papéis, e nosso povo não entende essa fala. Levará muitos anos para que nossa gente aprenda a interpretar o que dizem esses traços enganosos... E um irmão do norte disse que com esses papéis deixaram comunidades inteiras sem terra.

<sup>54</sup> [...] a autora aproveita seu duplo conhecimento da cultura mapuche e da cultura chileno-europeia para escrever poemas que lhe permitam lutar por sua causa indígena contra as sociedades e culturas invasoras.

Veremos que, além da poesia, também a prosa de Graciela Huinao se caracteriza pelo engajamento e propõe, em certo sentido, uma contra-história dos mapuche-williche em tensão com a história oficial. Seus romances parecem configurar o espelho mencionado por Sartre – “um romance é um espelho”, dizia o pensador (2005, p. 37) –, na medida em ler um romance é “saltar para dentro do espelho” e nos indignarmos, nos revoltarmos e querermos “mudar a condição *presente* dos homens, aquela que se faz no dia-a-dia” (Sartre, 2005, p. 41).

### 3.2 ORALIDADE E LITERATURA: A ORALITURA INDÍGENA

Maribel Mora afirma que a primeira menção à *oralitura* data de 1992 e foi feita pelo professor e historiador senegalês Yoro Khary Fall<sup>55</sup>, para designar as “creaciones literarias basadas en las manifestaciones estéticas orales de una etnia determinada”<sup>56</sup>. A professora explica o uso do termo desde então:

Nina Friedman tomando este concepto habla de oralitura aborigen y de oralitura afrocolombiana (s.p. ); Maldonado sostiene que desde el 2000 esta denominación es de uso frecuente para referirse al carácter oral de una literatura practicada por escritores indios (s.p. ); en Colombia recientemente se ha instituido un concurso de oralituras indígenas. Allí se ha definido *oralitura* como “la expresión propia de los pueblos indígenas; no solamente lo escrito puede calificarse como una expresión que busca su lugar en la literatura universal, el canto ritual, las consejas, la palabra ceremonial, hacen parte de la antigua palabra, herencia que hoy representa formas de vida reales, que en el contexto social ya tiene su lugar indicado, pero en la literatura universal debe conquistarlo desde la naturaleza misma de las expresiones propias de los pueblos indígenas. La oralitura es una forma

---

<sup>55</sup> Devemos registrar que encontramos estudiosos da oralitura negra que afirmam que o termo foi cunhado e usado pela primeira vez em 1974, pelo haitiano Ernst Mirville. Neste sentido, artigo da professora aposentada da UFMG, Maria Nazareth Soares Fonseca, *Literatura e oralidade africanas: mediações*. Disponível em <http://www.letras.ufmg.br/literafro/literafricas/literatura-angolana/1505-maria-nazareth-soares-fonseca-literatura-e-oralidade-africanas-mediacoas>. Acesso em: 13 jan. 2024.

<sup>56</sup> [...] criações literárias baseadas nas manifestações estéticas orais de determinada etnia.



estética recreada em textos escritos con base en la palabra antigua”; véase *Bases programa nacional de estímulos a la creación y la investigación*, Colombia, 2006 (Mora, 2015, p. 52)<sup>57</sup>.

Bagnoli (2019, p. 6) assevera que o termo *oralitura* tem sido usado por alguns escritores indígenas de diferentes etnias da América Hispânica para referir sua produção artística e destaca que essa autodefinição é mais do que uma “atitude face à escrita”, é sobretudo a “revalorização da palavra oral e comunitária dos antepassados na apropriação de um campo, o da literatura”.

O pesquisador afirma que a aproximação da escrita por meio da tradição oral é utilizada pelos indígenas “não somente para fortalecer a transmissão cultural do conhecimento de seu próprio povo, mas também para entrar em contato com outras culturas e denunciar a própria situação” (2019, p. 8), e salienta que a apropriação dessa tecnologia, inicialmente vista com desconfiança e como símbolo de opressão, vem reforçar a ideia de que a escrita é um instrumento de luta política: “Hoje em dia a mesma palavra escrita acaba por se transformar na ‘nova arma’ para os povos indígenas nos processos de reapropriação territorial, (re) afirmação da própria identidade e transmissão da memória coletiva às novas gerações” (2019, p. 28). A própria Graciela Huinao (2023b), perguntada a respeito, disse se sentir confortável com o termo para qualificar sua escrita.

Nas palavras do *oralitor* quéchua Fredy Chikangana (2017, p. 137), da nação Yanakuna Mitmak, Colômbia, a *oralitura* remete àqueles saberes dos

---

<sup>57</sup> Nina Friedman, tomando esse conceito, fala de oralitura aborígine e oralitura afro-colombiana (s.p. ); Maldonado sustenta que, desde 2000, essa denominação tem sido frequentemente utilizada para referir o caráter oral da literatura praticada por escritores índios (s.p. ); Na Colômbia, foi recentemente instituído um concurso de oralidade indígena. Lá, a *oralitura* foi definida como “a expressão dos povos indígenas; Não só o que está escrito pode ser qualificado como uma expressão que procura o seu lugar na literatura universal, o canto ritual, o conselho, a palavra cerimonial fazem parte da palavra antiga, um patrimônio que hoje representa modos reais de vida, que no contexto social já tem o seu lugar indicado, mas na literatura universal deve ser conquistado a partir da própria natureza das expressões dos povos indígenas. A oralitura é uma forma estética recriada em textos escritos a partir da palavra antiga”; ver *Bases do programa nacional de estímulo à criação e pesquisa*, Colômbia, 2006.

povos originários difundidos ao redor do fogão e passados de geração em geração por milhares de anos; é “esa otra historia no contada en el país, aquella historia que no está en las enciclopedias, pero que relata los hechos, las luchas, la permanencia de conocimientos, visiones, formas de entender el mundo y la vida” (2017, p. 141)<sup>58</sup>.

Para Chikangana, “el deber ser de la oralitura será traer las voces de los pueblos, desde sus cosmogonías, desde sus lenguas, para recrearlas y darles un manejo respetuoso y acorde al legado que representan”<sup>59</sup>, além de interpretar e atualizar os saberes dos povos originários. Nesse sentido, Bagnoli entende que “a *oralitura* e os *oralitores* assumem-se como pontes entre a escrita e a oralidade, o canto ancestral e a realidade contemporânea, entre presente e passado, entre povos indígenas e sociedade ocidental” (2019, p. 41).

Acerca do uso do termo *oralitura* no Chile, o site “Memoria Chilena”<sup>60</sup> traz a seguinte informação:

En 1994 se realizó el Primer Encuentro de Escritura Indígena en México. En la ocasión, Elicura Chihuailaf propuso el término *oralitura* para referirse a la importancia de la palabra en la cultura mapuche, como sustento de la comunidad y de la comunicación con el espíritu y el corazón del outro, asumiendo el modo de expresión poética a través de la escritura. El poeta se define como *oralitor* en la medida en que su escritura se ejerce al lado de sus fuentes: la oralidade de los mayores (Chile, 2003, n/t)<sup>61</sup>.

---

<sup>58</sup> [...] essa outra história não contada no país, aquela história que não está nas enciclopédias, mas que relata os feitos, as lutas, a permanência de conhecimentos, visões, formas de entender o mundo e a vida.

<sup>59</sup> [...] o dever ser da oralitura será trazer as vozes dos povos desde suas cosmogonias, desde suas línguas, para recriá-las e lhes dar tratamento respeitoso e de acordo com o legado que representam.

<sup>60</sup> *Memoria chilena* é um saite que oferece documentos e conteúdos digitais relativos à identidade cultural chilena, integrando acervos da Biblioteca Nacional do Chile e de outras instituições vinculadas ao Serviço Nacional do Patrimônio Cultural.

<sup>61</sup> Em 1994 foi realizado o Primeiro Encontro de Escrita Indígena no México. Na ocasião, Elicura Chihuailaf propôs o termo *oralitura* para referir a importância da palavra na cultura mapuche, como sustentação da comunidade e da comunicação com o espírito e o coração do outro, assumindo o modo de expressão poética por meio da escrita. O poeta se define

Já o escritor mapuche Elicura Chihuailaf explica o que está querendo dizer quando se autodenomina *oralitor*:

Solamente en el sentido que no soy versado en literatura y que privilegio escuchar nuestros libros, que son nuestros mayores, nuestros ancianos y ancianas. Ser oralitor es escribir al lado de la fuente que es la memoria viva de la cultura a la que se pertenece, escuchando su música sin la pretensión, reitero, de reemplazarla y únicamente imitar el canto de nuestra gente en las comunidades, es decir, respetando, valorando su intelectualidad (Chihuailaf, 2002)<sup>62</sup>.

De se destacar que esse *oralitor* (e também tradutor de Pablo Neruda e Gabriela Mistral ao mapudungun) venceu o Prêmio Nacional de Literatura em 2020, concurso que, em 81 anos de história, nunca havia premiado um escritor mapuche. Esse fato, juntamente com o ingresso de Graciela Huinao na Academia Chilena de la Lengua, em 2014, demonstra a gradual e progressiva incorporação da produção discursiva mapuche pela institucionalidade literária chilena, o que colabora para o surgimento de uma crítica especializada e para a inclusão desse discurso no mercado livreiro.

### 3.3 DESDE EL FOGÓN DE UNA CASA DE PUTAS WILLICHE

O primeiro romance de Graciela Huinao foi publicado em 2010, ano de comemoração do bicentenário de independência do Chile. Iván Carrasco (2014) defende que *Cherrufe. La bola de fuego* (2008), de Ruth Fuentealba Millaguir, e *Desde el fogón...* (2010) “pueden considerarse las primeras escrituras novelescas mapuche en español”<sup>63</sup>. A obra está dividida em uma Apresentação e 25

---

como *oralitor* na medida em que sua escrita é exercida ao lado de suas fontes: a oralidade dos mais velhos.

<sup>62</sup> Somente no sentido de que não sou versado em literatura e que privilegio ouvir os nossos livros, que são os nossos mais velhos, os nossos anciãos e anciãs. Ser oralitor é escrever junto à fonte, que é a memória viva da cultura a que se pertence, ouvir a sua música sem a intenção, repito, de substituí-la, e apenas imitar o canto do nosso povo nas comunidades, ou seja, respeitando, valorizando sua intelectualidade.

<sup>63</sup> [...] podem ser considerados os primeiros romances mapuche escritos em espanhol.

capítulos, com as ações centradas no bordel conhecido como “La trompa de pato”, nome que se origina do fato de que:

[...] a los hombres les llamaba la atención el color de sus labios, los que eran de un rojo ardiente, de este color se dibujaban unas exageradas bocas que ellas estiraban como *pichana* al ver un williche pasar. De allí debió salir el nombre del cabaré: ‘La trompa de pato’ (Huinao, 2023a, p. 117)<sup>64</sup>.

O “Trompa de pato” foi erigido sobre as ruínas de um galpão *wingka* (não indígena, branco): “un destartalado y viejo galpón, que alguna vez pudo haber guardado trigo, papas, o quizás un cuartel de campaña en la ‘ocupación’, ahora se convertía em albergue de la pasión” (Huinao, 2023a, p. 94)<sup>65</sup>, o que não deixa de ser engraçado e nos fez pensar numa espécie de revide ao que fizeram os espanhóis, construindo suas igrejas sob as bases dos templos incas<sup>66</sup>. O prostíbulo não deixava de ser um templo, uma embaixada da cultura mapuche, onde se preservavam as comidas típicas:

En “La trompa de pato” se olía a pueblo williche de tortillas al rescoldo amasadas con manteca y chicharrones de chanco, de cebar el mate con “malicia”, entre tostadas y crujientes sopaipillas preparadas com masa madre. Los *katuto* con *merkeñ* en invierno “pican con disimulo – decían las putas riendo -, en la boca y en culo”, y en verano se degustaban con miel de ulmo, no solo para dejar la huella de un dulce beso; además era el perfecto nutriente calórico que em su justa medida aportaba la temperatura adecuada que se requiere para calentar el cuerpo y pasar la noche sin que te duelan los huesos bajo el húmedo clima del sur. Nadie dejó de degustar los *milkao* fritos y después cocidos en el horno com unos chicharrones en su interior para darle el toque preciso de humedad en la masa de papas que, al saborearlos, atrapaba el paladar de los comensales dejándolos sin hablar por masticar. A medianoche, un caldo de choros com ají aceleraba los impulsos, y em la mañana una *wañaka* bien

---

<sup>64</sup> [...] chamava a atenção dos homens a cor de seus lábios, que eram de um vermelho ardente. Dessa cor se desenhavam bocas exageradas que elas esticavam como bico de pato ao verem um williche passar. Daí deve ter saído o nome do cabaré: “A trompa de pato”.

<sup>65</sup> Um velho galpão em ruínas, que outrora poderia ter armazenado trigo, batatas ou talvez um quartel durante a “ocupação”, agora se convertia em albergue da paixão.

<sup>66</sup> Como ocorreu, por exemplo, em Cusco, Peru.

condimentada era capaz de levantar el trasnochado ánimo de los asistentes (Huinao, 2023a, p. 88-89)<sup>67</sup>.

A maioria dos 25 capítulos tem como título uma personagem, todas mapuche, começando por Pichun, cliente do bordel, seguido pelo capítulo que fala da esposa dele, Florencia, conhecida como *Champuría* (mestiça); em seguida, temos o capítulo sobre outro frequentador do bordel, Kintun, retratado como *peñi*<sup>68</sup> de Pichun, e depois o de sua esposa, Rayen. Pichun e Kintun são os protagonistas de um capítulo anterior aos antes mencionados em que se conta suas vidas, intitulado *El peso de la muerte*, no qual são apresentados já como centenários e, ainda vizinhos/irmãos, conseguem sorrir com malandragem e dançar abraçados ao ouvir uma *ranchera*<sup>69</sup>. Esses dois personagens e suas histórias de vida encerram o livro no capítulo *Hacia la tierra de sus antepasados*<sup>70</sup>, no qual também são mencionadas suas esposas, que eram primas irmãs. Há oito capítulos dedicados a cada uma das *maracas* (prostitutas), começando pela dona do bordel, conhecida como Pincoya<sup>71</sup> e chamada pela voz autoral de “a regenta”.

---

<sup>67</sup> No “Trompa de pato” se sentia o cheiro de aldeia williche de tortilhas cozinhadas na brasa amassadas com manteiga e torresmos de porco, de cevar o mate com “malícia”, entre tostas e sopaipillas crocantes preparadas com massa fermentada. Os *katuto* com *merkeñ* no inverno “picam com dissimulação – diziam as putas rindo –, na boca e no bundão”, e no verão eram saboreados com mel de ulmo, não só para deixar a marca de um doce beijo: além disso, era o nutriente calórico perfeito que, na quantidade certa, proporcionava a temperatura adequada para aquecer o corpo e passar a noite sem dores nos ossos sob o clima úmido do sul. Ninguém deixou de provar o *milkao* frito e depois cozido no forno com uns torresmos no interior para dar o toque preciso de umidade na massa de batata que, ao ser saboreada, prendia o paladar dos comensais, deixando-os sem palavras para mastigar. À meia-noite, um caldo de choros com pimenta acelerava os impulsos, e pela manhã uma *wañaka* bem temperada era capaz de levantar o ânimo noturno dos presentes.

<sup>68</sup> Irmão, ainda que não de sangue, como no caso.

<sup>69</sup> Segundo consta no romance, a *ranchera* é um “canto popular do México que o mapuche adotou para apaixonar o coração nas festas do campo e da cidade” (Huinao, 2023a, p. 32).

<sup>70</sup> Uma maneira poética de dizer ou, se for preferível, um eufemismo para “a caminho da morte”.

<sup>71</sup> Na edição de 2023, a autora incluiu uma nota de rodapé explicando que Pincoya é uma criatura mitológica do arquipélago de Chiloé, sul do Chile. Criatura que, a diferença da sereia com sua cauda de peixe, tem o aspecto de uma mulher jovem, completamente humana.

Logo se percebe que o estilo narrativo deve muito à oralidade, uma semcerimônia que se impõe no texto, como se a narradora estivesse nos contando a história ao redor de uma fogueira, o que é reforçado pelo fato do romance estar adornado com muitos *epew* (contos, geralmente envolvendo animais) e *ül* (cantos).

Como já referimos, a maioria dos capítulos leva o nome das personagens, entre prostitutas e clientela, indicando a importância da questão do nome para a cultura mapuche e antecipando a denúncia de violação aos direitos humanos quando se nega o direito ao próprio nome. Pela relevância desse tema para os mapuche, importa referir que tal denúncia de violação também aparece no segundo romance de Graciela Huinao, *Katrilef*, que conta a história de seus antepassados e na qual se relata o momento em que o Estado chileno comunicou a perda das terras dos bisavós da autora, passagem já mencionada no capítulo anterior. Relembremos que a comitiva chilena que ia informar sobre a perda das terras era formada por militares fortemente armados, acompanhados por um padre que, além de dar fé a tudo o que se comunicava, aproximou-se da protagonista Manuela Katrilef<sup>72</sup>, que tentava proteger seus dois filhos, sorriu e pronunciou

[...] un casi perfecto mapudungun y ninguna palabra se le enredó en su lengua extranjera, al decirle que a su hijita mayor la llame Almerinda y al bebé Pedro. Su rostro se tornó amenazante y su tono cambió a uno más enérgico, al hacerle saber que era otra obligación que imponía el nuevo Estado, de colocarle nombres “cristianos” a las nuevas generaciones de mapuche (Huinao, 2022b, p. 148)<sup>73</sup>.

---

<sup>72</sup> No romance *Katrilef*, Graciela Huinao esclarece que sua bisavó foi registrada com o nome de Manuela no dia de seu sepultamento para cumprir a determinação do Estado chileno de que os indígenas tivessem um nome cristão (Huinao, 2022b, p. 9).

<sup>73</sup> [...] um mapudungun quase perfeito e nenhuma palavra se enroscou na sua língua estrangeira quando lhe disse para chamar a filha mais velha de Almerinda e o bebê, de Pedro. Seu rosto tornou-se ameaçador e seu tom mudou para um mais enérgico, para faz-lhe saber que era mais uma obrigação imposta pelo novo Estado: dar nomes “cristãos” às novas gerações de mapuche.

Os primeiros três capítulos de *Desde el fogón...* que foram intitulados com nomes próprios apresentam a seguinte peculiaridade: o nome dado pelos chilenos vem primeiro, seguido pelo nome mapuche entre parênteses. Isso ocorre nos capítulos dos dois principais frequentadores do bordel, *Anselmo María Ankapichun Ñanku (Pichun)* e *Juan de Dios Kintupurai Anka (Kintun)*, assim como no da mulher de Pichun, *Florencia Treukil Gonzáles (Champuría)*. No capítulo sobre a esposa de Kintun, há uma mudança: o nome mapuche é o primeiro a figurar no título, seguido do nome chileno entre parênteses: *Rayen Treukil Llanka (Rosamaría)*. Já os títulos dos capítulos com nomes das personagens que são prostitutas<sup>74</sup> do “Trompa de pato” trazem somente o nome mapuche: *Pincoya, Guatipota, Culítica, Potoquina, Quema la tierra, Arrollado de huaso, Areko, Liwen e Yanki*.

Nossa hipótese para explicar essa mudança gradual em relação aos nomes passa por aquela “divisão cerebral” necessária para um mapuche viver na sociedade chilena (a qual nos referimos à pg. 39) - uma parte do cérebro seria branca e outra originária. Parece-nos que na medida em que avança no relato, a voz enunciativa vai se “mapuchizando” cada vez mais e aquela divisão cerebral já não subsiste, invertendo-se a ordem do nome pela prevalência de maior importância - primeiro mapuche e depois chileno. Talvez possamos interpretar que essa gradual e sutil mudança espelhe o processo da assunção da identidade mapuche.

Em cada história se denuncia a violência do Estado chileno com a expulsão das terras, com torturas físicas e psicológicas, com a imposição da língua e nomes “cristãos”, com o trabalho escravo desde a tenra infância, com a discriminação e o racismo.

---

<sup>74</sup> Dessa lista, apenas a personagem *Liwen* não foi prostituta, apesar da tentativa. Consta no romance que ela apareceu um dia, no prostíbulo, dizendo ser maior de idade. A “Regenta” desconfiou e a pôs para dormir com suas filhas, na casa ao lado do prostíbulo. No dia seguinte, apareceu o avô de *Liwen* e contou que a neta tinha 13 anos e saíra em busca de sua mãe, que a havia abandonado. A menina voltou com o avô à sua comunidade e compareceu, anos mais tarde, acompanhada dos dois filhos, ao enterro da Regenta.

Os eventos da narrativa se situam na segunda metade do século XIX, logo após o término da guerra conhecida como “Pacificação da Araucanía” (1883), tendo como espaço o sul do Chile, mais especificamente as margens do rio Rawe, que divide *Chaurakawin* (Osorno, para os chilenos) em duas realidades: de um lado, emerge a população urbana e a cultura *wingka*<sup>75</sup> (Barraza, 2018, p. 40) e, de outro, os mapuche, que derrotados na guerra resistem e servem de mão-de-obra para o lado oposto, compartilhando essa margem com os mais pobres e desassistidos.

O rio que separa os habitantes da região também dá nome ao bairro onde vivem os mapuche – Rawe Baixo –, e o leitor deve estar atento para não pensar que se trata de uma pessoa, pois Graciela Huinao de certa forma o antropomorfiza, seguindo essa prática indígena com relação a lugares, objetos e animais. O capítulo é denominado Rawe (Rahue) e começa assim:

Lo parieron allegado a territorio williche, sin registro en la historia; nunca se escuchó decir que haya tenido una, y creció fiel entre sus dos amantes. Ha resistido terremotos e inundaciones, y pareciera que hubiera hecho pacto con la naturaleza, porque hasta la muerte le hace quite, dejándolo ser. A cambio, estoicamente levantó su primera casa, luego esta parió a otra...Así nació y fue creciendo mi barrio, en las faldas de un cerro que, en su justa medida, lo corta un río (Huinao, 2023a, p. 16)<sup>76</sup>.

Além de descrever o nascimento do bairro e de situá-lo como “cuna de los williche-lafkenche”<sup>77</sup>, encontra-se nesse capítulo o episódio ocorrido em uma manhã de ano novo mapuche<sup>78</sup>, quando o bairro despertou com a pichação

---

<sup>75</sup> Branca, ocidental, não indígena.

<sup>76</sup> Deram-lhe à luz perto do território williche, sem registro na história; nunca se ouviu falar que tenha tido uma, e cresceu fiel entre seus dois amantes. Resistiu a terremotos e enchentes, e parece que fez um pacto com a natureza, porque até a morte o evita, deixando-o ser. Em troca, levantou estoicamente sua primeira casa, depois esta pariu a outra... Assim nasceu e foi crescendo meu bairro na encosta de um morro que, na sua justa medida, é cortado por um rio.

<sup>77</sup> Berço dos *williche-lafkenche*. Os *williche-lafkenche*, como mencionado no capítulo anterior, são os costinhos do sul.

<sup>78</sup> Comemorado no solstício de inverno.



à carvão dos seguinte dizeres: “Un pueblo sin bandera es un pueblo sin guerra”<sup>79</sup>. Segundo consta no romance, aqueles que mal e mal conseguiam juntar as palavras e ler a mensagem logo atribuíram sua autoria a um “índio”, apelidado por alguém de “revolucionário”, e que ao meio-dia já estava estabelecida, entre os vizinhos – em sua maioria analfabetos –, a hipótese da autoria do “índio revolucionário”, que ganhou força em razão de que a mensagem foi escrita na madrugada mais fria do ano, quando “solo los indios [...] salen de sus casas a brujear y es de público conocimiento que se bañan em el río de madrugada sin enfermar de pulmonía, debido a sus artes”<sup>80</sup> e também por que “conversan con los árboles como si fueran hermanos.¡Esto no es cristiano!” (Huinao, 2023a, p. 18-19)<sup>81</sup>

O alvoroço produzido pela mensagem disruptiva e a rápida atribuição da autoria a um indígena, com justificativas que acentuam diferenças e revelam preconceitos, trazem à discussão a demonização dos povos originários, que está arraigada no imaginário popular e que põe em xeque a ideia dos mapuche como partícipes efetivos da sociedade chilena.

Enquanto o país comemorava sua libertação da coroa espanhola, *Desde el fogón...* vinha à luz, propondo abertamente uma problematização da história oficial e referindo expressamente a comemoração do aniversário da República, como vemos na parte final da Apresentação da primeira edição do romance<sup>82</sup>:

*Desde el fogón de una casa de putas williche no cambiará la historia del pueblo mapuche ni chileno, pretensioso sería que fuera así. Bastaría que solo fuese un grano de arena dentro del ojo de la sociedad de esse país tuerto.*

---

<sup>79</sup> Um povo sem bandeira é um povo sem guerra.

<sup>80</sup> [...] somente os índios [...] saem de casa para fazer bruxaria e é de conhecimento público que eles se banham no rio de madrugada sem adoecer de pneumonia, devido às suas artes.

<sup>81</sup> Conversam com as árvores como se fossem irmãos: isso não é cristão!

<sup>82</sup> Na edição mais recente da obra, de 2023, foi retirada a menção à festa do bicentenário da independência, a frase final ficou assim: “...e convido a clientela a visitá-la”.

Ante ustedes: la verdad histórica de una simple casa de putas williche, e invito la clientela a visitarla en la gran farra del bicentenario. La Regenta (Huinao, 2010, p. 12)<sup>83</sup>.

Como mencionado anteriormente, o romance assume um caráter de contra-história, anunciando a revelação da “verdade histórica” e fazendo um convite com duplo sentido: “visitá-la” pode referir-se tanto à verdade que será revelada quanto à casa de putas. Essa ambiguidade segue com a assinatura da Apresentação: “A Regenta”<sup>84</sup>, mesma designação da dona do prostíbulo, Pinkoya, podendo nos induzir a pensar que o narrador é também personagem (homodiegético, no caso), o que logo não se confirma. Podemos pensar na hipótese de que “regenta” seja uma espécie de alter ego de Graciela Huinao porque a “Apresentação”, na primeira edição, intitula-se *Presentación Graciela Huinao* e, na edição de 2023, *Presentación de la autora*.

Na “Apresentação”, Graciela Huinao transita entre o narrador e o testemunho autoral acerca de seu processo de escrita do romance e de sua experiência como mapuche. Esse trânsito é constante na obra, e o professor da Universidade de Los Lagos (Chile), Eduardo Barraza, o bem definiu nos seguintes termos: “el *locus* de enunciación del relato no se recluye exclusivamente en la figura de un narrador ficticio, sino apela constantemente a su condición de voz autoral en resistencia, voz histórica y etnicamente situada” (Barraza, 2018, p. 37)<sup>85</sup>, o que acentua o caráter de engajamento da obra que, conforme defende a professora Damsi Figueroa (2018, p. 5) tem “el

---

<sup>83</sup> Desde el fogón de una casa de putas williche não mudará a história do povo mapuche ou do povo chileno, seria pretensioso que assim fosse. Bastaria ser só uma pimentinha no olho da sociedade desse país vesgo.

Diante de vocês: a verdade histórica de uma simples casa de putas williche, e convido a clientela a visitá-la na grande farra do bicentenario. A regenta.

<sup>84</sup> Também não nos passou despercebido que *A regenta* é o livro mais conhecido de Leopoldo Alas, clássico espanhol do século XIX, publicado em dois tomos em 1884 e 1885, com forte inspiração em *Madame Bovary* (1856), de Gustave Flaubert.

<sup>85</sup> O *locus* de enunciação da história não se limita exclusivamente à figura de um narrador fictício, mas apela constantemente à sua condição de voz autoral em resistência, uma voz histórica e etnicamente situada.

claro objetivo de comunicar, transmitir, difundir la cruda realidad del despojo del que ha sido víctima su pueblo”<sup>86</sup>.

A antecipar a disposição reivindicatória do texto, logo na epígrafe da “Apresentação”, lemos um dos princípios do Relatório Executivo do Plano de Reestruturação do Fundo Indígena<sup>87</sup>:

El goce de los indígenas a los beneficios contemplados en los derechos generales de la ciudadanía multicultural, sin discriminación y en condiciones que permitan el libre ejercicio y disfrute de ellos, a efectos de revertir las situaciones históricas de exclusión, buscando alcanzar en los próximos años niveles satisfactorios de desarrollo con identidad<sup>88</sup>.

O professor Barraza faz um contraste muito apropriado dessa epígrafe com o marco fundacional do Estado chileno, no qual

[...] eufóricas estipulaciones fundacionales de un Bando de 1819 (marzo 4), dictado por Bernardo O’Higgins, que otorgaba a los mapuche la calidad de ‘ciudadanos chilenos’, partícipes de los derechos propios de una ‘cultura liberal’: no discriminación ni exclusión sino libertad e igualdad para comerciar, estudiar, elección de carreras liberales y artísticas, contraer matrimonio, acceso a los cargos públicos y representación política, derecho a defensa, exención de impuestos. Se trata de beneficios que – transcurridos casi dos siglos – no se advierten em beneficio del mundo mapuche-huilliche, de modo tal que un decreto como este aparece reducido a su calidad de documento propio de archivos históricos (Barraza, 2018, p. 40)<sup>89</sup>.

---

<sup>86</sup> O claro objetivo de comunicar, transmitir, difundir a dura realidade do despojo de que seu povo tem sido vítima.

<sup>87</sup> Como é sabido, o Fundo para o Desenvolvimento dos Povos Indígenas da América Latina e do Caribe (FILAC ou Fundo Indígena) é um órgão internacional de direito público criado no ano de 1992, em evento promovido pela Organização das Nações Unidas e realizado em Madri, Espanha, do qual o Chile (e também o Brasil) faz parte.

<sup>88</sup> “O gozo dos benefícios contemplados nos direitos gerais da cidadania multicultural pelos indígenas, sem discriminação e em condições que permitam seu livre exercício e desfrute, para fins de reverter as situações históricas de exclusão, buscando alcançar nos próximos anos níveis satisfatórios de desenvolvimento com identidade”.

<sup>89</sup> [...] eufóricas estipulações fundadoras de um Bando de 1819 (4 de março), ditado por Bernardo O'Higgins, que concedeu aos mapuche o status de 'cidadãos chilenos', participantes dos direitos de uma 'cultura liberal': não discriminação ou exclusão, mas liberdade e igualdade para exercer o comércio, estudo, escolha de carreiras liberais e artísticas, casamento, acesso a cargos públicos e representação política, direito à defesa,

De fato, os indígenas não tinham o que comemorar na festa do bicentenário da independência; pelo contrário, apesar das belas palavras dos fundadores do país, a situação dos povos originários piorou com o advento da República, com o desrespeito a tratados territoriais acordados com os espanhóis e com o massacre perpetrado com a “Pacificação da Araucanía”.

Nota-se, de antemão, que o romance começa com clara reivindicação de direitos indígenas, antecipando o tom de denúncia das injustiças, o pleito de reparação e a problematização da dita “cidadania multicultural” chilena. Parece-nos evidente que também já se antecipa a clara defesa de uma causa, intimamente relacionada aos direitos humanos, registrando certa indiferença dos indígenas à grande festa do bicentenário por ainda não desfrutarem da liberdade de ser quem são e do pleno exercício de seus direitos.

Segundo Eduardo Barraza, *Desde el fogón...* seria a continuidade discursiva iniciada por Graciela Huinao em sua primeira publicação, o poema *La Loika* (1987-1989), que foi incluído na “Apresentação” da obra e no qual a ave, originária do sul do Chile e em perigo de extinção (o que parece indicar uma identificação com os mapuche...), é questionada sobre por que ainda canta, “de modo tal que aparece como un ave ‘exiliada en su própria tierra’” (Barraza, 2018, p. 38)<sup>90</sup>. Vamos ao texto do poema para entender melhor a afirmação do professor Barraza:

#### LA LOIKA

¿ Por qué canta la loika?  
Si la han cortado el árbol  
donde solía cantar.  
Tendrá que buscar uno nuevo,  
cantando se va.  
¿Por qué canta la loika?  
Si le han robado la tierra

---

isenção fiscal. São benefícios que – depois de quase dois séculos – não são notados em benefício do mundo mapuche-huilliche, de tal forma que um decreto como este parece reduzido à sua qualidade de documento de arquivo histórico.

<sup>90</sup> O título do segundo capítulo do livro, que aborda justamente a migração do campo à cidade a que os mapuche foram obrigados por causa da fome, não por acaso é “Exilados em sua própria terra”.

donde iba a anidar.  
 Tendrá que buscar tierras nuevas,  
 cantando se va.  
 ¿Por qué canta la loika?  
 Si no le dejan migajas  
 para comer,  
 porque el fruto de sus bosques  
 se los robaran en un amanecer,  
 la loika canta por no comer.  
 ¿Loika por qué cantas,  
 sólo por trinar?  
 - Canto por mi árbol, migajas, tierras,  
 por lo que fue mío ayer.  
 - Canto por la pena de perderlo...  
 Y porque loika...un día,  
 un día se perderán<sup>91</sup>.

O canto da Loika é um canto de resistência, assim como *Desde el fogón...é* um registro de resistência, testemunho e contra-história, de modo que estamos de acordo com Eduardo Barraza (2018, p. 39), que entende a poesia de Graciela Huinao como chave que conduz à *Desde el fogón...*, como antecedente do romance, no sentido da continuidade do discurso poético de Graciela Huinao

---

<sup>91</sup> A LOIKA

Por quê a loika canta?  
 Se lhe cortaram a árvore  
 onde costumava cantar.  
 Terá que buscar uma nova,  
 cantando se vai.  
 Por que a loika canta?  
 Se lhe roubaram a terra  
 onde ia se aninhar.  
 Terá que buscar novas terras,  
 cantando se vai.  
 Por quê a loika canta?  
 Se não lhe deixam migalhas  
 para comer,  
 porque o fruto de seus bosques  
 lhe roubaram num amanhecer,  
 a loika canta por não comer.  
 Loika, por quê cantas,  
 só por gorjear?  
 - Canto por minha árvore, migalhas, terras,  
 pelo que ontem foi meu.  
 - Canto pela dor de perdê-lo...  
 E porque loika...um dia,  
 um dia se perderão.

nesta obra. O professor assevera que o livro de poemas *Walinto* traz “el paso de la prosa a la poesía: el texto de la solapa trae una reseña que se convertirá en el poema ‘Visión gitana’”<sup>92</sup> e também o prelúdio do título do romance no poema *Los cantos de José Loi*<sup>93</sup>: “La primera escuela de mi raza / es el fogón / en medio de la ruka / donde arde / la historia de mi pueblo” (Huinao, 2022, p. 59)<sup>94</sup>. Graciela Huinao fará o caminho inverso em *Desde el fogón...*, migrando da poesia e da memória pessoal à prosa e ao testemunho coletivo enunciado pelas personagens.

A reforçar essa característica de coletividade, na “Apresentação” do romance, a voz enunciativa faz oito referências aos antepassados, dividindo a autoria da obra com os ancestrais: “no puedo negar: mis antepasados siempre me ayudan a desclavar de la *ruka* las penas y fueron ellos que labraron las canoas por las cuales navegaron estas tres fuerzas para quedarse a orillas del *Rawe*, em *Chaurakawin*” (Huinao, 2023 a, p. 7)<sup>95</sup>. As três forças referidas são verdade, ficção e imaginação, elementos que, segundo o narrador, concorreram para o surgimento do romance.

A voz autoral/testemunhal de Graciela Huinao aparece mais uma vez quando o romance trata da prostituição indígena. A voz enunciativa registra sua pesquisa sobre o tema e a pouca informação encontrada na história de seu povo, asseverando que, no mundo mapuche, não existe o conceito de pecado e que, em mapundungum, “el concepto de ‘compraventa de sexo’ literalmente no existe, y los vocablos de reemplazo apenas se acercan a la realidad” (2023a, p.

---

<sup>92</sup> [...] a transição da prosa para a poesia: o texto da orelha do livro traz uma resenha que se converterá no poema “Visão cigana”.

<sup>93</sup> Cabe referir que o sobrenome *Loi*, do bisavô de Graciela Huinao, vem de *Loika*, pássaro típico do sul do Chile.

<sup>94</sup> A primeira escola da minha raça/ é o fogão/ onde arde/ a história do meu povo.

<sup>95</sup> Não posso negar: meus antepassados sempre me ajudam a arrancar as tristezas da *ruka* e foram eles que fizeram as canoas em que navegaram essas três forças, para ficarem nas margens do *Rawe*, em *Chaurakawin*.

10)<sup>96</sup>. Segue referindo que lhe foi difícil “el encasillamiento der ‘ser femenino’ debido a que dentro de la cosmovisión mapuche siempre escuché hablar a mis antepasados de un ‘ser’ total y em sus diálogos enfatizaban: todo trabajo dignifica a la persona si lo realiza libremente” (2023a, p. 10)<sup>97</sup>, o que é reforçado no trecho da narrativa em que a dona do bordel faz o discurso de inauguração do local e desabafa:

Nadé en la mierda y salí a flote, agarrada a la fe de mis ancestros...Y, lejos de mi tierra, me prometía cada mañana que ese amanecer sería mejor que el de ayer...En varias oportunidades estuve a punto de flaquear, pero arrastrándome salía adelante, aferrada a la pequeña ilusión de un porvenir mejor y con la confianza de ser mujer: “tra-ba-ja-do-ra” (Huinao, 2023a, p. 128)<sup>98</sup>.

Perceba-se a ênfase na palavra “trabajadora”, tirando qualquer preconceito em relação à prostituição, normalizando o ofício como outro qualquer. Também é de se destacar que o romance deixa claro quando e como a prostituição chegou aos mapuche: “en la oralidad histórica mapuche es sabido que la ‘profesión más antigua del mundo’ por estas latitudes tiene una data de quinientos años” (Huinao, 2023a, p. 11)<sup>99</sup>, e a Regenta declara que “lo único *güeno* que trajeron los invasores españoles fueron las primeras putas de la nación” (Huinao, 2023a, p. 130)<sup>100</sup>, completando:

---

<sup>96</sup> O conceito de 'compra e venda de sexo' literalmente não existe, e as palavras de substituição mal se acercam da realidade.

<sup>97</sup> [...] a classificação do “ser feminino”, porque dentro da cosmovisão mapuche sempre ouvi meus antepassados falarem de um “ser” total e, em seus diálogos, enfatizavam: todo trabalho dignifica a pessoa se o fizer livremente.

<sup>98</sup> Nadei na merda e saí flutuando, agarrada à fé dos meus antepassados... E, longe da minha terra, prometi a mim mesma todas as manhãs que este amanhecer seria melhor que o de ontem... Em diversas ocasiões estive a ponto de fraquejar, mas me arrastando para frente, agarrada à pequena ilusão de um futuro melhor e com a confiança de ser mulher: “tra-ba-lha-do-ra”.

<sup>99</sup> Na oralidade histórica mapuche, sabe-se que a “profissão mais antiga do mundo” nessas latitudes remonta a quinhentos anos.

<sup>100</sup> A única coisa boa que os invasores espanhóis trouxeram foram as primeiras putas da nação.

Lo de india se me pegó en el cuero, ¡pero güeona no! Copié la idea del *wingka*. Aquí no se conocía el oficio *más antiguo del mundo*. Es más, em mapudungun la palabra puta no se encuentra. Desde ahora podré decir: ! La puta madre pátria me adoptó, salud! [...] Seré la primera puta williche en la historia oral mapuche (Huinao, 2023a, p. 131)<sup>101</sup>.

Por outro lado – e combatendo a ideia do bom selvagem –, a voz enunciativa deixa claro que não ocultará características de seu povo das quais não se orgulha e justifica a transparência com a qual abordará certos assuntos recorrendo à imprescindível credibilidade do relato. Assim, refere a possibilidade do *ülmen*<sup>102</sup>:

[...] comprar una o varias mujeres, siendo él, el semental de su propia comunidad. Y por sobre todo, esta mujer debía de satisfacer plenamente a su dueño, ya que “su comprador” tenía legítimo derecho a devolver la “mercancia” si el servicio brindado era de mala calidad. Esta condición era la peor afrenta em una mujer y para su clan familiar - al ser “devuelta”- caía sobre ella una maldición social, empezando por su precio que bajaba ostensiblemente, pero la marca de “segunda mano” le quedaba de por vida, y arrastraba a su descendencia femenina a llevarla por más de una generación. (Huinao, 2023a, p. 11)<sup>103</sup>.

Sobre esses “tropeços” da história do seu povo, usando a palavra escolhida no romance para qualificar tais fatos (2023a, p. 10), Graciela Huinao nos declarou que não é do tipo de escritora que somente conta as virtudes dos mapuche porque entende que são “un pueblo como cualquier otro pueblo [...]”

---

<sup>101</sup> A coisa de índia grudou no meu corpo, mas estúpida, não! Copiei a ideia do *wingka*. Aqui não se conhecia o *ofício mais antigo do mundo*. Além do mais, em mapudungun a palavra puta não é encontrada. A partir de agora poderei dizer: a puta mãe pátria me adotou, saúde! [...] Serei a primeira puta williche na história oral mapuche.

<sup>102</sup> Chefe em tempos de paz.

<sup>103</sup> [...] comprar uma ou várias mulheres, sendo ele o semental de sua própria comunidade. E acima de tudo, essa mulher tinha que satisfazer plenamente o seu dono, uma vez que o “seu comprador” tinha o direito legítimo de devolver a “mercadoria” se o serviço prestado fosse de má qualidade. Essa condição era a pior afronta para uma mulher e para o seu clã familiar – ao ser “devolvida” – caía sobre ela uma maldição social, a começar pelo seu preço que baixava significativamente, e a marca de “segunda mão” permanecia com ela para toda a vida e arrastava sua descendência feminina a carregá-la por mais de uma geração.



con mentiras, con verdades, con lealtades, con traiciones, somos un pueblo como todos los pueblos: con virtudes y con defectos” (Huinao, 2023b)<sup>104</sup>. Ela declara que o que tem lido fala somente do lado bom dos mapuche e considera que isso traz um desequilíbrio, pois para haver equilíbrio deve estar presente o bom e o mau. Afirma ainda que, quando questionada por escritores mapuche sobre o porquê falar sobre seus defeitos, ela responde: “por que me lo contaron mis antepasados, las mujeres de mi pueblo, les respondo. Y ellas por algo me lo contaron, me lo traspasaron... no es para que se pierda” (Huinao, 2023b)<sup>105</sup>, o que, a nosso ver, evidencia a força da oralidade na cultura mapuche.

Outra característica do romance é o humor. É possível imaginar como deve ter sido dura a vida das trabalhadoras do “Trompa de pato”, mas a leitura é agradável e, muitas vezes, divertida, um recurso que Graciela Huinao utiliza como “chave dentro de seu projeto poético maior”, conforme assevera a professora Damsi Figueroa (2018, p. 91), segundo a qual o humor é fundamental no processo de cura dos mapuche. Ao ser questionada sobre o humor presente em uma história que trata sobre temas tão pesados, a autora relata que as histórias que reconta no livro foram contadas com comicidade e leveza (Huinao, 2023b) e que o humor abranda a dor.

Fica difícil não rir ao ler, por exemplo, que a dona do bordel, “al esbozar su trabajo social, nunca imaginó las condiciones paupérrimas con que se iba a tropezar” (Huinao, 2023a, p. 102)<sup>106</sup>, ou que uma ex-prostituta, Guatípoda, ao ser encontrada em Santiago quase não foi reconhecida por que “[...] parecía espantapájaros: en vez de pelo, *kilineja* llevaba en la cabeza, el cual contrastaba con el color oscuro de su piel originaria, dando a este país una nueva raza

---

<sup>104</sup> [...] um povo como qualquer outro povo [...] com mentiras, verdades, lealdades, traições, somos um povo como todos os povos, com virtudes e defeitos.

<sup>105</sup> [...] porque me contaram meus antepassados, as mulheres do meu povo, lhes respondo. E elas me contaram por um motivo, me passaram isso... é para que não se perca.

<sup>106</sup> [...] ao planejar seu trabalho social, nunca imaginou as péssimas condições que encontraria.

producida por el cruce de la xenofobia y la estupidez”<sup>107</sup> e que essa ex-prostituta, que se casou com um cliente alemão, exigia ser chamada de “chiñura Shtoljenbach”<sup>108</sup>, o que cobrava um esforço dos mapuche para dizer o sobrenome que “además puede que este sonido se haya mapuchizado en las bocas originarias y, para rematar la historia, el que contaba el relato era *mutro*, siendo para él todo un desafío al pronunciar el trabalenguas de aquel apellido” (Huinao, 2023 a, p. 148-149)<sup>109</sup>.

No capítulo do romance intitulado *Kawin*, termo que significa festa em mapudungum, percebemos claramente o mencionado caráter de contra-história da narrativa e o uso do riso como resistência:

Con sus *afafán* desataban la alegría enjaulada por el enemigo en los libros de historia que pueblan las casas de estudios e grandes bibliotecas. Estos baluartes de la historia y las ciencias definieron al mapuche como un pueblo triste y monótono. Se cagaban de la risa los williche de esas afirmaciones aberrantes que se mantienen fehacientemente hasta el día de hoy. ¿Cómo es posible que el sencillo gesto de la risa esté vedado en los pueblos originarios y que la felicidad tenga su cuna en el Occidente? Aseveraciones distorsionadas como esas, a los mapuche poco les importaban; sabían que la tristeza es un duro guerrero que se debilita con una sonrisa y muere con un poco de felicidad (Huinao, 2023a, p. 105-106)<sup>110</sup>.

---

<sup>107</sup> [...] parecia um espantalho: em vez de cabelo, tinha *kilineja* (fibra vegetal de cor amarela) na cabeça, que contrastava com a cor escura de sua pele originária, dando a este país uma nova raça produzida pelo cruzamento da xenofobia com a estupidez.

<sup>108</sup> Senhora Shtoljenbach.

<sup>109</sup> Além disso, esse som pode ter sido mapuchizado nas bocas originárias e, para arrematar a história, quem contava era *mutro* (tinha a língua presa), sendo um desafio para ele pronunciar o trava-língua daquele sobrenome.

<sup>110</sup> Com seus *afafán*, libertaram a alegria enjaulada pelo inimigo nos livros de história que povoam as casas de estudo e as grandes bibliotecas. Esses bastiões da história e da ciência definiram os Mapuche como um povo triste e monótono. Os williche riam daquelas declarações aberrantes que são mantidas com determinação até hoje. Como é possível que o simples gesto de rir seja proibido aos povos indígenas e que a felicidade tenha o seu berço no Ocidente? Afirmações distorcidas como essas pouco importavam para os Mapuche; eles sabiam que a tristeza é uma guerreira dura que enfraquece com um sorriso e morre com um pouco de felicidade.

A autora esclarece em nota de rodapé o significado de *afafán* (grito de júbilo) e retrata os mapuche zombando da afirmação corrente de que eram um povo triste. Trata-se do riso e do humor como armas para lidar com as adversidades. É a festa como resistência. No “Trompa de pato” estavam presentes o riso, a alegria e o espírito travesso, como se verifica no trecho que relata uma noite de festa na qual Kintun tocou e cantou “Zorras con zorras se daban”, uma canção que, segundo Figueroa (2018, p. 107), está na memória dos williche<sup>111</sup>. No trecho, consta ainda que a canção era “el caballito de batalla de Kintun”<sup>112</sup> para alegrar as festas, e sua letra é transcrita:

Por el camino viejo/ orillando la quebrá./ Por el amor de un zorro viejo/ vide dos zorras peliando/ las vide peliando pará:/ Zorras con zorras se daban/ la zorruta guac, guac/ la zorrúa guac, guac./ El zorrón desde lejos las miraba./ Se mordían/ se olfateaban./ A muerte/ las dos zorras se pescaban. /El zorrón se lamentaba guac, guac. /Zorras con zorras se daban... (Huinao, 2023a, p. 107-108)<sup>113</sup>.

Segundo Figueroa (2018, p. 96), “el humor está en la base del *kimeltun* o *kimeltuwn*, el sistema de educación tradicional mapuche. Aquí el humor es expresión de confianza, empatía, entendimiento en un plano superior de relación fundamentada en el amor”<sup>114</sup>.

---

<sup>111</sup> Graciela Huinao (2023b) nos confirmou essa informação ao relatar sua memória de infância com seu pai alegrando a casa com essa canção, que não agradava sua mãe, mas que divertia muitíssimo à autora e sua irmã mais velha.

<sup>112</sup> O cavalinho de batalha de Kintun.

<sup>113</sup> Pela estrada velha/ ao longo da quebrá./ Pelo amor de um raposo velho/ Vejam duas raposas brigando/ Vejam elas brigando parar:/ Raposas com raposas brigavam/ a raposinha, guac, guac/ a raposa, guac, guac./ O raposo desde longe as olhava./ Se mordiam/ se cheiravam./ À morte/ as duas raposas se pescavam. /O raposo se lamentava guac, guac. /Raposas com raposas brigavam ... Não podemos esquecer que a palavra zorra em espanhol, além de significar raposa, é também usada para prostituta.

<sup>114</sup> O humor está na base do *kimeltun* ou *kimeltuwn*, o sistema educacional tradicional mapuche. Aqui o humor é uma expressão de confiança, empatia, compreensão num nível superior de relacionamento baseado no amor.

O historiador e professor Maximiliano Salinas Campos tratou do humor chileno no livro *La risa de Gabriela Mistral* (2010) e, por meio do riso e do humor nos textos da ilustre poeta, nos aproxima ao humor dos povos originários:

Gabriela era indígena. “El 50 por ciento de la sangre de Gabriela era india”, recordaba Victoria Ocampo. “Dicen que mi abuelo era un indio puro, de Atacama”, le confesaba la propia Mistral a Juan Ramón Jiménez. Su risa tiene entonces que ver con la mágica exterioridad del humor indígena. Ella supo comprender la risa burlesca de los indígenas ante los blancos. En su famoso ensayo *El tipo del indio americano* de 1932 señaló: “[Las bocas indias] se levantan bruscamente en la risa burlona, dando una sorpresa a los que creen al indio tumbado en una animalidad triste”. Al fin, el humor indígena proviene de quien vive, convive, y comulga amorosamente con la tierra. Con el agua y los frutos, con la fertilidad pródiga, incesante y sorprendente de la Naturaleza (Salinas Campos, 2010, p. 15)<sup>115</sup>.

É o humor que desconstrói o já mencionado senso comum de que os mapuche são tristes, já que mesmo em condições adversas celebram e desfrutam da vida; é o humor que ridiculariza a versão da história que por muito tempo saiu nos livros escolares com pretensão de ser a única e a considera desde uma perspectiva crítica, revelando que esse discurso é somente uma interpretação dos fatos e mostrando com que intenção se quer estabelecer esse ponto de vista. É o humor-resistência dos mapuche, que zomba dos poderes que os oprimem e da verdade única imposta.

Estamos de acordo com a professora Damsi Figueroa quando defende que *Desde el fogón...*

[...] es una contra-fundación simbólica de la ciudad, una alegoría, que esgrime la memoria oculta por la historia oficial de los hombres y mujeres que desposeídos, arrojados de su propia

---

<sup>115</sup> Gabriela era indígena. “Cinquenta por cento do sangue de Gabriela era índio”, lembrou Victoria Ocampo. “Dizem que meu avô era um índio puro, do Atacama”, confessou a própria Mistral a Juan Ramón Jiménez. Seu riso tem então a ver com a exterioridade mágica do humor indígena. Ela soube entender o riso zombeteiro dos indígenas diante dos brancos. Em seu famoso ensaio *El tipo del indio americano*, de 1932, observou: “[As bocas dos índios] levantam-se abruptamente em risadas zombeteiras, surpreendendo aqueles que acreditam no índio caído em uma triste animalidade”. Afinal, o humor indígena vem de quem vive, convive e comunga amorosamente com a terra. Com água e os frutos, com a fertilidade pródiga, incessante e surpreendente da Natureza.

tierra llegaron a conformar un bastión de fortaleza para sobrevivir la miseria y el dolor de haber perdido a sus padres, a sus madres y a sus hijos en una guerra desigual. El humor permite al lector tomar distancia frente a los crudos hechos que narra la novela. Su presencia, a la vez, confirma la fidelidad de Huinao hacia aspectos centrales de la vitalidad creativa de su cultura, vitalidad que se ha desarrollado en el constante dinamismo de las relaciones interculturales<sup>116</sup> (Figueroa, 2018, p. 106).

Ao contar sobre a nova conformação de *Chaurakawin* desde a perspectiva mapuche, mostrando como a localidade se transformou na atual Osorno, Graciela Huinao usa as armas que tem, apropriando-se da tecnologia *wingka* (não indígena) da escrita e fazendo o registro da história não contada nos livros escritos pelos brancos: “la historia del pueblo mapuche, que en este país mestizo nunca se estudiará” (Huinao, 2023a, p. 64)<sup>117</sup>, diz a voz narradora/autoral em tom de denúncia e um pouco pessimista, característica rara no romance, em geral combativo, talvez usada para marcar a necessidade da iniciativa dos mapuche para mudar essa situação.

A brutalidade da miséria, da fome e do desamparo de perder sua terra ancestral foi a realidade dos mapuche que temos representada em *Desde el fogón...* Contudo, apesar das grandes dificuldades de cada personagem, a história vem mesclada com humor, como se vê no trecho que narra a decepção amorosa do jovem Kintun, que se encontrava às escondidas com sua amada, Malen, protegida por um pai severo e uma matilha de cães muito bravos. Para ganhar a confiança dos animais e visitar Malen à noite, Kintun os alimentava com parte de seu jantar, complementada com outra parte comprada do jantar

---

<sup>116</sup> [...] é uma contra-fundação simbólica da cidade, uma alegoria, que exalta a memória oculta, pela história oficial, dos homens e mulheres despossuídos que, expulsos da própria terra, passaram a formar um bastião de força para sobreviver à miséria e à dor de terem perdido seus pais, suas mães e seus filhos numa guerra desigual. O humor permite ao leitor se distanciar dos acontecimentos cruéis narrados no romance; sua presença, ao mesmo tempo, confirma a fidelidade de Huinao a aspectos centrais da vitalidade criativa de sua cultura, vitalidade que se desenvolveu no constante dinamismo das relações interculturais.

<sup>117</sup> [...] a história do povo mapuche, que neste país mestiço nunca se estudiará.

de seus irmãos. Ao descobrir que os ferozes mastins eram amigos da maioria dos jovens mapuche de sua idade, certa noite se pôs de vigília na casa de Malen

[...] descubriendo la triste realidad: él no era el único que alimentaba a los sabuesos de la Malen, y una certera visión de su amada corriendo hacía la hierba tomada de otra mano, le partió el corazón. Ahora se pegaba em los cachos de por qué estaban tan gordos los perros de la Malen, mientras que él y un par de amigos iban a ser mandados a ver machi por estar a punto de caer en la desnutrición (Huinao, 2023a, p. 70)<sup>118</sup>.

Antes de saber dos cachorros de Malen, o leitor é informado acerca da perda da terra ancestral, da imposição do batismo e da educação em espanhol, bem como do trabalho pesado como peão na terra que antes era sua. Ao intercambiar narrativas tristes com episódios engraçados, Graciela Huinao lhe permite tomar fôlego para seguir escutando sua história. Não deixa de ser, entre outras coisas, um artifício de bom orador mapuche para manter a atenção da plateia, que poderia, repugnada ou sensibilizada, querer deixar de ouvir seu relato.

Para o professor e jusfilósofo espanhol Joaquín Herrera Flores, “o riso, a alegria, o senso de humor, sempre são tratados como inimigos por parte do totalitarismo e do autoritarismo”, isso ocorre porque “o riso, como consciência das incongruências e contrastes do real, nos libera da tirania da razão unívoca que nos obriga a viver monótonamente ao ter que aceitar o encerrar do real numa única forma de perceber e reagir diante do mundo” (Herrera Flores, 2007, p. 9 e 26). Ainda, para Herrera Flores

O riso, como produto da consciência da incongruência, da flexibilidade e porosidade do real, não tem unicamente o poder dissolvente que repugnava Platão e Hobbes. O riso, tal e como defendia Nietzsche, tem também um componente construtivo. Por um lado, desconstrói e deslegitima qualquer intenção de colocar-nos de joelhos diante do que se apresenta como permanente. [...] Mas, por outro lado, o riso constrói, aceita e

---

<sup>118</sup> [...] descobrindo a triste realidade: ele não era o único que alimentava os cães de Malen, e certa visão de sua amada correndo em direção à grama levada por outra mão partiu seu coração. Agora se dava conta do porquê de os cães de Malen eram tão gordos, enquanto ele e alguns amigos seriam enviados para ver *machi* por estarem à beira da desnutrição.

promove de bom grado as mudanças e diferenças. [...] O riso desordena os trajetos prefixados da Razão e denuncia a grande contradição que está em sua base: ser produto de vontades particulares e autoapresentar-se como universal. O riso é concreto, particular e constrói acordos não prefixados *a priori* por nenhum universal construído à margem dos contextos reais onde vivem as pessoas (Herrera Flores, 2007, p. 26-27).

Graciela Huinao utiliza-se do humor e do deboche, típicos da cultura de seu povo, para ridicularizar os preconceitos contra os mapuche e as inverdades alimentadas por séculos. Salinas Campos (2010, p. 112) assevera que “el Chile indígena a la llegada de los españoles era un mundo cuajado de alegría y buen humor”<sup>119</sup> e que “la onomástica mapuche nos habla de un pueblo que se autodesignaba con caracteres de inmensa alegría”<sup>120</sup>, dando exemplos dessa característica nos nomes próprios mapuche:

En el siglo XVI un combatiente del tiempo de Caupolicán se llamó Ayete (literalmente Risueño, de ayen, reír). En el siglo XVIII vivieron en Calbuco Ursula Teyen (literalmente Ursula Regocijo, de thùyùn: regocijarse, alegrarse), Francisco Teyenante (literalmente Francisco Día de Alegría, de thùyùn y antù, regocijarse, alegrarse; y día), y en Curaco María Ayelante (literalmente María Sol Risueño, de ayen, reír). En el siglo XIX en la localidad de Quetalco vivió Rosa Ayalquintui (literalmente Rosa Mira Riendo, de ayen, reír). En Panguipulli a principios del siglo XX vivió José Truitrui (literalmente José Muy Alegre, de thuyùn, alegrarse, dicho en forma duplicada) (Salinas Campos, 2010, p. 112)<sup>121</sup>.

---

<sup>119</sup> À chegada dos espanhóis, o Chile indígena era um mundo cheio de alegria e bom humor.

<sup>120</sup> A onomástica mapuche nos fala de um povo que se autodenominava com características de imensa alegria.

<sup>121</sup> No século XVI, um combatente da época de Caupolicán chamava-se Ayete (literalmente Risonho, de ayen, rir). No século XVIII, viveram em Calbuco: Ursula Teyen (literalmente Ursula Regozijo, de thùyùn: regozijar-se, alegrar-se), Francisco Teyenante (literalmente Francisco Dia de Alegria, de thùyùn e antù, regozijar-se, alegrar-se; e dia), e em Curaco viveu María Ayelante (literalmente Maria Sol Risonho, de ayen, rir). No século XIX, Rosa Ayalquintui (literalmente Rosa Olha Rindo, de ayen, rir) viveu na localidade de Quetalco. Em Panguipulli, no início do século XX, viveu José Truitrui (literalmente José Muito Alegre, de thuyùn, para alegrar-se, dito em duplicado).

Para Salinas Campos, a natural leveza e alegria mapuche, que se evidencia em toda a sua cultura – como, por exemplo, a expressão *ayekawe*<sup>122</sup>, empregada para designar o conjunto de seus instrumentos musicais (2010, p. 112), tem fundamento religioso, percebido nos cantos das *machis*, como podemos verificar no que segue:

Dotada de estos remedios, / feliz y contenta te alabo / desde el fondo del alma, Señor, / y te canto alegremente.../. Vigoriza el corazón, / dándole nuevos pulsos.../ y que goce de nuevo / de mucha alegría grande./.../ Señor Dios, confío en ti y te ruego / que me des paz, tranquilidad y gozo; / alegría y felicidad para vivir, / contenta y satisfecha para seguir / el camino de la alegría y vida. /.../ El Jefe de la alegría y felicidad del cielo / intervino y favoreció mi elección de machi. / Ea, arriba, arriba mi corazón de alegría y felicidad” (Salinas Capmos, 2010, p. 24-26)<sup>123</sup>.

O que queremos deixar registrado é que *Desde el fogón...* honra a tradição mapuche de levar a vida com humor, com alegria e com leveza, mesmo quando se conta uma história triste, de longa luta pela sobrevivência, de constantes humilhações e injustiças. Queremos deixar constância de que por meio desse contar se luta e se resiste à maneira mapuche, com o registro e a denúncia de violações a direitos humanos, como os que serão destacados na sequência.

### **3.3.1 Algumas das violações a direitos humanos denunciadas no romance**

Parece-nos evidente que a primeira e principal denúncia do romance é o genocídio do povo mapuche. No discurso proferido por Pinkoya na inauguração do prostíbulo, a denúncia está clara: “Lo llamaron *Descubrimiento*

---

<sup>122</sup> “O que faz o outro rir”.

<sup>123</sup> Munida destes remédios, / feliz e contente te louvo / do fundo da alma, Senhor, / e te canto com alegria.../. Revigora o coração, / dando-lhe novos impulsos.../ e que volte a gozar / de muita alegria. /.../ Senhor Deus, confio em ti e te imploro / que me dê paz, tranquilidade e alegria ; / alegria e felicidade de viver, / feliz e satisfeita para seguir / o caminho da alegria e da vida. /.../ O Chefe da alegria e felicidade do céu / interveio e favoreceu minha escolha de machi. / Ei, para cima, para cima meu coração de alegria e felicidade.



al incubrimiento de un genocidio” (Huinao, 2023a, p. 130)<sup>124</sup>. Ainda que o termo genocídio não existisse na época em que se situam os eventos narrados no romance (final do século IXI), uma vez que só foi cunhado em 1944<sup>125</sup>, seu significado legal e seu sentido comum correspondem ao que a personagem quis informar: a tentativa de extermínio de um povo, a limpeza étnica.

E aqui cabe um esclarecimento e um parêntese jurídico: o uso técnico do termo genocídio designa a prática de um crime, previsto no chamado “Estatuto de Roma”, tratado internacional que estabeleceu o Tribunal Penal Internacional (TPI), proposto pela Organização das Nações Unidas em 1998. Como é sabido, o tratado internacional é o meio pelo qual sujeitos de direito internacional, como os Estados-nação, estipulam direitos e obrigações entre si. O “Estatuto de Roma” foi assinado pelo Chile (e também pelo Brasil), e nele o genocídio está assim tipificado:

#### CRIME DE GENOCÍDIO

Para os efeitos do presente Estatuto, entende-se por "genocídio", qualquer um dos atos que a seguir se enumeram, praticado com intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso, enquanto tal:

- a) Homicídio de membros do grupo;
- b) Ofensas graves à integridade física ou mental de membros do grupo;
- c) Sujeição intencional do grupo a condições de vida com vista a provocar a sua destruição física, total ou parcial;
- d) Imposição de medidas destinadas a impedir nascimentos no seio do grupo;
- e) Transferência, à força, de crianças do grupo para outro grupo.

A qualificação penal de genocídio pode, perfeitamente, ser aplicada aos eventos narrador, por exemplo, no capítulo *Quema la tierra*, em que se relata o sequestro de crianças mapuche e sua educação nas missões religiosas, bem como a obrigação de que os caciques entregassem uma criança para a “civilização”. O romance assinala que, ainda que algumas dessas crianças

---

<sup>124</sup> Chamaram *Descubrimiento* ao encobrimento de um genocídio.

<sup>125</sup> O jurista judeu polonês Raphael Lamkin cunhou o termo no livro *Axis Rule in Occupied Europe*, para referir-se aos crimes do Estado nazista contra o povo judeu.

tenham renegado suas origens e que outras tenham negado o fato de terem sido sequestradas, “en la oralidad está registrado que – en cualquier intento de levantamiento mapuche – el nuevo Estado hacía que estos niños pagaran con sus vidas el atrevimiento de sus progenitores” (Huinao, 2023a, p. 172-173)<sup>126</sup>.

Ainda que o termo genocídio tenha sido utilizado também na voz do narrador<sup>127</sup>, colocá-lo na voz da personagem Pinkoya dá o exato tom do que se pretende denunciar em *Desde el fogón...* e reforça a característica de engajamento do romance, uma vez que o crime de genocídio é imprescritível e, assim, o Estado chileno pode ser responsabilizado e judicialmente obrigado a prestar reparações civis. Nesse sentido, a obra contribui para preparar o ambiente social/cultural adequado à reivindicação desse direito, aumentando suas chances de êxito.

Na época em que se situam os eventos narrados no romance, a humanidade já dispunha – há mais de um século – de parâmetro legal civilizatório para legitimar a luta e resistência dos mapuche, por meio da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, surgida da Revolução Francesa, em 1789, na qual se consignou já nos primeiros artigos que:

- 1 - Os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem ser baseadas na utilidade comum.
- 2 - O objetivo de toda associação política é a preservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão (HUNT, 2009, p. 225).

Assim, considerando essa tendência inicial sul-americana de espelhar-se na Europa - valorizada como modelo civilizatório -, era de se esperar que o Estado chileno tivesse rechaçado a escravidão indígena denunciada nos capítulos *Florencia Treukil Gonzáles (Champuría)* e *Potoquina: a primeira, esposa*

---

<sup>126</sup> Na oralidade está registrado que – em qualquer tentativa de levante Mapuche – o novo Estado fazia com que essas crianças pagassem com a vida pela audácia de seus pais.

<sup>127</sup> Por exemplo, nos capítulos *Culítica* e *Quema la tierra*, nome de duas das prostitutas, e no *Robaron mi ser (relato del Marcao)*.

de Pichun, frequentador do “Trompa de pato”; e a segunda, prostituta. Ambas foram escravizadas desde crianças e só com a fuga conseguiram a liberdade:

A la Champuria, siendo muy pequeña, la vida la desafió a trabajar de niñera; tenía cinco años cuando empezó a ganar su propio pan. Em casa de uma familia alemana, cuidaba a una niña un año menor que ella, pero que la superaba em estatura y gordura. El desafío era entretener a la “gringuita, así sus padres nunca la escucharían lloriquear; si esto último ocurría, venía el “gringo” con una correa em la mano y la Champuria caía bajo los correazos por dejar a la niña llorar (Huinao, 2023a, p. 46)<sup>128</sup>.

A escravidão também foi realidade para os homens mapuche: “Nací esclavo. [...] Al tomar posesión los ‘nuevos dueños’ del terreno, Pichun fue contabilizado como outro animal de carga para trabajar” (Huinao, 2023 a, p. 32-33)<sup>129</sup>. No capítulo dedicado a contar a história de Pichun, também se explica uma das formas de roubo de território indígena – o engodo:

Traumático le resultaba evocar el incidente en el cual sus tíos, producto del alcohol, “negociaron” una parte de sus tierras y, al tratar de enmendar la situación, la mayor porción de su herencia se la robaron entre el juez y el abogado. Al jurista su familia lo había contratado para aclarar y defender sus últimos dominios, y les fue un trámite cómodo a estos dos delincuentes; en la mente de la familia de Pichun nunca hubo sospecha de que una huella del dedo pulgar de su abuela sobre un papel los dejaría fuera del cerco de sus propias tierras (Huinao, 2023a, p. 33)<sup>130</sup>.

---

<sup>128</sup> Sendo muito pequena, a vida a desafiou Champuria a trabalhar como babá; tinha cinco anos quando começou a ganhar seu próprio pão. Na casa de uma família alemã, cuidava de uma menina um ano mais nova que ela, mas que a ultrapassava em altura e gordura. O desafio era entreter a “gringuita” para que seus pais nunca a ouvissem choramingar; se isso acontecesse, o “gringo” viria com uma correia na mão e Champuria cairia sobre seus golpes por deixar a menina chorar.

<sup>129</sup> Nasci escravo. [...] Quando os 'novos donos' tomaram posse do terreno, Pichun foi contabilizado como mais um animal de carga para trabalhar.

<sup>130</sup> Era traumático para ele evocar o incidente em que seus tios, por conta do álcool, “negociaram” uma parte de suas terras e, na tentativa de amenizar a situação, a maior parte de sua herança foi roubada entre o juiz e o advogado. O advogado havia sido contratado por sua família para esclarecer e defender seus últimos domínios, e foi um procedimento tranquilo para esses dois criminosos: na mente da família de Pichun nunca houve qualquer suspeita de que a impressão do polegar da sua avó num pedaço de papel os deixaria fora da cerca das suas próprias terras.

A perda das terras mapuche é um tema que permeia o romance: “a los williche, su madre tierra los desterró cuando no pudo alimentar a más hijos de los que podía y fueron adoptados por la ciudad” (Huinao, 2023 a, p. 21)<sup>131</sup>. A espoliação do território também aparece no capítulo *Juan de Dios Kintupurai Anka (Kintun)*, no qual é informado que “su familia fue arrinconada por el Estado chileno en la peor tierra y la mejor se la confiscaron para regalárselas a los desterrados que llegaron a colonizar un territorio que ya tenía dueño” (Huinao, 2023a, p. 60)<sup>132</sup>, e no capítulo *La trompa de pato (el cabaré)*: “fue en la época del despojo o ‘colonización’, nombre con el cual se conoce hoy la usurpación de tierra williche avalada por el Estado. En ese período, los williche eran arreados como ganado por el camino al destierro a la ciudad” (Huinao, 2023a, p. 95)<sup>133</sup>.

Para termos uma ideia da dimensão da espoliação, o professor e historiador Pablo Marimán refere o tamanho do território dominado pelos mapuche antes da “Pacificação da Araucanía” e o que sobrou depois:

[...] desde el sur del Biobio y hasta Chiloé eran 10 millones de hectáreas las que fueron reconocidas a través de 28 parlamentos con la Corona española, y el de Tapiwe en 1825 con la república de Chile. Sin embargo, el llamado proceso de radicación indígena llevado a cabo desde el año 1884 y hasta 1930, dejaba en posesión de éstos solamente 500 mil hectáreas (Marimán, 2006, p. 116)<sup>134</sup>.

---

<sup>131</sup> Os williche foram desterrados por sua mãe terra quando ela não conseguiu alimentar mais filhos do que podia, e eles foram adotados pela cidade.

<sup>132</sup> Sua família foi encurralada pelo Estado chileno nas piores terras, e as melhores foram confiscadas para serem dadas aos desterrados que vieram colonizar um território que já tinha dono.

<sup>133</sup> Foi na época do despojo ou 'colonização', nome pelo qual hoje é conhecida a usurpação de terras williche endossada pelo Estado. Naquele período, os williche eram conduzidos como gado ao longo da estrada para o exílio na cidade.

<sup>134</sup> [...] do sul de Biobio até Chiloé foram 10 milhões de hectares que foram reconhecidos através de 28 parlamentos com a Coroa Espanhola, e o de Tapiwe, em 1825, com a República do Chile. Porém, o chamado processo de assentamento indígena realizado de 1884 a 1930 deixou apenas 500 mil hectares em sua posse.

Já abordamos, no capítulo anterior, a questão do empobrecimento dos mapuche, bem como a relação entre esse empobrecimento e a perda de seu território, tão necessário à sua sobrevivência e à manutenção de seu modo de vida. Com cada vez menos terra e sempre ficando com as piores, uma mudança radical se impunha. No capítulo *Exiliados en su propia tierra*, o relato concentra-se no êxodo do campo à cidade, movimento que é inevitável aos jovens indígenas para escapar da fome e que, de tão intenso, fez com que a maior parte da população mapuche hoje viva na capital, Santiago (Bello, 2002, p. 40), fenômeno que deu origem ao termo *mapurbe*, mencionado no capítulo anterior. A própria autora do romance fez esse deslocamento e agora faz o caminho reverso, fugindo da violência na capital chilena, que os mais pobres sentem mais.

Apesar dos mapuche encontrarem na cidade melhores condições para sobreviver, a professora da Universidade de Córdoba, Argentina, María Fernanda Libro, destaca que

Si la ciudad es vista como el salvoconducto para la supervivencia, es también el territorio en el que los mapuche son definitivamente *otrificados*, en términos de Rita Segato, y donde mapuche se vuelve sinónimo de pobre, ciudadano de segunda o mano de obra barata, como señala Liliana Ancalao (Libro, 2022, p. 254)<sup>135</sup>.

A leitura da professora Libro é exatamente a mesma feita por Graciela Huinao, descrita no capítulo anterior: os mapuche estão entre os mais pobres e são a mão de obra barata, subalterna e precária nos grandes centros urbanos, o que deixa claro a desigualdade historicamente estabelecida e a dificuldade que os povos originários têm para aceder socialmente, situação originada, segundo o professor Pablo Marinán, no despojo de suas terras:

---

<sup>135</sup> Se a cidade é vista como salvo-conduto para a sobrevivência, é também o território onde os mapuche são definitivamente *outrizados*, nos termos de Rita Segato, e onde mapuche se torna sinônimo de cidadão pobre, de segunda classe ou de mão de obra barata, como aponta Liliana Ancalao.

Posterior a la conquista del Wallmapu por los Estados de Chile y la Argentina, el empobrecimiento generalizado que se produce fruto de la pérdida del territorio y de la capacidad de autogobernarse (decidir e incidir sobre lo propio) nos lleva a pensar en la relación vital existente entre desarrollo cultural, bonanza económica y control territorial, pues el acorralamiento en pequeñas extensiones de suelo (de mala calidad), la campesinización como actividad exclusiva y la pérdida de identidad cultural van cruzadas íntimamente (Marinán, 2006, p. 125)<sup>136</sup>.

Cabe destacar, mais uma vez, o otimismo e a leveza que caracterizam os mapuche. María Libro destaca que, ao contar a história triste da migração forçada, “el foco está puesto menos en la pena del migrante que en la alegría de su regreso, en la fiesta que se organiza en torno a ese volver a verse” (Libro, 2022, p. 254-255), reforçando a resiliência dos mapuche:

El equilibrio de la naturaleza y sus misterios: pareciera que una larga pena se borra con una corta alegría. [...] Notoriamente queda demostrado que, por ambos lados, los preparativos para este reencuentro - después del amargo *peukallal* - se ha planificado a diario por el resto del año; la perfección evidencia el retorno y recibimiento en el hogar<sup>137</sup> (Huinao, 2023a, p. 22-23).

Em um dos mais tristes capítulos do livro, *Robaron mi ser (relato del Marcao)*, o ensinamento mapuche de combater o ruim com o bom é reiterado: “Los ancianos, un día de *trawün* les dijeron a los jóvenes que los pensamientos malos se ahuyentaban con los buenos” (Huinao, 2023a, p. 238)<sup>138</sup>. Nesse mesmo

---

<sup>136</sup> Após a conquista do Wallmapu pelos Estados do Chile e da Argentina, o empobrecimento generalizado que ocorre como resultado da perda de território e da capacidade de autogovernar-se (decidir e influenciar os próprios interesses) leva-nos a pensar na relação vital existente entre o desenvolvimento cultural, a prosperidade econômica e o controle territorial, uma vez que o confinamento em pequenas áreas de terra (de má qualidade), a camponesização como atividade exclusiva e a perda de identidade cultural estão intimamente interligados.

<sup>137</sup> O equilíbrio da natureza e seus mistérios: parece que uma longa tristeza é apagada por uma curta alegria. [...] Está claramente demonstrado que, de ambos os lados, os preparativos para esse reencontro - depois do amargo *peukallal* (adeus) - foram planejados diariamente pelo resto do ano; a perfeição evidencia o retorno e acolhimento no lar.

<sup>138</sup> Os anciãos, um dia de *trawün* (reunião solene para tratar de temas importantes), disseram aos jovens que os maus pensamentos eram afugentados pelos bons.

capítulo, a violação ao direito ao nome é narrada sem os filtros do humor mapuche para nos socorrer. No relato, um jovem mapuche é brutalmente despertado de seu sono e retirado de sua *ruka* por soldados chilenos, que mataram seu cachorro e o espancaram sem dizer o motivo. Depois desse jovem testemunhar a tortura de seus amigos e das mulheres de sua comunidade, de ser humilhado e mantido prisioneiro em um quartel por semanas, ele é levado à presença das autoridades militares, que lhe perguntam seu nome.

O militar de maior hierarquia se enfurece ao ouvir o nome mapuche, *Pichialka...Alka*, e esbraveja: “quién chucha te puso ese nombre? ¿indio güeón de mierda? [...] no ves que yo no sé escribir esa güeá de nombre”<sup>139</sup>. Outro militar, indicando o calendário amarelento pendurado na parede no qual se lia “Mercearia Alarcón”, sugeriu que agisse como fizera com os outros, e o chefe sentenciou:

“Desde hoy, este índio güeón se llamará Juan Alarcón”, dijo enérgicamente el babociento militar. El *champuría* de sonrisas adentro le empezó a entregar, en su lengua, un verdadero sermón a Pichialka: la importancia que tendría en su vida el día que le entregaron a su ser un nuevo espíritu, y que hasta el día de su muerte lo iba a agradecer, por tratarse de un espíritu más digno, y lentamente, para aclararle más el entendimiento, le hizo saber que nunca más sería williche, porque desde ese día su espíritu antiguo había muerto y un nuevo espíritu chileno crecería dentro de su ser. Todo el castigo que había recibido en su cuerpo había sido poco frente al dolor que sintió al escuchar esas palabras malditas. Juntó su último aliento y antes de que se le acabaran las fuerzas gritó: “¡No!” (Huinao, 2023a, p. 248)<sup>140</sup>.

---

<sup>139</sup> Quem diabos te deu esse nome, índio imbecil de merda? [...] não vê que não sei escrever essa bosta de nome?

<sup>140</sup> “A partir de hoje, esse índio imbecil se chamará Juan Alarcón”, disse energicamente o militar babão. O *champuría* com sorrisos por dentro começou a fazer, na sua língua, um verdadeiro sermão a Pichialka: a importância que teria na sua vida o dia em que um novo espírito foi dado ao seu ser, e que até ao dia da sua morte ele iria agradecê-lo, por ser um espírito mais digno, e aos poucos, para esclarecer mais seu entendimento, fez-lhe saber que nunca mais seria williche, porque a partir daquele dia seu antigo espírito havia morrido e um novo espírito chileno cresceria dentro do seu ser. Todo o castigo que havia recebido em seu corpo foi pouco comparado à dor que sentiu ao ouvir aquelas malditas palavras. Juntou seu último suspiro e antes que suas forças acabassem gritou: “Não!”

É tão importante e significativa a usurpação do nome, simbolizando a morte de seu “ser mapuche” e o nascimento do “ser chileno”, que o título do capítulo é “Roubaram meu ser”. Toda a violência do relato culmina com a troca do nome, o corte do cabelo e o vestir da farda militar para “cumplir con la Patria” (Huinao, 2023a, p. 249)<sup>141</sup>. Sob o argumento de acolhimento na sociedade chilena, houve a imposição, violenta e desrespeitosa, das regras civis aos mapuche, como a necessidade de “sacar sus papeles”<sup>142</sup> para trabalhar, como vem relatado no capítulo *Rayen Treukil Llanka (Rosamaría)*:

Al empezar a trabajar debió ser reconocida por las nuevas leyes civiles y, al sacar sus papeles, el escribano del registro, sin su consulta, le cambió su nombre original por Rosamaría, y como nunca aprendió a leer ni a escribir, después de varios años descubrió la usurpación de su nombre; jamás a esa inscripción le dio importancia, porque ella siguió siendo para su familia y conocidos: Rayen (Huinao, 2023a, p. 76)<sup>143</sup>.

A própria Pincoya, fundadora do prostíbulo, desconhecia o nome com o qual fora registrada, pois era analfabeta e seguramente o registrador não se deu ao trabalho de lhe informar: “pudo haberse llamado Juana o María y apellidarse como hubiera querido, pero en ese papel, con grandes letras, se podía leer, y ella nunca pudo, ni intentó que alguien le pudiera descifrar los signos que decían: Fresia Wisca, ‘sin padre ni madre’” (Huinao, 2023 a, p. 122)<sup>144</sup>.

O nome é um atributo da personalidade; e, para o mundo jurídico, uma das qualidades da personalidade é a capacidade para ser titular de direitos. O fato dos mapuche não terem o direito de preservar seus nomes ou de não serem

---

<sup>141</sup> Cumprir com a pátria, prestar o serviço militar.

<sup>142</sup> Tirar seus papéis; registrar-se no registro civil.

<sup>143</sup> Quando começou a trabalhar teve que ser reconhecida pelas novas leis civis e, ao retirar os papéis, o escrivão, sem consultá-la, mudou seu nome original para Rosamaría e, como ela nunca aprendeu a ler nem a escrever, só após vários anos descobriu a usurpação de seu nome; ela nunca deu importância àquela inscrição pois, para seus familiares e conhecidos, continuou sendo Rayen.

<sup>144</sup> poderia ter se chamado Juana ou María e ter o sobrenome que tivesse querido, mas naquele papel, com letras grandes, podia ser lido, e ela nunca pode ler, nem tentou fazer com que alguém decifrasse os sinais que diziam: Fresia Wisca, “sem pai nem mãe”.



consultados quanto à mudança acentua seu caráter de não-ser, sua natureza de coisa, objeto, e não de sujeitos de direito. Ainda que Bernardo O'Higgins, considerado o fundador do Estado chileno, tão logo terminada a guerra que culminou na independência do país, tenha enviado a famosa carta pública aos indígenas (1819) reconhecendo-os como Nação, a prática indicou e segue indicando que há um longo caminho para o respeito dessa identidade e da diversidade cultural do Chile. Tal fato mostra os limites do direito e a necessidade de algo mais do que manifestação de intenções e criação de leis para sua efetivação.

Estabelecemos neste capítulo, entre outras coisas, que a escrita de Graciela Huinao é intercultural e engajada, que seu labor literário está claramente relacionado com seu ativismo e busca mudanças na sociedade do lugar onde vive. Com base nessas premissas, no capítulo seguinte tentaremos entender de que forma *Desde el fogón...* atua para a efetivação dos direitos humanos para os povos originários.

## 4 DESDE EL FOGÓN DE UNA CASA DE PUTAS WILLICHE COMO FONTE DE DIREITOS HUMANOS

### 4.1 DIREITO & LITERATURA

Em artigo sobre as articulações entre Direito e Literatura (D&L), a professora e pesquisadora Henriete Karam (2022) faz uma breve e didática revisão da evolução desses estudos, referindo as iniciais abordagens propostas por Richard Posner na primeira edição do clássico *Law and Literature: direito na literatura, direito como literatura e direito da literatura* e, dentro de um contexto de aprimoramento teórico aponta:

[...] a necessidade de abdicar das tradicionais nomenclaturas «direito *na* literatura» e «direito *como* literatura», sobretudo pela limitação de sentido implicada no emprego de conectivo para relacionar os dois termos: o que ocorre tanto no uso de *na* (contração da preposição *em* com o artigo *a*), que é indicativo de lugar, quanto com a preposição acidental *como*, que remete à ideia de proximidade, similaridade ou equivalência (Karam, 2022, p. 4-5).

Karam defende que para essas duas abordagens “seria mais adequado utilizar designações que explicitassem a natureza da relação que se estabelece entre o direito e a literatura em cada um dos casos, sugerindo as seguintes denominações: (1) representacional; e (2) teórica ou metodológica”. Nesse sentido, os estudos de natureza *representacional* articulariam “o direito e os fenômenos jurídicos do mundo empírico com a representação deles oferecida

pelo texto literário” e se fundamentariam “na concepção de que a obra de arte é uma *mimesis* da realidade” (Karam, 2022, p. 5).

Nesse contexto, o presente trabalho se situa na vertente *representacional* dos estudos de D&L, que, segundo Arnaldo Sampaio de Moraes Godoy, consiste em encontrar o jurídico no literário (2008, p. 14) e que carrega em si um aprofundamento do conteúdo ético dessa linha de estudos (SANSONE, 2001, p. 77).

Thomas Morawetz, professor de direito na Universidade de Connecticut e teórico do movimento D&L, aponta que a abordagem que adotaremos pode produzir “*insights*, por exemplo, para análise do tratamento das minorias e das mulheres pela lei, para a resolução de conflitos entre classes e culturas, e para o significado ou para os absurdos dos rituais do direito e de sua linguagem” (Morawetz, 1996, p. 447)<sup>145</sup>. Com a mesma visão, Germano Schwartz, em *A constituição, a literatura e o direito*, especifica um pouco mais o termo *minorias* referido por Morawetz, usando a expressão *grupos oprimidos* como sinônimo, e exemplifica que estes grupos incluem “mulheres, imigrantes, raças, religiões, entre outros” (SCHWARTZ, 2006, p. 54).

Entendemos que *Desde el fogón...* produz *insights* sobre violação de direitos humanos dos povos originários em geral e dos mapuche em especial, bem como sobre o uso da terra e sobre o modo de vida dos indígenas, provocando o que Ailton Krenak chama de “experiência de florestania”<sup>146</sup> (2022, p. 65). Em outras palavras, trata-se de uma experiência que descoloniza o pensamento e permite uma vivência que revela outras legítimas

---

<sup>145</sup> No original: “Law in literature may also serve more limited didactic agendas, yielding insight for example into the treatment of minorities and women by law, into the resolution of conflicts between classes and cultures, and into the significance or absurdities of law’s rituals and language”.

<sup>146</sup> Segundo Krenak, a origem do termo *florestania* “nasceu em um contexto regional, em um momento muito ativo da luta social dos povos que vivem na floresta. Quando Chico Mendes, seringueiros e indígenas começaram a se articular, perceberam que o que almejavam não se confundia com cidadania – seria um novo campo de reivindicação de direitos” (2022, p. 75).

possibilidades de vida, que até então não se percebia, possibilitando, também, que a atenção se volte para o fato de que não existe hierarquia no pensamento dos diferentes povos, no sentido de um ser superior a outro.

A professora Marília Librandi bem sintetizou o que entendemos como um dos efeitos da leitura de *Desde el fogón...*, no imprescindível artigo *Escutar a escrita: por uma teoria literária ameríndia*, em que propõe “uma teoria literária renovada pelo pensamento ameríndio” (Librandi, 2018, p. 200):

Assim, se antropológica e antropofagicamente pensar como nativo significa ocupar um ponto de vista estrangeiro ao nosso próprio pensamento, a antropologia que vem se destacando hoje é aquela que está produzindo a descolonização de seu próprio pensar e mergulhando em outro regime de conceitos. Essa nova direção proposta pelo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, o americano Roy Wagner e a britânica Marilyn Strathern, entre os nomes mais salientes, está propondo uma equivalência epistemológica entre os mundos que Marshall Sahlins bem denominou como “the West and the rest” para denunciar seu desequilíbrio (Librandi, 2018, p. 199-200).

Sobre essa quebra de paradigmas epistemológicos de que estamos tratando, Krenak (2022, p. 50-60) nos lembra da oposição histórica que se estabeleceu entre cidade e floresta, bem como da campanha que ocorreu no Brasil, nas décadas de 1960 e 1970, para que as pessoas saíssem dos campos. O filósofo assevera que “o capitalismo precisa de uma plataforma – que é urbana” e que “a urbe vai se instituindo como o único destino possível dos humanos”, lembrando-nos que a lógica hoje imposta é a de que “sanear é urbanizar, urbanizar é sanear” e que se constroem muros para separar o urbano do que não é urbanizado, o que acabará em uma “distopia em que o que não é cidade, o que não é saneado, o que não é limpinho, a gente elimina do mapa” (Krenak, 2022, p. 61).

Krenak também nos lembra que esse modo de pensar e de viver é apenas uma escolha, um caminho. Existem outros. Existem, por exemplo, as habitações indígenas que dispensam o cimento e o ferro, exaustivamente extraídos da Terra, e utilizam materiais que não agridem o meio ambiente, uma proposta que organiza “a ideia de habitat equilibrado com o entorno, com a terra, o Sol,

a Lua, as estrelas, um habitat que está integrado com o cosmos” (Krenak, 2022, p. 65).

Ademais, considerando que estamos falando de integração com o cosmos, para o filósofo Antônio Bispo dos Santos (Nêgo Bispo), “cosmofobia é o medo, é uma doença que não tem cura, apenas imunidade” (2023, p. 19). Bispo dos Santos especifica explicitando que “a cosmofobia é responsável por esse sistema cruel de armazenamento, de desconexão, de expropriação e de extração desnecessária” e que a cosmofobia é “a necessidade de afastar-se da originalidade” (Bispo dos Santos, 2023, p. 27). Da mesma forma que Krenak, Nêgo Bispo assinala a oposição entre cidade e floresta: “o que é a cidade? É o contrário da mata. O contrário da natureza” (2023, p. 18), ilustrando com dados biográficos a distância entre o pensamento que está conectado com a terra e o pensamento urbano:

Fui criado numa casa de chão batido, onde andava descalço. As galinhas e os outros animais conviviam conosco dentro de casa. Quando uma galinha estercava na casa de chão batido, a parte úmida do esterco, das fezes da galinha, era absorvida pela terra. Tirávamos a parte sólida e jogávamos no quintal para servir de adubo. Para o povo da cidade, isso é um horror. Pisar as fezes da galinha? Impossível! Tem que ter uma cerâmica bem lisinha para poder enxergar qualquer outra vida, qualquer outro vivente que estiver ali, para poder desinfetar e matar qualquer microorganismo. Matar até o que não se vê. Para andar descalço, é preciso desinfetar o chão: a cerâmica foi criada porque os humanos não podem pisar a terra (Bispo dos Santos, 2023, p. 18).

Por óbvio não se está propondo que todos vivam em ocas e que se neguem os avanços científicos de saúde e conforto. A denúncia, aqui, recai sobre a desconexão com a Terra e a imposição do pensamento único, empobrecedor do debate e limitador das opções de solução que possam surgir. Desnecessário dizer que o modo de vida indígena nada tem de cosmofóbico e, em tempos de crise climática, certamente temos muito o que aprender com essa cosmovisão. Nesse sentido, *Desde el fogón...* ajuda a sociedade e, portanto, os legisladores, a compreenderem que os mapuche têm muito a dizer (e com propriedade) sobre a vida de todos nós neste planeta, sobre as soluções dos

problemas que a todos afetam e sobre a necessidade de efetiva proteção por parte do Estado de bens materiais e imateriais por eles valorizados e reiteradamente violados.

François Ost, em *Contar a lei: as fontes do imaginário jurídico*, utiliza a expressão “narrativas de instituição”, de Cornelius Castoriadis, para referir os “monumentos literários que criam magmas de significações sociais instituintes”, destacando que tais narrativas são “verdadeiras matrizes culturais” que “engendram mundos novos [...] universos de narrações e de prescrições constitutivos de uma civilização jurídica” (Ost, 2005, p. 56-57). Com efeito, para Castoriadis, o imaginário é uma criação *ex nihilo* que cria a realidade:

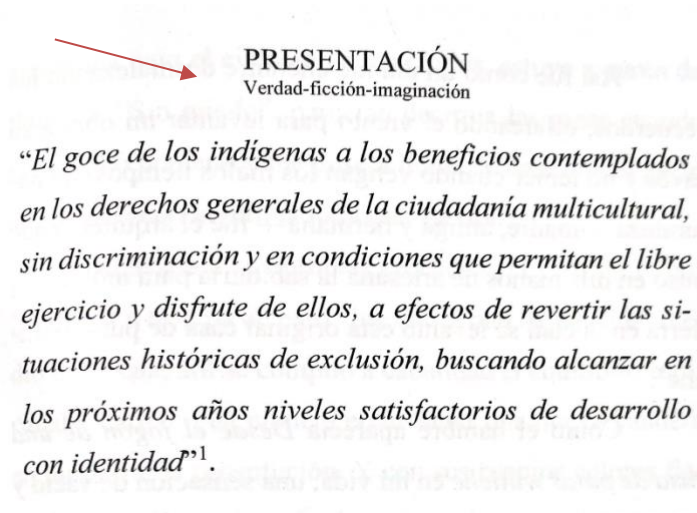
O imaginário de que falo não é a imagem de. É criação incessante e essencialmente indeterminada (social-histórica e psíquica) de figuras/formas/imagens, a partir das quais somente é possível falar-se de ‘alguma coisa’. Aquilo que chamamos de ‘realidade’ e ‘racionalidade’ são seus produtos” (Castoriadis1982, p. 13).

O pensador francês defende que “a situação filosófica e científica atual [...] requer imperiosamente uma reflexão sobre o modo de ser e a lógica da organização destes novos objetos que são [por exemplo] as partículas elementares e o campo cósmico, a auto-organização do ser vivo, o inconsciente ou o social-histórico”, aos quais pensamos ser possível acrescentar as cosmovisões indígenas, já que “colocam em questão a lógica e a ontologia herdadas” (1982, p. 385). Conforme o filósofo:

O conhecimento desses novos objetos só foi possível em função da criação de novas significações ou matrizes de significação que existem certamente na medida em que são fecundas, específicas em cada um dos casos considerados; ou, se preferirmos, esse conhecimento colocou em evidência outros modos de ser e outros modos de organização que não os já conhecidos (Castoriadis, 1982, p. 385-386).

É pertinente lembrar que Graciela Huinao<sup>147</sup> começa o romance que nos ocupa mencionando “três forças” que se relacionaram para o surgimento de *Desde el fogón...*: “Verdade y ficción, al principio dos gotas en la cuenca de mis manos, y de tanto ‘llover sobre mojado’ de mi puño brotó una vertiente, abriéndose paso en remolino al turbio río de mi imaginación (Huinao, 2023a, p. 7)<sup>148</sup>. Na última edição do romance (2023), essas “três forças” servem como subtítulo à Apresentação:

Imagem 3 - Subtítulo da Apresentação de *Desde el fogón...*



Se estabelece, portanto, desde o início, que a matéria-prima da narrativa é a verdade, que, sabemos, nas mãos de um poeta será sempre ficcionalizada. O uso da metáfora “chover no molhado” se une à imagem de vertente brotando

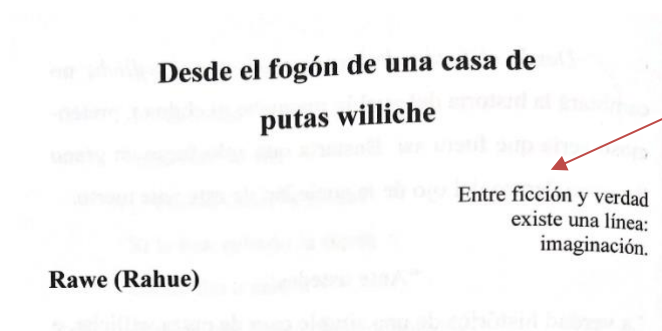
<sup>147</sup> E aqui nominamos a autora, e não a voz enunciativa (narrador), em razão do que referimos no capítulo anterior: no índice da primeira edição, consta *Presentación Graciela Huinao*; e, no da última edição (2023), aparece *Presentación de la autora*, sugerindo que, apesar de ficção, tem-se o testemunho autoral acerca do processo da escrita do romance e dos fatos narrados. Mesmo considerando o “restrito” âmbito das produções ocidentais, as novas formas de manifestações literárias que surgem estão sempre a exigir que os teóricos repensem suas categorias e formulem novos constructos. A teoria e a crítica vêm sempre atrás. Importa lembrar, mais uma vez, que apesar da expressa alusão à autora, a Apresentação é assim assinada: La Regenta, que é o designativo empregado para nomear a personagem Pincoya, dona do prostíbulo.

<sup>148</sup> Verdade e ficção, a princípio duas gotas na bacia das minhas mãos, e de tanto “chover no molhado” uma vertente brotou do meu punho, abrindo caminho em redemoinho ao turbio rio da minha imaginação.

da mão que vai escrever a história e a faz surgir com a força (*abriéndose paso en remolino*) de um rio, remetendo-nos à inevitabilidade do “nascimento” de *Desde el fogón...*, ao mesmo tempo que essa imagem do rio, que simboliza “fertilidade, morte, renovação” (Chevalier, 1999, p. 780), pode sugerir, num contexto de resistência, tanto a morte da história oficial, do preconceito e do racismo, quanto a renovação da luta e a criação da realidade propícia à sua continuidade e para o pleno gozo dos direitos pelos mapuche.

Essa tríade será reafirmada na epígrafe que antecede o capítulo *Rawe* (Rahue):

Imagem 4 - Epígrafe que antecede o primeiro capítulo de *Desde el fogón...*



Aplicamos a essa insistente menção, nas primeiras páginas do romance, às “três forças”, o princípio basilar da hermenêutica jurídica segundo o qual a lei não tem palavras inúteis, de modo que entendemos que essa menção recorrente da tríade tem o firme propósito de explicitar que, apesar de ficção, o romance trabalha com a verdade (ou, caso se prefira, com a realidade), o que é reforçado pelo parágrafo final da “Apresentação”, que alude à “verdade histórica” que está diante dos leitores.

Wolfgang Iser, em *O fictício e o imaginário: perspectivas de uma antropologia literária*, também se ocupou dessas “três forças” referidas por Graciela Huinao, problematizando o “saber tácito” que opõe ficção à realidade e propondo, justamente, que essa “relação dupla da ficção com a realidade deveria ser



substituída por uma relação tríplice” (Iser, 2013, p. 31), que incluiria o imaginário. Para Iser:

Temos daí uma justificação heurística para substituir a relação opositiva usual pela tríade do real, fictício e imaginário, para, a partir daí, trazer à luz o fictício do texto ficcional. A relação opositiva entre ficção e realidade retiraria da discussão sobre o fictício no texto uma dimensão importante, pois evidentemente há no texto ficcional muita realidade que não só deve ser identificável como realidade social, mas que também pode ser de ordem sentimental e emocional. Estas realidades por certo diversas não são ficções, nem tampouco se transformam em tais pelo fato de entrarem na apresentação de textos ficcionais (Iser, 2013, p. 32).

A leitura do pensamento de Iser evidencia que a ficção e o imaginário são elementos imprescindíveis para a apreensão da realidade. Iser nos lembra que “como a literatura existe, tudo indica que a pragmática não é tudo, especialmente porque ela não está determinada por si mesma” (2013, p. 26), e defende que tanto a ficção quanto o imaginário são fenômenos que,

[...] existem como experiência de evidência - seja porque superamos o que somos através de mentiras e dissimulações, seja porque vivemos nossas fantasias durante os sonhos diurnos, nos sonhos e nas alucinações. [...] Como o fictício e o imaginário fazem parte das disposições antropológicas, existem também na vida real e não se restringem à literatura (2013, p. 29).

Nesse sentido, *Desde el fogón...* é mais do que meio para iluminar as relações sociais e apreender melhor a realidade dos mapuche, tanto a atual quanto a anterior, pois “no ato de fingir [ficção], o imaginário ganha uma determinação que não lhe é própria e adquire, desse modo, um atributo de realidade; pois a determinação é uma definição mínima do real” (Iser, 2013, p. 33). Podemos dizer de outro modo: a ficção provoca mudanças nos hábitos de captar a realidade, no caso de *Desde el fogón...* entendemos que a realidade percebida é o estabelecimento do fato de que os mapuche são discriminados por serem quem são, de que suas terras foram usurpadas pelo Estado e de que têm direitos que não são respeitados.

Conforme afirmamos no capítulo anterior, *Desde el fogón...* nos tira da zona de conforto: de um lado, conhecer a história sob o ponto de vista dos mapuche nos causa mal-estar, vergonha, nos torna “cúmplices à contragosto”, para usar as palavras de Sartre ao referir-se aos efeitos da literatura engajada sobre os leitores (2005, p. 43); de outro lado, a revelação da cosmovisão indígena descortina novas possibilidades de estar no mundo e engendra uma tomada de consciência acerca da valorização dessa diferente maneira de pensar, para além de outras justificativas louváveis, por sua utilidade mesmo, dado que o modo de vida até aqui adotado tem levado o mundo a uma catástrofe tanto do ponto de vista humanitário quanto ambiental.

O psicólogo cognitivista Jerome Bruner afirma que a “narrativa, incluindo a ficcional, dá forma para as coisas do mundo real e, muitas vezes, oferece credenciais de acesso à realidade”, asseverando que:

Este processo de construção da realidade é tão rápido e automático que muitas vezes não o enxergamos; [...] os antropólogos [...] estão atentando para as consequências políticas concretas de seu jeito de contar histórias sobre os povos primitivos – para como, por exemplo, as suas falas sobre autonomia cultural podem ter oferecido justificativas, ainda que cínicas, para a política do *apartheid* na África do Sul (Bruner, 2014, p. 18-19).

Parece-nos claro que Bruner está dizendo que a forma narrativa tem o poder de moldar nossas concepções da realidade e fazer com que tomemos decisões com base nessas narrativas (como no caso dos antropólogos da citação acima): “a ficção cria realidades tão convincentes a ponto de moldar nossa experiência não apenas sobre os universos retratados pela ficção, mas também sobre o mundo real. [...] Ela oferece mundos alternativos que lançam nova luz sobre o mundo real” (Bruner, 2014, p. 18-19).

Essa nova luz muda o estado de coisas (ainda que essa mudança leve tempo) e é a base para corrigir as injustiças, para fundamentar e legitimar a reivindicação de direitos: direitos humanos já consolidados e direitos humanos que surgem da luta social das minorias mencionadas por Morawetz (1996, p. 447). A operação desse fenômeno se coaduna com a noção de direitos humanos

do jurista espanhol Joaquín Herrera Flores, segundo o qual tais direitos são o produto cultural resultante de processos culturais contínuos, conforme abordaremos adiante.

Pensem no já mencionado neologismo *florestania* e nas perspectivas de direitos que derivam dessa noção. Pensem, também, que sem a preservação da natureza, da chamada Mãe Terra, não é possível a vida para humanos e não humanos. Como já referimos no primeiro capítulo deste trabalho, essa percepção já saiu do senso comum de algumas sociedades e já foi incorporada a seu ordenamento jurídico, como no caso de países como o Equador e a Bolívia<sup>149</sup>, que incluíram em suas Constituições, isso é, em suas normas fundamentais, a Mãe Terra como sujeito de direitos.

Em *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*, Pierre Clastres conta que os guarani chamam de *belas palavras* (*ne'ë porä*) as que “servem para se dirigir a seus deuses” (Clastres, 1990, p. 9). O antropólogo assevera que essa fala sagrada expressa “um desejo de supra-humanidade, desejo de uma linguagem próxima aos deuses: os sábios guarani souberam inventar o esplendor solar das palavras dignas de serem dirigidas somente aos divinos”, e acrescenta: “o lirismo das Belas Palavras designa ao mesmo tempo a eclosão de um pensamento no sentido ocidental do termo” (Clastres, 1990, p. 13). Refletindo a respeito, a escritora Carola Saavedra pondera: “em outras palavras, a comunicação com os deuses se dá através da poesia, da linguagem metafórica, isto é, daquilo que nós chamamos literatura” (Saavedra, 2021, p. 40).

---

<sup>149</sup> Não por acaso, a Bolívia é o país com a maior proporção de indígenas na população da América Latina (62%, em 2014), segundo matéria da Agência Brasil - Disponível em: [https://agenciabrasil.ebc.com.br/internacional/noticia/2014-09/relatorio-da-onu-aponta-aumenta-do-numero-de-indigenas-na-america#:~:text=Entretanto%2C%20os%20países%20com%20maior,México%20\(15%2C1%25\)](https://agenciabrasil.ebc.com.br/internacional/noticia/2014-09/relatorio-da-onu-aponta-aumenta-do-numero-de-indigenas-na-america#:~:text=Entretanto%2C%20os%20países%20com%20maior,México%20(15%2C1%25).). Acesso em: 21 jan. 2024. Já no Equador, os mestiços de espanhóis e ameríndios representam 77,4% da população, conforme o indicado no Censo demográfico de 2022 - Disponível em: <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/institucional/ecuador-crecio-en-2-5-millones-de-personas-entre-2010-y-2022/>. Acesso em: 21 jan. 2024.

Pensando em *Desde el fogón...* não nos parece haver nada mais digno para servir de fonte de direitos humanos do que a linguagem usada para se comunicar com os deuses: a literatura.

## 4.2 DIREITOS HUMANOS E FONTES DO DIREITO

Antes de falarmos um pouco sobre direitos humanos, é pertinente esclarecer a distinção entre Direito e Lei, uma vez que são constantemente confundidos e que o poder de plantão muitas vezes encoraja a identificação entre os dois termos para que ninguém procure Direito além ou acima das leis, para usar as palavras de Roberto Lyra Filho (2003, p. 8), que, no seu didático “livrinho” (assim o autor o chamava) *O que é direito*, menciona uma das origens da confusão e assevera que já deveríamos estar advertidos contra ela:

Se procurarmos a palavra que mais frequentemente é associada a Direito, veremos aparecer a lei, começando pelo inglês, em que *law* designa as duas coisas. Mas já deviam servir-nos de advertência, contra esta confusão, as outras línguas, em que Direito e lei são indicados por termos distintos: *Jus e lex* (latim), *Derecho e ley* (espanhol), *Diritto e legge* (italiano), *Droit e loi* (francês), *Rech e Gset* (alemão), *Pravo e zakon* (russo), *Jog e törvény* (húngaro) e assim por diante. Noutra passagem deste livrinho, teremos de enfrentar a sugestão do grego, em que *nomos* (lei) também não se identifica, sem mais, com o Direito e *Dikaion* propõe a questão do Direito justo. As relações entre Direito e Justiça constituem aspecto fundamental de nosso tema e, também ali, muitas nuvens ideológicas recobrem a nua realidade das coisas (Lyra Filho, 2003, p. 7).

Infelizmente, não conseguimos conceituar direito em duas ou três linhas, dada a complexidade do fenômeno jurídico. Exemplo do desafio da tarefa encontramos no clássico livro do professor da Universidade de Oxford, Herbert Hart, *O conceito de direito*, em que o ilustre jurista inglês declara que, apesar do que sugere seu título, a finalidade da obra “não é fornecer uma definição do direito, no sentido de uma norma através da qual se possa pôr à prova a correção do emprego da palavra; é fazer avançar a teoria do direito” (Hart, 2020, p. 22).

Em termos muito sintéticos e que só servem para se partir de um panorama mínimo do que seja entendido como Direito<sup>150</sup>, traremos as lições de três eminentes juristas europeus. O jusfilósofo italiano Norberto Bobbio (1999, p. 30) nos ensina que “Direito é um fenômeno muito complexo cujo ponto de referência é um sistema normativo” e que regulamentar consiste em “qualificar uma ação através de uma das três modalidades normativas (ou deônticas) do obrigatório, do proibido e do permitido”. Da mesma forma, para o mestre de Viena, Hans Kelsen (1998, p. 4), Direito é “uma ordem normativa da conduta humana, ou seja, um sistema de normas que regulam o comportamento humano”, e norma aqui se entende como “algo que *deve ser* ou acontecer”. Já o britânico Herbert Hart (2020) propõe que se entenda o Direito como interrelação de regras primárias de obrigação com regras secundárias de reconhecimento, de alteração e de julgamento.

No *Dicionário de filosofia jurídica*, coordenado pelo professor Vicente de Paulo Barreto, em cuja apresentação nos é lembrado que um dos objetivos da obra é “responder, antes de tudo, às três questões que se constituem nos eixos temáticos da Filosofia do Direito: *o que é o Direito?*, e não o que se acha de acordo com o Direito”<sup>151</sup>, encontramos no verbete *Direito*:

#### DIREITO

##### O vocábulo *direito*

Em sentido objetivo, *direito* é o sistema de princípios e regras dotadas de sanção que disciplinam as relações humanas em uma determinada sociedade. Nesse sentido, *direito* é sinônimo de *ordenamento jurídico*. Em sentido subjetivo, *direito* é a prerrogativa que uma pessoa tem de exigir de outra determinadas prestações e abstenções ou o respeito a uma situação de que ela seja beneficiária. Em um terceiro sentido, *direito* é a ciência que estuda o *direito objetivo*. O discurso do

---

<sup>150</sup> Se perceberá que todas as noções de Direito o relacionam com norma. Importa referir que a discussão teórica atual vem problematizando essa relação. A respeito, ver o excelente *A superação do direito como norma: uma revisão descolonial da teoria do direito brasileiro*, de Tercio Sampaio Ferraz Jr. e Guilherme Roman Borges, publicado em 2020.

<sup>151</sup> As demais questões são: “*qual a natureza do conhecimento sobre o Direito?*, e não quais são as doutrinas sobre os institutos jurídicos; e, finalmente, *em que consiste a justiça?*, e não como se processa a prestação jurisdicional.

direito objetivo é pronunciado pelos juízes, ao produzirem a sua interpretação/aplicação; o discurso da Ciência do Direito é um discurso sobre o direito objetivo, isto é, um discurso sobre outro discurso, um metadiscurso. [...] (Barreto, 2009, p. 225).

Vemos aí a introdução da sanção na noção do que seja Direito. Considerando que começamos por estabelecer a distinção entre Direito e lei, tarefa em que a consulta ao dicionário é sempre uma experiência que apazigua o espírito investigativo (ainda que por um brevíssimo período), sigamos com o dicionário acima referido para a instrução sobre o significado de lei:

#### LEI

A definição contemporânea de lei, predominantemente determinada pela teoria e prática constitucional do século XXI, remonta à Antiguidade. As culturas antigas dispunham de um legislador histórico ou mítico, como Hammurabi e Moisés, mas é sobretudo do conceito de *nomos* do pensamento grego que decorre o conceito de lei. Na fase inicial do pensamento jurídico grego, a palavra *nomos* designa a ordem de vida obrigatória da *polis* grega, na qual usos e costumes são o fundamento do Direito, não havendo portanto distinção entre tradição e lei. No século V a. C., os sofistas secularizaram o conceito de *nomos*, que decorreria do interesse de certos grupos sociais, distinguindo-se, portanto, dos princípios eternos (*Fragments dos Pré-Socráticos*). Opondo-se a esta noção sofista de um *nomos* manipulável por interesses particulares, Platão considera em *A república* (385-370 a.C.) e em *O político* (370-346 a.C.) como categoria central não a lei imperfeita, mas sim o Estado ideal, que depende dos conhecimentos que o regente tem do Bem. [...] (Barreto, 2009, p. 517)

Para os fins de nosso estudo, tomemos, portanto, que Direito e lei não se confundem, que Direito abrange mais do que lei e lembremo-nos da advertência de Lyra Filho ao referir-se ao que é Direito: “é preciso esclarecer, igualmente, que nada é, num sentido perfeito e acabado; que *tudo é, sendo*” (Lyra Filho, 2003, p. 11), isto é, que o Direito é constantemente construído.

Em *A invenção dos direitos humanos*, Lynn Hunt (2009) percorre a história desses direitos e relaciona a literatura com o surgimento do conceito de direitos humanos, afirmando que os romances “ensinavam a seus leitores nada menos

que uma nova psicologia e nesse processo estabeleciam os fundamentos para uma nova ordem política e social” (HUNT, 2009, p. 38). A autora se pergunta:

Seria coincidência que os três maiores romances de identificação psicológica do século XVIII – *Pamela* (1740) e *Clarissa* (1747-8), de Richardson, e *Júlia* (1761), de Rousseau – tenham sido todos publicados no período que imediatamente precedeu o surgimento do conceito dos “direitos do homem”? (HUNT, 2009, p. 39)

Hunt pontua que “os romances apresentavam a ideia de que todas as pessoas são fundamentalmente semelhantes, por causa de seus sentimentos íntimos” e que sua leitura “criava um senso de igualdade e empatia por meio do envolvimento apaixonado com a narrativa”. A historiadora conclui que “no século XVIII os leitores de romance aprenderam a estender o seu alcance de empatia” (Hunt, 2009, p. 39).

Considerando a relação entre direitos humanos e alteridade, ampliar o sentimento de empatia às personagens é um passo importante e possibilita o ambiente social adequado para o surgimento desses direitos, na medida em que são representações de pessoas que podem se situar em contexto muito diverso daquele que é o dos leitores, os quais se encontram limitados à realidade vivida por eles próprios e por seus semelhantes (parentes e amigos próximos).

Em *A letra da lei*, a historiadora e professora Linda Colley (2022), ao refletir a respeito de como a configuração do mundo moderno se vincula diretamente com as guerras e com o surgimento das Constituições, relaciona o advento das Cartas Magnas ao letramento da população e ao aumento da popularidade e circulação dos romances:

Não foi por acaso que esse mesmo período pós-1750, que viu o avanço crítico na invenção e na adoção de Constituições escritas sob a alta pressão da guerra e da violência imperial, também assistiu a uma difusão acelerada em grandes partes do mundo de níveis de alfabetização, uma explosão da imprensa e sua transmissão, um aumento colossal no número e na localização de jornais, a invenção de inúmeras novas linguagens escritas, uma frequência maior no lançamento de traduções e o aumento da popularidade do romance. Afinal de contas, uma

Constituição, como um romance, inventa e conta a história de um lugar e de um povo (Colley, 2022, p. 19-20).

Outra relação estabelecida por Colley (2022, p. 19) entre direito e literatura se dá a partir dos autores (diga-se: legisladores) das Constituições, que estavam profundamente envolvidos com atividades literárias e culturais. Ela cita, entre outros, o poeta, intelectual e político Andrés Bello, no Chile, o que dá a dimensão da influência da literatura no direito e nos remete a outro escritor sul-americano, o argentino Domingos Faustino Sarmiento e seu livro *Facundo: civilização ou barbárie*, no qual os indígenas são retratados da pior maneira possível, a ponto de se advogar por sua extinção, o que acabou, sustento, por retardar o reconhecimento de direitos aos povos originários que viviam naquele território.

A Declaração dos Direitos Humanos das Nações Unidas (1948), internalizada no ordenamento jurídico de muitos países (dentre os quais estão o Brasil e o Chile), é o instrumento jurídico para combater as violações desses direitos, e muitos estudiosos – como o sociólogo português Boaventura de Souza Santos – situam a origem de seu reconhecimento nas revoluções americana e francesa, cujas respectivas Declarações datam de 1776 e 1789, “ambas feitas em nome da lei e do direito” (Santos, 2014, p. 17).

Nesse sentido, e considerando a cronologia dos fatos, parece-nos razoável pensar que, se é certo que os romances de meados do século XVIII mencionados por Lynn Hunt (2009) prepararam o terreno social e cultural para o reconhecimento dos direitos das mencionadas Declarações de 1776 e 1789, que foram a inspiração da atual Declaração universal dos direitos do homem, da mesma forma *Desde el fogón...* pode conquistar corações e mentes e engendrar o ambiente cultural propício para a concretização dos direitos humanos devidos aos povos originários.

O crítico literário Kenneth Burke, ao se referir à ação simbólica, explica melhor como funciona a instauração de um senso comum na sociedade, por meio dos romances:



El señor Q escribe una novela. Quiere saldar una cuenta con el mundo y lo hace sobre el papel, simbólicamente. Supongamos que es una novela que trata de un individuo muy digno en constante conflicto con una sociedad indigna. Escribe la obra desde el punto de vista de sus propias preocupaciones. Sin embargo, como ha señalado Malcolm Cowley, hay un género entero de este tipo de novelas. Y si las tomamos todas juntas, de manera global, «estadísticamente», se vuelven tan únicas como objetos diversos río abajo en una inundación. Todos ellos «están haciendo lo mismo», se convierten en individualizaciones de un paradigma común. Y consideradas de este modo, pasan a ser el símbolo de algo, se convierten en representativas de una tendencia social (Burke, 2019, p. 72)<sup>152</sup>.

Ora, a representação de uma tendência social interessa ao direito, pois este incide justamente no meio social, mediando as relações para manter a paz. Como construção cultural, o direito é constantemente desafiado a resolver questões que se renovam conforme se renovem as demandas sociais de determinado tempo e espaço, criando preceitos jurídicos a partir dessas demandas, de modo que as reivindicações poeticamente postuladas em *Desde el fogón...* contribuem para formar as convicções comuns do povo em relação aos direitos dos indígenas, podendo-se, a partir daí, pensar no romance como fonte do direito.

Ao discorrer sobre a teoria das fontes do direito, o jurista Tercio Sampaio Ferraz Jr. assevera que:

A teoria das fontes, em suas origens modernas, reporta-se à tomada de consciência de que o direito não é essencialmente um *dado*, mas uma *construção* elaborada no interior da cultura humana. Ela desenvolve-se, pois, desde o momento em que a ciência jurídica percebe seu objeto (o direito) como um produto cultural e não mais como um dado da natureza ou sagrado. Com

---

<sup>152</sup> O Sr. Q escreve um romance. Ele quer acertar contas com o mundo e faz isso no papel, simbolicamente. Suponhamos que seja um romance que trata de um indivíduo muito digno em constante conflito com uma sociedade indigna. Ele escreve a obra do ponto de vista de suas próprias preocupações. No entanto, como destacou Malcolm Cowley, existe todo um gênero desse tipo de romances. E se os considerarmos todos juntos, de uma forma global, “estatisticamente”, tornam-se tão únicos como vários objetos rio abaixo numa inundação. Todos “fazem a mesma coisa”, tornam-se individualizações de um paradigma comum. E assim considerados, tornam-se símbolo de alguma coisa, tornam-se representantes de uma tendência social.

isto se cria, porém, um problema teórico, pois o reconhecimento do direito como construção não exclui seu aspecto como dado, posto que, afinal, se o direito é feito, é obra humana, a matéria-prima não se confunde com a própria obra (Ferraz Jr., 2003, p. 223).

A observação do professor Ferraz Jr. acerca do problema teórico criado pela consciência de que o Direito é *construído* e não *dado* é muito pertinente quando sabemos que a lei é considerada sua primeira fonte, do que resulta ser simultaneamente a causa e o produto do Direito. O jurista faz uma síntese da evolução da teoria das fontes, começando por Savigny, no início do século XIX, e sua distinção de lei enquanto ato do Estado e lei enquanto sentido, o chamado “espírito da lei”, que se fundamentaria nas convicções comuns de um povo. Tal distinção permitiu a Savigny “separar o *centro emandador* dos *atos formais* de concretização ou realização do direito, sendo *fonte* o ‘espírito do povo’, e os atos estatais o *instrumento* de realização” (Ferraz Jr., 2003, p. 223-224).

Com efeito, Friedrich Carl von Savigny (Frankfurt, 1779-1861), um dos mais respeitados e influentes juristas do século XIX, em obra clássica na qual analisa o direito romano – que serve de base, junto do direito germânico, para o Direito de todos os países da América Latina –, define fonte de direito da seguinte maneira: “se denominan fuentes del derecho las bases del derecho general, y, por consiguiente, las instituciones mismas y las reglas particulares que separamos de ellas por abstracción” (Savigny, 1878, p. 28)<sup>153</sup>.

Para melhor explicitar sua formulação, Savigny recorre ao conceito de direito positivo, que define como sendo o *direito geral*, considerado anterior a todos os casos práticos tomados em consideração, a todos os chamados “casos dados”, e que emana da consciência comum do povo: “el derecho positivo sale del espíritu general que anima a todos los miembros de una nación; la unidad

---

<sup>153</sup> Chamamos de fontes do direito as bases do direito geral e, conseqüentemente, as próprias instituições e as regras particulares que delas separamos por abstração.

del derecho se revela necesariamente a su conciencia y no es producto de la casualidad” (Savigny, 1879, p. 30)<sup>154</sup>.

Não é objetivo deste trabalho debruçar-se sobre a distinção entre “direito positivo” e “direito natural”. Contudo, uma vez que tal distinção domina a tradição do pensamento jurídico ocidental e considerando que mencionamos o conceito de direito positivo esboçado por Savigny, impõem-se breves linhas sobre o assunto. Podemos diferenciar esses direitos de modo muito sintético da seguinte forma: direito natural (ou jusnaturalismo) é o direito supostamente inerente a todo ser humano desde o nascimento e, sendo universal, imutável e atemporal, tem como base a moral; direito positivo designa o conjunto de princípios e normas jurídicas aplicáveis a determinado povo em determinada época, é o chamado direito *posto*. Nos primórdios, a distinção entre ambos se estabelecia nos seguintes termos: o *direito natural* é divino; e o *direito positivo* é humano.

A evolução do Direito ao longo da história, com suas Declarações (1776, 1789 e 1948) e lutas políticas, demonstra que grande parte do que se considerava *direito natural*, como os direitos à vida, à liberdade, à dignidade etc., foi sendo paulatinamente incorporado ao direito positivo, enfraquecendo a inicial dicotomia.

Asignar al derecho positivo un origen invisible, es, pues, negar el testimonio de los documentos. La dificultad para resolver esta cuestión, nada tiene de extraña, en mi sentir: se presenta infaliblemente en todas las explicaciones del origen del derecho. En efecto, al comenzarse la historia fundada em documentos, se encuentra en todos los pueblos un derecho positivo ya existente, cuyo origen se remonta más allá de los tiempos históricos. Puedo, todavía, invocar consideraciones de otro orden que sugiere la naturaleza misma del asunto. Citaré el reconocimiento unánime del derecho positivo, el sentimiento de necesidad que acompaña a sus manifestaciones; sentimiento tan claramente

---

<sup>154</sup> O direito positivo emana do espírito geral que anima a todos os membros de uma nação; a unidade do direito é necessariamente revelada à sua consciência, e não um produto do acaso.

expresado por la antigua creencia que atribuye al derecho un origen divino (Savigny, 1878, p. 30)<sup>155</sup>.

A menção que Savigny faz à história “fundada em documentos” nos conduz à história antes da escrita e à constatação da anterioridade do direito que se funda na consciência do povo e na tradição oral, isto é, do direito além da norma escrita e positivada, que é emanada pelo Estado e que deveria representar essa consciência comum. Já se está aqui a desvincular o Direito da norma, e a ideia de um direito anterior à norma e além dela não é, portanto, novidade.

Podemos associar essa sacralização do Direito, essa crença de uma origem divina, com aquelas “verdades autoevidentes” mencionadas na Declaração de independência dos Estados Unidos (1776), isto é, o direito que se presente dentro de cada ser humano: “que todos os homens são criados iguais, dotados pelo seu Criador de certos Direitos inalienáveis, que entre estes estão a Vida, a Liberdade e a busca da Felicidade” (*in* Hunt, 2009, p. 219).

Retomando o romance que é objeto desta pesquisa, a leitura de *Desde el fogón...* aproxima o direito do pensamento ameríndio, na linha do que defende Viveiros de Castro<sup>156</sup>, e isso é bom para o direito, para os indígenas e para todos nós, na medida em que ajuda a pensar no verdadeiro sentido de evolução humana e nas contribuições que cada povo pode oferecer ao avanço da humanidade, de modo que todos possam viver com dignidade e, pensando

---

<sup>155</sup> Atribuir uma origem invisível ao direito positivo é, portanto, negar o testemunho dos documentos. A dificuldade em resolver esta questão não tem nada de estranho, na minha opinião: ela está infalivelmente apresentada em todas as explicações sobre a origem do direito. Com efeito, no início da história fundada em documentos encontra-se um direito positivo já existente em todos os povos, cuja origem remonta a tempos históricos. Posso ainda invocar considerações de outra ordem sugeridas pela própria natureza do assunto. Citarei o reconhecimento unânime do direito positivo, o sentimento de necessidade que acompanha suas manifestações; sentimento tão claramente expresso pela antiga crença que atribui uma origem divina ao direito.

<sup>156</sup> Que apesar de somente agora ser nominado, influenciou e inspirou o pensamento que se tentou transpor a essas linhas.

sobre a catástrofe ambiental em curso, para que todos possam continuar vivendo.

*Desde el fogón...* contribui para a crítica do Direito, sempre necessária para que a instituição se aprimore e se aproxime de um sistema em sintonia com a natureza e a comunidade, e se insere em um movimento mundial mais amplo, tanto em relação à luta pelo reconhecimento de direitos coletivos a grupos subalternos quanto à imprescindível renovação teórica do Direito, da qual os juristas já tem se ocupado, como pode ser visto em propostas como a da obra *A revolução ecojurídica*, de Fritjof Capra e Ugo Mattei, e na revisão descolonial do direito brasileiro apresentada por Ferraz Jr. e Guilherme Roman Borges.

Trataremos, a seguir, das linhas gerais da teoria crítica dos direitos humanos de Joaquín Herrera Flores, de sua contribuição para a renovação e atualização do direito, a fim de demonstrar que o romance de Graciela Huinao pode operar como fonte para o Direito.

### **4.3 A TEORIA CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS DE JOAQUÍN HERRERA FLORES E *DESDE EL FOGÓN...* COMO FONTE DO DIREITO E DE DIREITOS**

Antes de abordarmos a teoria crítica de Herrera Flores, entendemos pertinente trazer à consideração a noção de direitos humanos de Antonio Candido, expoente de um dos saberes aqui relacionados, bem como sua visão da contribuição da literatura para a consolidação desses direitos.

Em 1988, ano da promulgação da chamada Constituição Cidadã hoje vigente, Antonio Candido proferiu uma palestra emblemática em um curso promovido pela Comissão de Justiça e Paz da Arquidiocese de São Paulo, posteriormente publicado sob o título *O direito à literatura*. Nesse histórico texto, Candido relaciona literatura e direitos humanos, defendendo que a literatura é um dos bens indispensáveis ao bem viver do homem, razão pela qual é um direito que deve ser assegurado a todos.

Candido sintetiza muito bem a noção de direitos humanos, definindo-os como aqueles que satisfazem uma necessidade universal dos homens, e defende que a literatura é uma dessas necessidades, devendo ser “satisfeita sob pena de mutilar a personalidade, porque pelo fato de dar forma aos sentimentos e à visão do mundo, ela nos organiza, nos liberta do caos e, portanto, nos humaniza”. As denúncias de violações ao direito ao nome e ao território relatadas em *Desde el fogón...* cumprem o papel que Antonio Candido atribui à literatura: o de “ser um instrumento consciente de desmascaramento, pelo fato de focalizar as situações de restrição dos direitos, ou de negação deles, como a miséria, a servidão e a mutilação espiritual” (Candido, 2004, p. 28).

Candido entende que para os direitos humanos alcançarem a todos é necessário atender a dois pressupostos: 1) o individual, que consiste no reconhecimento de que “aquilo que consideramos indispensável para nós é também indispensável para o próximo”, em outras palavras, “fazer sentir desde a infância que os pobres e desvalidos têm direito a bens materiais (e que portanto não se trata de exercer caridade), assim como as minorias têm direito à igualdade de tratamento”; e 2) o social, no sentido de que “é preciso haver leis específicas garantindo este modo de ver” (2004, p. 14-16).

Ao lembrar do papel dos romances humanitários e sociais, Candido destaca que, por meio deles, “o pobre entra de fato e de vez na literatura como tema importante, tratado com dignidade, não mais como delinquente”, e aponta que “a entrada do pobre no temerário do romance, no tempo do Romantismo, e o fato de ser tratado nele com a devida dignidade, é um momento relevante no capítulo dos direitos humanos através da literatura” (2004, p. 25-26).

A mesma lógica pode ser aplicada aos romances indígenas, que inauguram a entrada dos povos originários na literatura tanto no que concerne à autoria quanto na possibilidade de manifestação legítima de como eles de fato são, e não como os outros os viam/veem: ora com o racismo e os preconceitos observados em *Facundo* (1845), de Sarmiento, ora com as idealizações do tipo

“bom selvagem” que podemos perceber na trilogia indianista de José de Alencar - *O Guarani* (1857), *Iracema* (1865) e *Ubirajara* (1874).

O romance de Graciela Huinao se soma aos demais romances indígenas nos quais esses povos realmente passam a fazer parte do mundo da literatura, com suas qualidades e seus defeitos, com sua humanidade. Assim percebidos, reivindicam seus direitos e podem mudar o mundo.

Passemos, pois, à teoria crítica de direitos humanos de Joaquín Herrera Flores<sup>157</sup>, jurista espanhol nascido em Sevilha, Espanha, em 1956, professor de Filosofia do Direito e Teoria da Cultura, que defendeu que os direitos humanos não são dados, mas construídos. Nas palavras do jurista, direitos humanos são “produtos culturales que la modernidade occidental há propuesto como camino - o como obstáculo - propio de lucha para la construcción de la dignidad” (2008, p. 262)<sup>158</sup>. Conforme Herrera Flores

Los derechos humanos, pues, deben ser vistos como la convención terminológica y político-jurídica a partir de la cual se materializa esa voluntad de encuentro que nos induce a construir tramas de relaciones - sociales, políticas, económicas y culturales - que aumenten las potencialidades humanas. Por eso debemos resistirnos al esencialismo de la “convención” - la narración, el horizonte normativo, la “Ideología Mundo” - que ha instituido el discurso occidental sobre tales “derechos” (Herrera Flores, 2008, p. 262).

Para melhor traçar os contornos de uma definição de direitos humanos, Herrera Flores propõe abordá-los sob três aspectos -cultural, político e social-, associando-os, respectivamente, com liberdade, fraternidade e igualdade.

Do ponto de vista cultural, os direitos humanos supõem o começo de processos de luta pela dignidade humana e, portanto, carregam uma especificação cultural/histórica. São produtos culturais que “instituyen o crean

---

<sup>157</sup> Dados colhidos do site do Instituto Joaquín Herrera Flores. Disponível em <https://joaquinherreraflores.org.br/joaquin-herrera-flores/>. Acesso 21 jan 2024.

<sup>158</sup> Produtos culturais que a modernidade ocidental propôs como caminho - ou como obstáculo - próprio da luta para a construção da dignidade.

las condiciones necesarias para implementar un sentido político fuerte de libertad”<sup>159</sup>, que está resumida no seguinte postulado “mi libertad (de reacción cultural) *comienza* donde comienza la libertad de los demás” (Herrera Flores, 2008, p. 263)<sup>160</sup>, e do que resulta o comprometimento e a responsabilidade como ser humano que exige a construção de espaços de interação com os outros, de criar condições para que todos possam buscar caminhos próprios de dignidade.

No plano político, direitos humanos são “los resultados de los procesos de lucha antagonista que se han dado contra la expansión material y la generalización ideológica del sistema de relaciones impuesto por los procesos de acumulación de capital”<sup>161</sup>, e sua relação com a fraternidade se vincula a “impulsos concretos de ‘solidaridad’ y de ‘emancipación’ que permitan la elevación de todas las clases domesticas civilmente subalternas a la condición de sujetos plenamente libres e iguales” (Herrera Flores, 2008, p. 264)<sup>162</sup>.

Já no sentido social, Herrera Flores assim define direitos humanos:

[...] son el resultado de luchas sociales y colectivas que tienden a la construcción de espacios sociales, económicos, políticos y jurídicos que permitan el empoderamiento de todas y todos para poder luchar plural y diferenciadamente por una vida digna de ser vivida (Herrera Flores, 2008, p. 264)<sup>163</sup>.

Herrera Flores assevera que o aspecto social dos direitos humanos tem a função de complementar e de ampliar o conceito de igualdade formal para que abarque “aspectos materiales y concretos que permitan la puesta em práctica

<sup>159</sup> Instituem ou criam as condições necessárias para implementar um forte sentido político de liberdade.

<sup>160</sup> Minha liberdade (de reação cultural) começa onde começa a liberdade dos demais.

<sup>161</sup> Os resultados dos processos de luta antagonista contra a expansão material e a generalização ideológica do sistema de relações imposto pelos processos de acumulação de capital.

<sup>162</sup> Impulsos concretos de ‘solidariedade’ e de ‘emancipação’ que permitam a elevação de todas as classes domésticas ou civilmente subalternas à condição de sujeitos plenamente livres e iguais.

<sup>163</sup> [...] são o resultado de lutas sociais e coletivas que tendem à construção de espaços sociais, econômicos, políticos e jurídicos que permitam o empoderamento de todas e todos para poder lutar plural e diferenciadamente por uma vida digna de ser vivida.



de la libertad positiva y de la fraternidad emancipadora que subyace bajo el concepto de igualdad material” (2008, p. 265)<sup>164</sup>.

Como caminho para efetivação dos direitos humanos, o jurista espanhol propõe a construção de “zonas de contacto emancipadoras, es decir, de zonas en las que los que se encuentren en ellas ocupen posiciones de igualdad en el acceso a los bienes necesarios para una vida digna” (Herrera Flores, 2008, p. 267)<sup>165</sup>, ou seja, são os chamados espaços culturais que o pensador indicou, no título do ensaio que ora citamos<sup>166</sup>, como sendo necessários para que os direitos humanos possam se atualizar e alcançar a todos. Contudo, o autor nos alerta que:

[...] estos espacios no van a darse por sí solos. Es preciso que realmente *queramos* y despleguemos una “voluntad” de apertura e los circuitos de *reacción* cultural para *todas las formas de explicar, interpretar e intervenir en el mundo* que conviven, conflictiva o pacíficamente, junto y con las nuestras. Sólo así se podrán ir construyendo las necesarias *zonas de contacto* – de espacios culturales o zonas de mediación – que sirvan para materializar el resultado del encuentro entre las orillas, es decir, entre las diferentes y plurales formas de reaccionar culturalmente frente a la realidad (Herrera Flores, 2008, p. 261-262)<sup>167</sup>.

No caso do Chile, a presença desses *espacios culturales* – que seriam lugares de “encontro com os outros” e que possibilitariam um diálogo entre a sociedade que surgia no momento da formação do Estado chileno e a que se mantinha independente no sul – evitaria muito sofrimento humano injusto e facilitaria os

---

<sup>164</sup> [...] a aspectos materiais e concretos que permitam colocar em prática a liberdade positiva e a fraternidade emancipadora que subjaz do conceito de igualdade material.

<sup>165</sup> [...] zonas de contato emancipadoras, isto é, zonas nas quais os que se encontram nelas ocupem posições de igualdade no acesso aos bens necessários para uma vida digna.

<sup>166</sup> *Cultura y derechos humanos: la construcción de los espacios culturales*.

<sup>167</sup> [...] esses espaços não vão surgir sozinhos. É preciso que realmente *queiramos* e mobilizemos uma “vontade” de abertura dos circuitos de *reação* cultural para *todas as formas de explicar, interpretar e intervenir no mundo* que convivem, conflitiva ou pacificamente, junto e com as nossas. Somente assim poderemos construir as necessárias *zonas de contato* – ou espaços culturais ou zonas de mediação – que sirvam para materializar o resultado do encontro entre as margens, isto é, entre as diferentes e plurais formas de reagir culturalmente diante da realidade.

processos interculturais que resultariam em uma sociedade mais justa e igualitária. Tais efeitos evidenciam, suficientemente, porque razão Herrera Flores elege o processo intercultural como o adequado para a plasticidade que sua noção de direitos humanos comporta:

Por isso, propomos uma prática não universalista nem multicultural, mas sim intercultural. Toda prática cultural é, em primeiro lugar, um sistema de superposições entrelaçadas, não meramente sobrepostas. Esse entrecruzamento nos conduz a uma prática dos direitos que estão inseridos em seus contextos, vinculados aos espaços e às possibilidades de luta pela hegemonia e em estreita conexão com outras formas culturais, de vida, de ação, etc. Em segundo lugar, nos induz a uma prática social nômade que não procura impor “pontos finais” ao extenso e plural conjunto de interpretações e narrações humanas. Uma prática que nos discipline na atitude de mobilidade intelectual absolutamente necessária em uma época de institucionalização, arregimentação e cooptação globais (Herrera Flores, 2009, p. 160).

Como produtos culturais, os direitos humanos não são *numerus clausus*, sendo que é da organização social que surge um novo campo de reivindicações desses direitos, pois, como ensina Ailton Krenak, os direitos “não são uma coisa preexistente, nascem da disposição de uma comunidade em antecipar o entendimento de que algo deveria ser considerado um direito, mas ainda não é” (2022, p. 76).

É interessante notar como temos exemplos desses espaços de interlocução cultural produzindo efeitos concretos. Ao comentar a decisão do governo da ditadura de, no final da década de 1970, “fragmentar as grandes extensões de floresta ao sul do Amazonas e no Acre”, Ailton Krenak explica que “o jeito clássico de fazer isso era abrir estradas e levar colonos” e, “na tentativa de privatizar aquela área de maneira discreta e eficiente [...], o pessoal do Incra saiu oferecendo lotes para quem já estava lá”, porém, “quando chegaram para fazer as linhas de colonização, os que se colocavam ao lado de Chico Mendes se levantaram, pois estavam no modo florestania” (2022, p. 76).

Veremos que a explicação de Krenak para a resistência dos seringueiros quanto à atuação do Estado está relacionada às relações interculturais com os povos originários:

Os indígenas viviam em reservas coletivas, e os seringueiros, que eram majoritariamente nordestinos que migraram para a Floresta Amazônica no final do séc. XIX, perceberam essa diferença. Depois de quatro, cinco, seis gerações dentro da floresta, o que eles queriam era viver como os índios. Houve ali um contágio positivo do pensamento, da cultura, uma reflexão sobre o comum, em que os seringueiros que criaram as reservas extrativistas equipararam o status dessas unidades de conservação de uso direto com o das terras indígenas (Krenak, 2022, p. 77-78).

As aspirações sociais do povo devem ser protegidas pelo Direito, e elas não são nem estanques, nem limitadas: se os seringueiros, inspirados no exemplo indígena, entenderam que o ambiente em que viviam não podia ser dividido e urbanizado, se desejavam impedir que “o dedo urbano [...] apontasse finais dentro da floresta” (Krenak, 2022, p. 77), tal desejo foi alcançado por meio da luta social e da organização política, fazendo com que o direito coletivo dos seringueiros de manter a floresta íntegra prevalecesse<sup>168</sup>.

Nesse sentido, considerando que “o direito não é [...] uma técnica neutra que funcione por si mesmo” (Herrera Flores, 2009, p. 18) e levando-se em conta o ditado popular que diz que “quem não chora não mama”, há que se chorar e chorar alto, porque:

O “direito” dos direitos humanos é, portanto, um meio - uma técnica -, entre muitos outros, na hora de garantir o resultado das lutas e interesses sociais e, como tal, não pode se afastar das ideologias e das expectativas dos que controlam seu funcionamento tanto no âmbito nacional como no âmbito internacional. Certamente, cabe um uso alternativo do jurídico que o interprete ou o aplique em função dos interesses e expectativas das maiorias sociais. Contudo, tal uso deve ser impulsionado tanto de baixo - desde os movimentos sociais, ONGs, sindicatos - como de cima - como os partidos políticos.

---

<sup>168</sup> Pelo menos naquele momento. O assassinato de Chico Mendes favoreceu que o movimento perdesse força e permitiu que o poder econômico e interesses individuais predatórios conseguissem voltar a fragmentar e degradar a floresta.

Então são as ações sociais “de baixo” as que podem nos situar no caminho para a emancipação em relação aos valores e aos processos de divisão do fazer humano hegemônico. O direito não vai surgir, nem funcionar, por si só. [...] Nesse sentido, devemos deixar de recitar a cantilena jurídico/formal que nos repete várias vezes que os direitos humanos coincidem com as normas internacionais que os regulam. Os direitos humanos são o objeto que as normas internacionais de “direitos humanos” pretendem regular (Herrera Flores, 2009, p. 18).

Em síntese, Herrera Flores quer dizer que “os direitos humanos não são categorias prévias à ação política ou às práticas econômicas” e, por isso, propõe uma nova perspectiva dos direitos “como processos institucionais e sociais que possibilitam a abertura e a consolidação de espaços de luta pela dignidade humana” (2009, p. 19).

No mesmo sentido, Boaventura Santos tece uma crítica à Declaração de direitos humanos da ONU, em razão de ela reconhecer apenas dois sujeitos jurídicos: o indivíduo e o Estado, ressaltando que os “povos são reconhecidos apenas na medida em que se tornam Estados. Assim, do ponto de vista das epistemologias do Sul, a Declaração não pode deixar de ser considerada colonialista” (2014, p. 23), e o sociólogo português nos lembra que foram necessários mais de trinta anos desde a Declaração da ONU para que:

[...] o direito dos povos indígenas à autodeterminação fosse reconhecido nas Nações Unidas pela Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas, adotada pela Assembleia Geral em 2007. E, antes dela, foram necessárias prolongadas negociações para que a Organização Mundial do Trabalho aprovasse em 1989 a Convenção 169 sobre os povos indígenas e tribais (Santos, 2014, p. 25).

Dessa forma, Boaventura dos Santos reforça a ideia de Herrera Flores de que é na luta política que se conseguirá garantir direitos humanos para todos, já que “os direitos coletivos não fazem parte do cânon original dos direitos humanos” e que “a tensão entre direitos individuais e coletivos resulta da luta histórica de grupos sociais que, sendo excluídos ou discriminados enquanto grupos, não podem ser adequadamente protegidos pelos direitos humanos individuais” (Santos, 2014, p. 25). De fato, como afirma Boaventura dos Santos,

“os direitos coletivos existem para eliminar ou minorar a insegurança e a injustiça suportada pelos indivíduos que são discriminados como vítimas sistemáticas da opressão apenas por serem o que são, e não por fazerem o que fazem” (Santos, 2014, p. 26).

Herrera Flores defende que “a perseverança dos povos indígenas por salvaguardar suas tradições e cosmovisões” é uma prática social, entre outras tantas, que batalha “por realizar socialmente essa definição de direitos como abertura de espaços de luta que permitam nos aproximar de nossa particular forma de construir a dignidade” (2009, p. 20). Em outras palavras: “falar de direitos humanos é falar da ‘abertura de processos de luta pela dignidade humana’” (2009, p. 21).

Partindo da premissa de que direito é poder, Herrera Flores nos alerta para que não desprezemos que “atrás de todo edifício jurídico, se escondem sistemas de valores e processos de divisão do fazer humano que privilegiam uns grupos e subordinam outros” (2009, p. 21) e que devemos ser capazes de introduzir, no conceito e na prática dos direitos humanos, “a pluralidade e a diversidade de formas de abordar as lutas pela dignidade” (2009, p. 21) e que esse é

[...] o único caminho para construir uma aproximação intercultural que possibilite que todas e cada uma das percepções de dignidade que habitam nosso mundo possam “fazer valer” em condições de igualdade suas concepções acerca do que deve ser uma vida digna de ser vivida (Herrera Flores, 2009, p. 22).

Portanto, os direitos humanos “são processos; ou seja, o resultado sempre provisório das lutas que os seres humanos colocam em prática para ter acesso aos bens necessários para a vida” (Herrera Flores, 2009, p. 28), não devendo ser confundidos com os direitos positivados no âmbito nacional ou internacional. Herrera Flores sustenta que “uma Constituição ou um tratado internacional não criam direitos humanos”, pois “admitir que o direito cria direito significa

cair na falácia do positivismo mais retrógrado que não sai de seu próprio círculo vicioso” (2009, p. 28)<sup>169</sup>. O jurista esclarece que:

Daí que, para nós, o problema não é de como o um direito se transforma em direito humano, mas sim como um “direito humano” consegue se transformar em direito, ou seja, como consegue obter a garantia jurídica para sua melhor implantação e efetividade. Os direitos humanos são uma convenção cultural que utilizamos para introduzir uma tensão entre os direitos reconhecidos e as práticas sociais que buscam tanto seu reconhecimento positivado como outra forma de reconhecimento ou outro procedimento que garanta algo que é, ao mesmo tempo, exterior e interior a tais normas. Exterior, pois as constituições e tratados “reconhecem” – evidentemente não de um modo neutro nem apolítico – os resultados das lutas sociais que se dão fora do direito, com o objetivo de conseguir acesso igualitário e não hierarquizado “*a priori*” aos bens necessários para se viver. Interior, porque essas normas podem dotar tais direitos de certos níveis de garantias para reforçar o seu cumprimento (certamente não de um modo neutro nem à margem das relações de forças que constituem o campo político) (Herrera Flores, 2009, p. 28).

Assim, na luta pelos direitos humanos, inverte-se a ordem das coisas e não se começa pelos direitos, mas pelos bens “exigíveis para se viver com dignidade: expressão, convicção religiosa, educação, moradia, trabalho, meio ambiente, cidadania, alimentação sadia, tempo para o lazer e formação, patrimônio histórico-artístico, etc.”. Em outras palavras: “os direitos virão depois das lutas pelo acesso aos bens” (Herrera Flores, 2009, p. 28).

Nesse sentido, situamos a luta dos mapuche pela restituição de seu território ancestral e pelo ensino do mapudungum nas escolas, por exemplo, bens indispensáveis, no sentir desse povo, para que possam viver com dignidade. E eis aqui o instrumento de luta de Graciela Huinao: seu livro *Desde el fogón...*, com o alcance que seu prestígio como integrante da Academia Chilena de la Lengua certamente expandiu, para denunciar o injusto e trilhar o caminho pra conseguir o justo.

---

<sup>169</sup> Pertinente lembrarmos das fontes do Direito, da problemática de se confundir lei com direito e da necessidade de considerarmos que Direito é mais do que norma.

Em *O inconsciente jurídico*, a crítica literária Shoshana Felman trata da relação entre julgamentos e traumas, colocando em evidência o uso, a partir do século XX, de instrumentos jurídicos para enfrentar heranças traumáticas e ofensas coletivas. Partindo do julgamento que se realizou em Nuremberg para tentar “resolver o trauma massivo da Segunda Guerra Mundial [...], o direito foi desafiado a enfrentar as causas e consequências dos traumas históricos” (Felman, 2014, p. 21). Por meio desse julgamento:

[...] a comunidade internacional buscou restaurar o equilíbrio do mundo restabelecendo o monopólio jurídico da violência e concebendo a justiça não simplesmente como castigo, mas como uma marca simbólica advinda das feridas de uma história traumática: a violação da violência em si mesma (Felman, 2014, p. 21-22)

Felman refere que o século XX está repleto de exemplos de “novas formas de organização da escravidão, massacre, engodo das massas, brutalidade e horror em larga escala [...] opressão política, racial e sexual, e sua tradução histórica em demandas jurídicas”, (2014, p. 22), de tal modo que o trauma acabou por invadir o direito em todas as suas formas. Assim, segundo a crítica estadunidense,

Em uma era na qual os julgamentos - televisionados e transmitidos em várias mídias - cessaram de ser um assunto de interesse exclusivo dos juristas e penetraram e invadiram de modo crescente a cultura, a literatura, a arte, a política e as deliberações da vida pública como um todo, a relação oculta entre o trauma e o direito foi gradualmente se tonando mais visível e mais dramaticamente aparente.

Referindo o ataque terrorista ocorrido nos Estados Unidos em 11 de setembro de 2001, Felman destaca que, “tão logo o trauma coletivo [...] foi nomeado, sua relação com o direito e com a justiça emergiu ou reemergiu de um modo que repara e cura para uma restauração comunitária de sentido” e cita as palavras proferidas pelo então presidente George W. Bush, em discurso ao Congresso, para demonstrar a relação entre trauma e direito: “Nosso pesar transformou-se em raiva, e a raiva, em solução. Seja conduzindo nossos

inimigos para a justiça, ou trazendo a justiça aos nossos inimigos, a justiça será feita” (2014, p. 22-23).

O romance *Desde el fogón...* também nomeia traumas – o do genocídio do povo mapuche, o da expulsão das terras ancestrais – e reivindica o direito de respostas a esses traumas, quer inaugurando a narrativa com a citação de um dos princípios do Fundo Indígena para que o gozo dos direitos da cidadania multicultural seja plenamente exercido, quer relatando a verdade histórica que não foi registrada nos livros oficiais e que, por si só, já clama por justiça e reparação. O direito agiria, segundo Felman, também como meio para curar e reparar o trauma e como via para a restauração comunitária de sentido.

Felman trabalha com o desconcertante livro de Hannah Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, e com o igualmente perturbador filme *Shoah*, de Claude Lanzmann, para evidenciar que essas duas obras conseguiram substituir estruturas coletivas de percepção sobre o Holocausto e acrescentaram nova forma de expressão ao discurso sobre esse evento traumático, “que depois delas não se manteve mais o mesmo” (2014, p. 149). Certeiramente, ela explica que somente a arte é capaz de fazer isso, dado que o “vocabulário da memória coletiva” não havia sido afetado pela pesquisa histórica, que existia antes dessas obras e que seguiu depois.

Qualificando o julgamento de Eichmann como “monumental”, em virtude do “modo dramático, totalizador por meio do qual as instituições legais dispõem-se a submeter a julgamento a própria história, com isso instalando o mundo inteiro como o palco e como o auditório do julgamento”, Felman toma “emprestado o conceito de Nietzsche de *monumentalidade* e de uma percepção histórica monumentalizada deslocando esse conceito” (2014, p. 157). A autora explica que,

Em Nietzsche, a história monumental registra as façanhas e ações dos grandes homens. Monumentalidade (o perdurar dos efeitos históricos) consiste, em outras palavras, na maneira genérica por meio da qual a história é escrita por grandes homens. No julgamento de Eichmann, diferentemente, como o discurso de abertura monumentalizador da acusação torna claro



dramaticamente, a história monumental consiste não na *escrita dos grandes*, mas na *escrita dos mortos*; o monumento que o julgamento procura construir ao julgar Eichmann não é erigido à grandeza romântica (não àqueles que fazem ou *fizeram* história), mas aos mortos (um monumento para aqueles que *foram sujeitos* à história) (Felman, 2014, p. 157).

No que diz respeito à obra que constitui o *corpus* desta pesquisa, não é demais lembrar que Graciela Huinao divide a autoria de *Desde el fogón...* com seus antepassados, ao referir-se às três forças que confluíram para a escrita do livro: verdade, ficção e imaginação. Segundo a escritora, foram eles os que esculpiram as canoas pelas quais essa tríade operou e que sempre a ajudaram a “desclavar de la *ruka* las penas”<sup>170</sup>, atitude necessária para escrever o livro que, ademais, é feito em homenagem a eles: “Así fue como un día me encontré desmalezando los recuerdos, olfateando el viento para levantar mi obra a su favor y no temer cuando vengan los malos tiempos” (Huinao, 2023a, p. 8)<sup>171</sup>.

Vemos que também aqui o trauma coletivo é elaborado por meio da arte e que a escrita de Huinao, quer por seu caráter de *oralitura*, isto é, de escrever o que lhe foi passado oralmente por aqueles que já não estão, quer por contar a história de um genocídio, não deixa de ser uma escrita dos mortos.

Por outro lado, e voltando à análise de Felman, ao referir o emblemático momento em que a testemunha K-Zetnik, escritor que testemunharia contra Eichmann, colapsa no tribunal e desmaia, a crítica norte-americana explora a potência do testemunho silencioso, que é entendido pelos juízes como “o colapso da linguagem em face ao incontrolável e ininteligível sofrimento” ou “a dramatização de um *fracasso de expressão*”, ao passo que Arendt o compreendeu, segundo a leitura feita por Felman de *Eichmann em Jerusalém*, como “a dramatização de um *fracasso de narração*” (2014, p. 211). Ao fim e ao cabo, o colapso de K-Zetnik – que escreveu sobre o Holocausto testemunhando

---

<sup>170</sup> Arrancar as tristezas da *ruka* (casa mapuche).

<sup>171</sup> Foi assim que um dia me vi furungando as lembranças, farejando o vento para levantar minha obra em sua homenagem e não temer quando os momentos ruins chegarem.

na arte o que não pode fazer no Tribunal – evidencia, segundo Felman, que “o direito explodiu ali a estrutura literária. Por sua vez, a confluência do testemunho literário do escritor com a lei causou uma explosão paralela da estrutura jurídica” (2014, p. 218).

Felman conclui que, “com o propósito de transmissão do Holocausto, literatura e arte não bastam. E, contudo, um julgamento é igualmente insuficiente” (2014, p. 219). Assim, é categórica ao afirmar: “Acredito que só o encontro entre lei e arte pode testemunhar adequadamente o significado abissal do trauma” e, quando isso acontece, “a história se pronuncia de modo misterioso e poderoso” (2014, p. 219).

Para Felman, a literatura “emerge da extrema tensão entre direito e trauma como um impulso existencial, correspondendo ainda a uma diversa dimensão de sentido”, no qual o “sentido jurídico e o sentido literário necessariamente informam e deslocam um ao outro” (2014, p. 28), o que nos conduz a constatar fenômenos observáveis em *Desde el fogón...* que “emergem” do trauma do genocídio e das injustiças contra os mapuche.

Importa referir, ainda, a propósito do livro de Felman, o prefácio que Márcio Seligmann-Silva escreveu para a obra, no qual afirma que “a literatura tira o manto de hipocrisia que cobre a realidade da violência que dormita [...] nas relações sociais, fazendo justiça à elaboração crítica do trauma” e que, desse modo, também serve de testemunho do inconsciente jurídico (2014, p. 10). O professor assevera que a instituição jurídica, com seus rituais e simbolismos, não proporciona o ambiente adequado para o testemunho oral, “muitas vezes fragmentado e carregado de subjetividade” e alerta que, “sem organização política, a voz do testemunho individual e coletivo daqueles que sofreram uma grave injustiça social ou privada, não consegue dobrar o poder do direito” (2014, p. 11-12).

Nesse contexto, Seligmann-Silva defende que o condicionamento recíproco entre trauma e direito e “a força da fala testemunhal” brindada pela literatura:

[...] deve[m] nos inspirar a lutar no sentido de ampliar na sociedade os espaços de *audição* aos traumas pessoais e sociais. Essa mudança na sociedade só pode ser compreendida como parte de um longo e intenso processo de lutas sociais, nas quais justamente os testemunhos dos oprimidos se levantam contra a opressão numa tentativa de resistência e de elaboração do trauma. É evidente, e este livro o mostra claramente, com autores como Kafka, Benjamin, Dostoievski, Zola e Tolstoi, que a mudança na esfera do direito só poderá se dar no contexto de uma sociedade ela mesma transformada, com outra estrutura de poder e uma distribuição econômica menos injusta. Mas estabelecer uma crítica do direito é algo efetivo, que é parte dessa luta por uma transformação mais global da sociedade. Nos templos do direito, como nas tragédias, a justiça estará sempre em um longínquo horizonte (Seligmann-Silva, 2014, p. 12).

Diante de tais formulações, é inevitável constatar o quanto a criação dos espaços culturais propostos por Herrera Flores para que direitos cheguem a todos converge com a proposta de Seligmann-Silva acerca dos *espaços de audição* para o testemunho dos oprimidos. Esse testemunho, “no seu sentido forte, político, de engajamento crítico na mudança [...], é acolhido nas artes e em algumas esferas públicas, deixando suas marcas na sociedade como um todo e, inclusive, forçando as barreiras erguidas pelo direito” (Seligmann-Silva, 2014, p. 12).

É igualmente inevitável constatar o caráter testemunhal de *Desde el fogón...*, obra que, nesse sentido, adquire o estatuto de fonte do direito, pois, enquanto representação de um fato traumático – o genocídio do povo mapuche e a usurpação de suas terras –, contribui para a formação das convicções comuns da sociedade, de onde o Direito emerge.

Talvez o mais importante em *Desde el fogón...* – quando se adota a inversão proposta por Herrera Flores de começar não pelo direito, mas, sim, pelos bens – seja que o romance se insere na luta e serve como meio para se alcançar aqueles bens mencionados pelo jurista: os *exigíveis* (não necessários, atente-se a isso) para uma vida digna de ser vivida.

Devemos ponderar, por oportuno, que o entusiasmo com a riqueza e a profundidade da cosmovisão indígena não é novidade, tampouco o

entendimento de que ela deva ser considerada para alcançarmos um mundo onde valha a pena viver. Basta que se possibilite que ela seja conhecida para que se perceba seu inestimável valor. Há cem anos surgia um movimento que fazia exatamente isso: o surrealismo, cuja influência cultural perdura até nossos dias<sup>172</sup>.

Nesse sentido, Benjamin Péret, um dos expoentes do movimento surrealista, adverte que:

[...] a riqueza e a variedade das interpretações cósmicas que os primitivos inventaram, comprovam o vigor e o frescor da imaginação desses povos, mostrando que eles não têm dúvidas de que “a linguagem foi dada à humanidade para que faça dela um uso surrealista”, consoante com a plena satisfação de seus desejos. De fato, o homem das idades antigas sabe pensar apenas de modo poético e, apesar de sua ignorância, talvez penetre intuitivamente mais longe nele próprio e na natureza, da qual ele pouco se diferenciou, do que o pensador racionalista que a disseca a partir de um conhecimento inteiramente livresco (Péret, 1960, p. 12-13)<sup>173</sup>.

No artigo *A América indígena e o surrealismo*, José Pierre, outro grande do movimento, discorre sobre a vinculação dos surrealistas com os ameríndios, defendendo que “a designação de *primitivos* é evidentemente apenas uma forma de falar e, na realidade, numerosas civilizações da África, da América ou da Oceânia [...] teriam ainda muitas coisas a nos ensinar” (1999, p. 78). Já ao examinar especificamente o continente americano, Pierre afirma que:

---

<sup>172</sup> Para um aprofundamento acerca do surrealismo, ver *Surrealismo: Aldo Pellegrini, el pioneiro en América*, de Ruben Daniel Méndez Castiglioni (2014) e *Surrealismo e novo mundo*, organizado por Robert Ponge (1999).

<sup>173</sup> No original: [...] la richesse et la variété des interprétations cosmiques que les primitifs ont inventées, témoignent de la vigueur et de la fraîcheur d’imagination de ces peuples. Ils montrent qu’ils ne doutent pas que « le langage a été donné à l’homme pour qu’il en fasse un usage surréaliste », conforme à la pleine satisfaction de leurs désirs. De fait, l’homme des anciens âges ne sait penser que sur le monde poétique et, malgré son ignorance, pénètre peut-être intuitivement plus loin en lui-même et dans la nature dont il est à peine différencié que le penseur rationaliste en la disséquant à partir d’une connaissance toute livresque. O trecho citado no interior da citação foi extraído do *Manifeste du surréalisme*, de André Breton.

Na América, concretamente, o surrealismo encontrar-se-á colocado em presença de um “esforço” muito mais “imemorial” do que na Oceania para “dar conta da interpretação do físico e do mental”, bem como para “triunfar sobre o dualismo da percepção e da representação” - e isso simplesmente porque as civilizações da América instalaram-se no continente há muito mais tempo -, ele será, outrossim, testemunha de um confronto permanente entre “a visão realista” e “a visão poética (surrealista) das coisas” (1999, p. 81-82).

De fato, o pensamento poético dos povos originários mereceu a atenção do movimento surrealistas justamente em razão do fato de que a poesia – junto com o amor e com a liberdade – é um de seus postulados. Com o objetivo de bem ilustrar o papel e a relevância dos povos originários da América para o movimento, José Pierre encerra seu artigo da seguinte forma:

Tudo o que posso afirmar, paradoxalmente, para tentar concluir, é que durante todo o tempo que bater, de uma forma ou de outra, o coração da América indígena, subsistirá, igualmente, algo daquele projeto poético de escala internacional que se denominou o surrealismo” (1999, p. 104).

Mais não precisa ser dito. Ou talvez precise...

Jorge Luis Borges (2000) escreveu um pequeno grande conto que não podemos deixar de mencionar nesse estudo. Intitulada “El etnógrafo”, essa narrativa, no sentir da socióloga e historiadora boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, resume “los principales problemas epistemológicos y éticos de las ciencias sociales de nuestra época” (2008, p. 157)<sup>174</sup>. Mas o conto é mais do que isso, que já é bastante.

O texto, de duas páginas, narra a trajetória de Fred Murdock, doutorando de uma universidade norte-americana que é incentivado a estudar a língua e descobrir os rituais de uma sociedade indígena, o que seria prontamente publicado e lhe renderia, além do título de doutor, muito prestígio. Aceita a

---

<sup>174</sup> [...] os principais problemas epistemológicos e éticos das ciências sociais de nossa época.

sugestão e passa mais de dois anos vivendo com os indígenas, onde “habitou seu paladar a sabores ásperos, cobriu-se com roupas estranhas, esqueceu os amigos e a cidade, chegou a pensar de uma maneira que sua lógica refutava” e foi iniciado pelo sacerdote que, ao final, lhe confiou o segredo de sua doutrina ancestral. O convívio perdurou até o dia em que, “uma manhã, sem despedir-se de ninguém, Murdock partiu” (Borges, 2000, p. 20-21).

Na cidade, o rapaz “dirigiu-se ao gabinete do professor e lhe disse que sabia o segredo e que resolvera não o revelar”. Questionado pelo professor sobre se havia um juramento que o impedia ou se era alguma dificuldade com a língua, o jovem responde que não e declara: “agora que possuo o segredo, poderia enunciá-lo de cem modos diferentes e até contraditórios”, acrescentando que “o segredo é precioso e que agora a ciência, nossa ciência, parece-me simples frivolidade”. Depois de uma pausa reflexiva, justifica: “o segredo, ademais, não vale o que valem os caminhos que a ele me conduziram. Esses caminhos devem ser trilhados”. À última pergunta do professor a respeito de se pretendia viver com os indígenas, Murdok responde: “Não. Talvez não volte à pradaria. O que me ensinaram seus homens vale para qualquer lugar e para qualquer circunstância”. Para a surpresa do leitor, o narrador encerra o conto laconicamente, informando que “Fred casou-se, divorciou-se e é agora um dos bibliotecários de Yale” (Borges, 2000, p. 21).

Podemos sustentar que o tema central do conto de Borges é o encontro com o outro e a impossibilidade da tradução desse encontro no tipo de conhecimento ocidentalmente apreciado (a tese doutoral, o artigo científico, algo escrito). Mas essa interpretação é somente o aspecto mais evidente do texto e, ademais, é muito pessimista e preferimos descartá-la (mormente porque conhecemos os textos de Lévi-Strauss, Pierre Clastres e Eduardo Viveiros de Castro, para citar apenas algumas das boas traduções desses encontros e desafios da alteridade).

Relacionando o conto com o objeto de nosso estudo e com o que conseguimos reunir nessa trajetória, percebemos que a história que Graciela

Huinao nos contou também envolve um outro, um diferente de nós e que talvez, como no conto, o que devemos privilegiar seja a experiência pessoal com o outro, essa experiência intercultural que propiciará a construção de um mundo onde, como canta Marisa Monte, “...toda gente [caiba] lá, Palestina, Xangri-lá”.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No percurso deste trabalho, procuramos estabelecer a alteridade do pensamento ameríndio e especificar, em termos gerais, em que consiste as principais diferenças entre a cosmovisão indígena e a cosmovisão dita ocidental, destacando, primeiramente, a relação de pertencimento à terra e de seu uso coletivo e em harmonia com a natureza, em oposição à concepção hegemônica não indígena da terra como bem a ser exaustivamente explorado para a produção incessante de bens. As diferenças também são acentuadas em relação ao poder, difuso e não coercitivo/não violento, próprio das sociedades primitivas, e concentrado e coercitivo/violento, típico da sociedade ocidental, assim como na forma de registro e transmissão do conhecimento, baseada na tradição oral para os povos originários.

Com a pretensão de nos colocarmos no lugar do outro para compreendê-lo melhor e, desse modo, podermos dizer algo a seu respeito e a respeito de sua produção cultural, buscamos implementar uma metodologia de escrita inspirada na tradição oral - que privilegia a fluidez do texto - e, por consequência, optamos por utilizar poucas marcações, o que se materializou em poucos subtítulos para organizar o texto e por eventuais “saltos” de um aspecto a outro, mas sempre mantendo, subliminarmente, o tema que estávamos abordando, como por exemplo, quando discorreremos sobre a teoria crítica de direitos humanos de Joaquín Herrera Flores e, antes de nos referirmos



propriamente a ela e à sua construção jusfilosófica, abordamos a noção de direitos humanos de Antonio Candido.

Nesse sentido, considerando que a objetividade do objeto literário é construída no ato da leitura e que o processo interpretativo deve respeitar essa objetividade, somente após termos uma noção do pensamento ameríndio e da história dos mapuche e de Graciela Huinao é que subimos mais um nível na tentativa de aproximação ao outro e estivemos em condições de realizar uma abordagem mais profunda de *Desde el fogón de una casa de putas williche*. Isso porque a literatura indígena configura-se a partir de uma epistemologia diversa da qual estamos acostumados e entendê-la permite que capturemos com mais acuidade o sentido de contra-história de *Desde el fogón...* e sua pretensão de postulação de direito e de justiça, seu caráter de literatura engajada, na noção sartriana do termo.

Partindo do coletivo para o individual, entendemos que foi possível demonstrar tanto o comprometimento de Graciela Huinao com o reestabelecimento dos direitos indígenas quanto sua ação concreta em *Desde el fogón...*, por meio do registro da memória ancestral mapuche e da publicização de sua luta e resistência. A autora entende o poder constitutivo da escrita e o usa para se defender do racismo, da discriminação e da história oficial que tenta emplacar o mito do Chile como nação homogênea que é formada a partir de duas “raças” guerreiras: os mapuche e os espanhóis, conforme bem pontuou o historiador norte-americano Peter Winn.

A leitura de *Desde el fogón...* propicia *insights* epistemológicos e morais, tornando possível a promoção da consciência crítica que, segundo Sartre, surge da vergonha e do mal-estar que a literatura engajada causa, sentimentos a partir dos quais o leitor pode criar novas formas de se reconhecer no mundo. São os “magmas de significações sociais instituintes” referidos por Castoriadis que “engendram mundos novos [...] universos de narrações e de prescrições constitutivos de uma civilização jurídica”, nas palavras de François Ost, ao tratar das fontes do imaginário jurídico.

*Desde el fogón...* e o conjunto da literatura indígena conformam a “representação de uma tendência social”, na expressão de Kenneth Burke, e o Direito não é indiferente às tendências sociais, dado que o chamado “espírito da lei” repousa, como ensinou Savigny, nas convicções de um povo. Prova desse fenômeno se verifica no Equador e na Bolívia, que plasmaram os valores do *sumak kawsay* ou *Bien Vivir* em suas Constituições e elevaram a *Pachamama* a sujeito de direito.

Nesse sentido, sustentamos que a literatura é fonte *do* direito – da mesma forma que Lyn Hunt defendeu a relevância dos romances para que a noção de direitos humanos surgisse no século XVIII – e entendemos que *Desde el fogón...* é fonte *de* direitos humanos, uma vez que tais direitos são, conforme Herrera Flores, produtos culturais que resultam das lutas sociais.

Ademais, o fato de Graciela Huinao integrar a Academia Chilena da Língua é um propulsor da divulgação de sua obra e, portanto, de sua luta, uma vez que classificamos sua produção como literatura engajada, isto é, com pretensões de tensionar a vida e mudar as coisas, poder que é potencializado quando a mensagem chega mais longe.

Tendo em vista que o Direito é um fenômeno social que não existe senão na sociedade, um fenômeno que não pode ficar alheio às exigências que emergem do próprio dinamismo social, fica evidente a importância da luta política para que prevaleçam os valores e interesses da coletividade. Assim, uma das coisas que *Desde el fogón...* faz *com* e *pelo* direito é despertar no leitor a percepção de que ele participa da vida dos outros e que depende também dele a construção de uma sociedade mais justa. Dito de outro modo: *Desde el fogón de una casa de putas williche* engaja... e ajuda a construir os fundamentos axiológicos das escolhas do que deva ser juridicamente regulamentado.

A luta dos mapuche é legítima não só pela justiça que precisa ser restaurada a esse povo, mas porque, no fundo, abrange a defesa do interesse de todos nós, que só conseguimos continuar vivendo, no mundo que criamos, a base de medicamentos e de muito sofrimento. Morando cada vez mais em

idades desconectadas da natureza, seguimos – tal qual autômatos – uma rotina de muito trabalho para conseguir dinheiro e consumir coisas que não necessitamos e que, para serem fabricadas, exaurem a Terra, num ciclo em que todos adoecemos: nós e a Terra.

O Antropoceno, era geológica em que estamos vivendo, qualifica-se pelo impacto do homem na terra e, nas palavras de Carola Saavedra (2021, p. 15), caracteriza-se pela “incontestável capacidade humana de destruir o planeta e tudo o que há nele (incluindo a nós mesmos)”, de modo que uma cosmovisão que inverta o ritmo dessa destruição é muito bem-vinda.

No fim das contas, podemos dizer que esta dissertação tratou do poder constitutivo da palavra. A palavra que cria o mundo e que também o transforma, assim como transforma o Direito. Já vimos isso acontecer em 1898, por exemplo, ano em que um grande escritor usou a palavra para mudar um julgamento e corrigir um erro judicial. O impacto do *J'accuse*, de Émile Zolá, foi decisivo no momento em que, apesar das evidências, a institucionalidade recusava-se a admitir o erro judicial em razão do réu ser quem era: judeu.

Da mesma forma, *Desde el fogón...* acusa a sociedade chilena de dar as costas aos povos originários, e busca justiça para quem não a tem por ser quem é: indígena. Graciela Huinao é, nesse sentido, uma ativista de direitos humanos, e sua obra pode ajudar o direito a se aperfeiçoar tanto no que diz respeito aos direitos humanos, como por meio de um direito sistêmico em sintonia com a natureza e a comunidade, conforme proposto por Fritjof Capra e Ugo Mattei, ou, talvez, auxiliando a instituição jurídica a se caracterizar também como um “reservatório pluriétnico de sentidos”, como propõem Ferraz Jr. e Guilherme Borges. As possibilidades, sem dúvida, são múltiplas.

O certo é que a voz dos povos indígenas e de Graciela Huinao se faz ouvir, e a palavra tem poder, assim como o diálogo. Diálogo entre os saberes, como no caso deste trabalho, e diálogo intercultural, cuja força ainda está por ser sentida e ainda conseguirá transformar o mundo em um lugar de se experimentar o *Bien Vivir*.

## REFERÊNCIAS

AYLWIN, José. Os direitos dos povos indígenas no Chile: paradoxos de um estado “globalizado”. In: RAMOS, Alcita Rita (org.). *Constituições nacionais e povos indígenas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

ACOSTA, Alberto. El Buen Vivir como alternativa al desarrollo: algunas reflexiones económicas y no tan económicas. *Revista Política y Sociedad*, v.52, n. 2, p. 299-330, 2015.

BAGNOLI, Andrea. *Literatura e resistência: a palavra escrita nas reivindicações territoriais dos povos indígenas*. Dissertação de mestrado em Literaturas e culturas modernas. Faculdade de ciências sociais e humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2019.

BARRAZA, Eduardo. No sólo multiculturalidad: Desde el fogón de una casa de putas williche de Graciela Huinao. In: *Revista Anales de Literatura Chilena*, número 29, p.37-51, 2018. Disponível em <https://analesdearquitectura.uc.cl/index.php/alch/article/view/32913>. Acesso em: 02 ago. 2023.

BARRETO, Vicente de Paulo (coord.). *Dicionário de filosofia do direito*. São Leopoldo: Unisinos, e Rio de Janeiro: Renovar, 2009.

BELLO, Álvaro. Migración, identidad y comunidad en Chile: entre utopismos y realidades In: *Asuntos indígenas*, n. 3-4, p.40-47, 2002. Disponível em [https://www.academia.edu/485629/Migración\\_identidad\\_y\\_comunidad\\_mapuche\\_en\\_Chile\\_entre\\_utopismos\\_y\\_realidades](https://www.academia.edu/485629/Migración_identidad_y_comunidad_mapuche_en_Chile_entre_utopismos_y_realidades) . Acesso em 09 nov.2023.

BENGOA, José. *Historia del Pueblo Mapuche (Siglos XIX y XX)*. Santiago de Chile: SUR, 1996. Disponível em <http://www.sitiosur.cl/r.php?id=124>. Acesso em: 03 set.2023.

BENGOA, José. *Mapuche, colonos y el Estado Nacional*. Santiago de Chile:

Catalonia, 2017. E-book Kindle.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

BOAS, Franz Uri. *Antropologia cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

BOAS, Franz Uri. *Antropologia cultural*. São Paulo: Contexto, 2023.

BOBBIO, Norberto. *Teoria do ordenamento jurídico*. Trad. Maria C.C. Leite dos Santos. Brasília: UnB, 1999.

BRASIL. Decreto nº 4.388, de 25 de setembro de 2002: promulga o Estatuto de Roma do Tribunal Penal Internacional. Brasília: Presidência da República. Disponível em [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2002/d4388.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2002/d4388.htm). Acesso em 11 dez. 2023.

BRUNER, Jerome. *Fabricando histórias: direito, literatura, vida*. São Paulo: Letra e Voz, 2014.

BURKE, Kenneth. *La filosofía de la forma literária y otros estudios sobre la acción simbólica*. Madri: Antonio Machado Libros, 2019. E-book Kindle.

CANDIDO, Antonio. *O direito à literatura e outros ensaios*. Coimbra: Angelus Novus, 2004.

CAMINHA, Pero Vaz de. *Carta de achamento do Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 2021.

CAPRA, Fritjof; Mattei, Ugo. *A revolução ecojurídica*. São Paulo: Editora Cultrix, 2018.

CARRASCO M., Iván. *Poesía mapuche: mundos superpuestos*. Valdivia: Universidad Austral de Chile, 2019.

CARRASCO M., Iván. La construcción de la literatura mapuche. *Revista canadense de estudios hispánicos*, vol.39, nº1, 2014. Disponível em <http://www.letras.mysite.com/icar130117.html>. Acesso em 2 set. 2023.

CARRASCO M., Iván. Cherruve...¿Primera novela mapuche? In: *Revista Lengua y Literatura Mapuche*, n. 14, p.27-36, 2010. Disponível em <https://revistas.ufro.cl/ojs/index.php/indoamericana/issue/view/54>. Acesso em 28.12.2023.

CASTIGLIONI, Ruben Daniel Méndez. *Surrealismo: Aldo Pellegrini, el pionero em*

*América*. Porto Alegre: UFRGS, 2014.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CHEVALIER, Jean. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

CHILE. Ministerio de Desarrollo Social y Familia. Unidad de Coordinación de Asuntos Indígenas. *Diccionario de la lengua mapuche*. Santiago de Chile, 2021. Disponível em <https://www.bibliotecanacional.gob.cl/sites/www.bibliotecanacional.gob.cl/files/2022-08/Diccionario-mapudungun-espanol-espanol-mapudungun.pdf>. Acesso em: 22 ago. 2023.

CERVANTES, Miguel de. *Dom Quixote de la Mancha*. Madri: Real Academia Espanhola, 2004.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

CHIKANGANA, Fredy. Indígenas y oralitura como resistencia ante el olvido. In: *Revista Errata*, n. 18, p. 137-144, 2017.

CHILE. Ministério das culturas, artes e patrimônio. Biblioteca Nacional do Chile. "Oralitura". In: Elicura Chihuailaf (1952-). *Memoria Chilena*. Santiago do Chile, 2003. Disponível em <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-93536.html>. Acesso em: 19 nov. 2023

CHIUHAILAF, Elicura. *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago do Chile: LOM Ediciones, 2015. E-book Kindle.

CHIUHAILAF, Elicura. ¿Hablar o escribir acerca de la oralidad? Entrevista à Paola Bernales, 2002. Disponível em <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-55593.html>. Acesso em 19 nov. 2023.

COLLEY, Linda. *A letra da lei: guerras, constituições e a formação do mundo moderno*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

CORTE IDH - CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. *Caso Norín Catrimán y Otros (Dirigentes, membros y ativista do povo indígena mapuche) vs. Chile*. Sentença de 29.05.2014. Disponível em: [http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_279\\_esp.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_279_esp.pdf). Acesso em: 02 nov. 2023.

ERCILLA, Alonso de. *La Araucana*. Santiago do Chile: Penguin, 2018. E-book Kindle.

FELMAN, Shoshana. *O inconsciente jurídico: julgamentos e traumas no século XX*. São Paulo: EDIPRO, 2014.

FERRAZ JR., Tercio Sampaio. *Introdução ao ensino do direito: técnica, decisão, dominação*. São Paulo: Editora Atlas, 2003.

FERRAZ JR., Tercio Sampaio; BORGES, Guilherme Roman. *A superação do direito como norma*. São Paulo: Almedina Brasil, 2020.

FERREIRA, João Francisco. *Capítulos de literatura hispano-americana: do século XV aos nossos dias*. Porto Alegre: UFRGS, 1959.

FIGUEROA, Damsi. *El humor en la narrativa de Graciela Huinao*. In: *Revista Acta Literaria*, n. 52, Concepción (Chile), 2018.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Supuestos filosóficos del diálogo intercultural*. In: *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*, v. 5., p.51-64, 1998. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/585422>. Acesso em 20 nov.2023.

GARCIA BARRERA, Mabel [et al.]. *Pueblo Mapuche. La representación de la nación a través de la producción discursiva en el Gulumapu*. In *Revista Anclajes*, v. 23, n. 2, p. 1-20, 2019. Disponível em [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1851-46692019000200001&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-46692019000200001&lng=es&nrm=iso). Acesso em 09 out.2023.

GARCIA BARRERA, Mabel. *La construcción del relato mítico ancestral en el arte y la poesía mapuche actual*. Pap. trab. - Cent. Estud. Interdiscip. Etnolingüíst. Antropol. Sociocult., Rosario, n. 20, p. 43-56, 2010. Disponível em [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1852-45082010000200005&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-45082010000200005&lng=es&nrm=iso). Acesso em 07 out. 2023.

GLOBO - G1. "1º indígena na Academia Brasileira de Letras, Krenak não tem hábito de escrever; entenda". G1, Rio de Janeiro, 05.10.2023. Disponível em <https://g1.globo.com/pop-arte/noticia/2023/10/05/ailton-krenak-primeiro-indigena-na-academia-brasileira-de-letras-nao-tem-habito-de-escrever-entenda.ghtml>. Acesso em: 05 out. 2023.

GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. *Direito & Literatura: ensaio de síntese teórica*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

GONZAGA, Álvaro de Azevedo. *Decolonialismo indígena*. São Paulo; Matrioska, 2022.

HAIKIY, Tiago. Literatura indígena – a voz da ancestralidade. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Org.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. E-book. Disponível em <https://www.editorafi.org/438indigena>. Acesso em 15 nov. 2023.

HART, Herbert Lionel Adolphus. *O conceito de direito*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020.

HERRERA FLORES, Joaquín. La fundamentación de los derechos humanos desde la Escuela de Budapest. In: THEOTONIO, Vicente; PRIETO, Fernando (Coord.). *Los Derechos Humanos: una reflexión interdisciplinar: Seminario de Investigación Francisco Suárez*. Córdoba: Etea, 1995.

HERRERA FLORES, Joaquín. Los derechos humanos como produtos culturales: crítica del humanismo abstracto. Madri: Libros de la Catarata, 2005.

HERRERA FLORES, Joaquín. La verdad de una teoría crítica de los derechos humanos. In: MOURA, Marcelo de (Org.). *Irrompendo no real: escritos de teoria crítica dos direitos humanos*. Pelotas: Educat, 2005.

HERRERA FLORES, Joaquín. *O nome do riso: breve tratado sobre arte e dignidade*. Porto Alegre: Editora Movimento, 2007.

HERRERA FLORES, Joaquín. Cultura y derechos humanos: la construcción de espacios culturales. In: *Teoria Crítica dos Direitos Humanos no Século XXI*. Alejandro Rosillo Martínez [et al.]. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

HERRERA FLORES, Joaquín. *A (re)invenção dos direitos humanos*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

HERRERA FLORES, Joaquín. Los derechos humanos en el contexto de la globalización: tres precisiones conceptuales. In: *Direitos humanos e globalização: fundamentos e possibilidades desde a teoria crítica*. Sánchez Rúbio, David; Herrera Flores, Joaquín; Carvalho, Salo de. (org.). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

HUINAO, Graciela. *Desde el fogón de una casa de putas williche*. Osorno: Ediciones Caballo del Mar, 2010.

HUINAO, Graciela. *Desde el fogón de una casa de putas williche*. Santiago do Chile: LOM Ediciones, 2023a.

HUINAO, Graciela. Entrevista à Joise Anaí Corrent Castiglioni e Ruben Daniel Méndez Castiglioni. Santiago do Chile, 2023b.

HUINAO, Graciela. *Walinto*. Santiago de Chile: Cuarto Próprio, 2022a.



HUINAO, Graciela. *Katrilef, hija de um ülmen williche: relato de su vida*. Santiago do Chile: LOM Ediciones, 2022b.

HUINAO, Graciela. Charla con la poeta mapuche Graciela Huinao. Facultad de Educación de la Universidad de Antioquia, Colômbia, 2019. Disponível em <https://youtu.be/9RyPqyIXQog?si=TsMmX1uTVfBZBCTU>. Acesso em: 16 set. 2023.

HUINAO, Graciela. *Hilando en la memoria: 7 mujeres mapuche*. Santiago do Chile: Cuarto Próprio, 2006.

HUINAO, Graciela. *Hilando en la memoria. Epu rupa: 14 mujeres mapuche*. Santiago do Chile: Cuarto Proprio, 2009.

HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos: uma história*. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

ISER, Wolfgang. *O fictício e o imaginário: perspectivas de uma antropologia literária*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

KARAM, Henriete. Direito e literatura em sua articulação teórica: contribuições de Umberto Eco à hermenêutica jurídica. In: *Revista Eletrônica do curso de Direito da UFSM*, v.17 n.3, p. e71424, 2022. Disponível em <https://periodicos.ufsm.br/revistadireito/article/view/71424>. Acesso em 27 jul. 2023.

KARAM, Henriete. “O direito na contramão da literatura: a criação do paradigma contemporâneo”. In: *Revista Eletrônica do curso de Direito da UFSM*, v.12 n.3, p.1022-1043, 2017. Disponível em <https://periodicos.ufsm.br/revistadireito/article/view/29566>. Acesso em 27 jul. 2023.

KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. 6.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LAS CASAS, Bartolomé de. *O paraíso destruído: brevíssima relação da destruição das Índias*. Porto Alegre: L&PM, 2021.

LIBRANDI, MARÍLIA. Escutar a escrita: por uma teoria literária ameríndia. In:

DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Org.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. E-book. Disponível em <https://www.editorafi.org/438indigena>. Acesso em 15 nov. 2023.

LIBRO, María Fernanda. Epew, xampurria y kawin en la narrativa de Graciela Huinao y Javier Milanca Olivares. In: *Literatura: teoría, historia, crítica*, vol.24, núm.2, 2022, pg. 237-265. Disponível em <https://web.p.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=3&sid=c296c65c-772c-4d63-86d3-98b66546f00b%40redis>. Acesso em: 21 ago. 2023.

LIMA, Luiz Costa. *Vida e mimesis*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

LYRA FILHO, Roberto. *O que é direito*. São Paulo: Brasiliense, 2003.

LOPES, Ana Maria D'Ávila; SANTOS JUNIOR, Luis Haroldo Pereira dos. "Conflito mapuche": aplicação da lei antiterrorista e violação de direitos humanos. In: *Revista Direito & Práxis*, Vol. 9, N. 2., p. 587-609, 2018.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do pacífico ocidental - Introdução e Capítulo 1*. São Paulo: Ubu Editora, 2018. E-book Kindle

MARIMÁN, Pablo. *Los mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina*. In: MARIMÁN, Pablo [et al.] "¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro". Santiago do Chile: LOM, 2006.

MARTÍNEZ, Alejandro Rosillo [et al.]. *Teoria crítica dos direitos humanos no século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

MELLO, Daniel Pereira de. *A possibilidade de uma literatura engajada a partir de Jean-Paul Sartre*. Dissertação de mestrado em Filosofia. Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, 2017.

MOYA, R. Formación de maestros e interculturalidad. In: CUENCA, R.; NUCINKIS, N.; ZAVALA, V. (org.). *Nuevos maestros para América Latina*. Madri: Morata, 2007.

MONTAIGNE, Michel de. Dos Canibais. In: *Ensaio*. São Paulo: Editora 34, 2016.

MORA CURRILLO, Maribel. Poesía mapuche: la instalación de una mismidad étnica en la literatura chilena. In: (ed.). KEME, Emil'. *Teorizando las literaturas indígenas contemporáneas*. (eBook). Raleigh: Editorial A Contracorriente, 2015. Disponível em <https://eds.p>

[ebscohost.com/eds/ebookviewer/ebook/bmxlymtfXzE3Mjc4MzlfX0FO0?sid=f9d4b712-daef-48c5-821e-7605abc07f7e@redis&vid=1&format=EB](https://ebscohost.com/eds/ebookviewer/ebook/bmxlymtfXzE3Mjc4MzlfX0FO0?sid=f9d4b712-daef-48c5-821e-7605abc07f7e@redis&vid=1&format=EB). Acesso em: 14 ago. 2023.

MORAWETZ, Thomas. Law and Literature. In PATTERSON, Dennis (ed.) *A companion to philosophy of legal and legal theory*. Malden: Blackwell, 1996.

MOREL, Ana Paula. Um mundo onde caibam muitos mundos: educação descolonizadora e revolução zapatista. São Paulo: Autonomia Literária, 2023.

MORGAN, Lewis Henry. A sociedade antiga ou investigações sobre as linhas do progresso humano desde a selvageria, através da barbárie, até a civilização. Rio de Janeiro: Zahar, 2014. Ebook Kindle.

MUNDURUKU, Daniel. Escrita indígena: registro, oralidade e literatura. O reencontro da memória. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Org.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. E-book. Disponível em <https://www.editorafi.org/438indigena>. Acesso em 15 nov. 2023.

MUNDURUKU, Daniel. *Índio ou indígena?* 2018. (06m04s). Disponível em: <https://youtu.be/4Qcw8HKFQ5E>. Acesso em: 13 set. 2023.

NASCIMENTO, André Marques. Interculturalidade: apontamentos conceituais e alternativa para a educação bilíngue. In: *Revista Sures*, v.1, n.3., 2014. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/sures/issue/view/17>. Acesso em 1 dez. 2023.

NUNES, Leandro José. *Entre História e Literatura: uma análise da obra "La Araucana" e sua crítica ao Colonialismo*. Tese de doutorado em História da Universidade Federal de Uberlândia, 2010.

OST, François. *Contar a lei: as fontes do imaginário jurídico*. São Leopoldo: Editora Unissinos, 2005.

PÉRET, Benjamin. *Anthologie des mythes, legends et contes populaires d'Amérique*. Paris: Albin Michel, 1960.

PIERRE, JOSÉ. A América indígena e o surrealismo. In: PONGE, Robert (org.). *Surrealismo e novo mundo*. Porto Alegre: UFRGS, 1999.

PONGE, Robert (org.). *Surrealismo e novo mundo*. Porto Alegre: UFRGS, 1999.

RAMOS, Alcida Rita (org.). *Constituições nacionais e povos indígenas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

RAMOS, Alcida Rita. *Sociedades indígenas*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. In: *Teoria Crítica dos Direitos Humanos no Século XXI*. Alejandro Rosillo Martínez [et al.]. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

RODRÍGUEZ MOHR, Delia. *Señales de una poesía mestiza en el paralelo 40 sur*. Discurso de posse à Academia Chilena de la Lengua (25.05.1992). Santiago do Chile: Academia Chilena de la Lengua, 1992.

SAAVEDRA, Carola. *O mundo desdobrável: ensaios para depois do fim*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.

SAHLINS, Marshall. Metáforas históricas e realidades míticas: estruturas nos primórdios da história do reino das Ilhas Sandwich. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

SALINAS CAMPOS, Maximiliano. *La risa de Gabriela Mistral: una historia cultural del humor en Chile e Iberoamérica*. Santiago do Chile: LOM Ediciones, 2010. Edição do Kindle.

SANSONE, Arianna. *Diritto e letteratura: una introduzione generale*. Milão: Dott. A. Giufrè Editore, 2001.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Se deus fosse um ativista dos direitos humanos*. São Paulo: Cortez, 2014.

SARTRE, Jean-Paul. *Situações I*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. *Que é a literatura?* Petrópolis (RJ): Vozes, 2022.

SAVIGNY, Friedrich Carl von. *Sistema del derecho romano actual*. Madri: F. Góngora y Compañía, 1878.

SCHWARTZ, Germano. *A constituição, a literatura e o direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2006.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Trauma, lei e literatura: o olhar crítico de Shoshana Felman sobre o Direito. Prefácio In: FELMAN, Shoshana. *O inconsciente jurídico: julgamentos e traumas no século XX*. São Paulo: EDIPRO, 2014.

SUBERCASEAUX, Bernardo. "La Araucana: recepción y virtualidad semántica". Prólogo a *La Araucana*. Santiago de Chile: Penguin, 2018. E-book

Kindle.

TIERRA ADENTRO. Otra mirada sobre la conquista del desierto.(103 min.). Direção: Ulisses de la Orden. Buenos Aires, 2011. Disponível em [https://www.youtube.com/watch?v=\\_vYf0outx7U](https://www.youtube.com/watch?v=_vYf0outx7U). Acesso em: 24 ago. 2023.

THIÉL, Janice Cristine. *Pele silenciosa, pele sonora: a construção da identidade indígena brasileira e norte-americana na literatura*. Tese de doutorado em Estudos Literários. Faculdade de Letras da Universidade Federal do Paraná, 2006.

TODOROV, Tzevetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019.

TRINDADE, André Karan, org.; GUBERT, Roberta Magalhães, org.; COPETTI NETO, Alfredo, org. *Direito & Literatura: reflexões teóricas*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

VALLE ESCALANTE, Emilio del. Introducción. In: *Teorizando las literaturas indígenas contemporâneas*. (eBook). Raleigh: Editorial A Contracorriente, 2015. Disponível em <https://eds.p.ebscohost.com/eds/ebookviewer/ebook/bmxLYmtfXzE3Mjc4MzlfX0FO0?sid=f9d4b712-daef-48c5-821e-7605abc07f7e@redis&vid=1&format=EB>. Acesso em: 14 ago. 2023.

VARGAS, Sebastião. História, historiografia e historiadores mapuche: colonialismo e anticolonialismo em Wallmapu. In: *Revista História Unissinos*, v.21, número 3, pg.323-336, 2017.

VERGARA, Nelson & BARRAZA, Eduardo. Desde el borde de unas aguas fronterizas: para una lectura de desde el fogón de una casa de putas williche de Graciela Huinao. Disponível em: <https://eds.s.ebscohost.com/eds/detail/detail?vid=1&sid=36071945-0ac9-4658-b91d-4459ca4fb80f%40redis&bdata=jkF1dGhUeXBIPXNoaWImbGFuZz1wdC1iciZzY29wZT1zaXRI#AN=125082808&db=edo>. Acesso em: 14 ago. 2023.

VIERTLER, Renate Brigitte. A experiencia do “outro” na Antropologia. In: *Revista de Psicologia da USP*, 5 (1/2), p. 269-283, 1994.

VITORIA, Francisco de. *Relecciones: sobre os índios e sobre o poder civil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropología pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo [et al.]. *Araweté: um povo tupi na Amazônia*.

São Paulo: Edições SESC São Paulo, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O recado da mata*. Prefácio In: Kopenawa, Davi; Albert, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

WALSH, Catherine. *La interculturalidad en la educación*. Lima: Min. Educação do Peru, 2005. Disponível em: [https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/La%20interculturalidad%20en%20la%20educacion\\_0.pdf](https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/La%20interculturalidad%20en%20la%20educacion_0.pdf). Acesso em: 1 dez. 2023.

WALSH, Catherine. Entrevista com Catherine Walsh. In: *Revista Culturas Jurídicas*, v.5, N.11., p.335-342, 2018. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/culturasjuridicas/article/view/45129>. Acesso em 1 dez. 2023.

WIN, Peter. *A revolução chilena*. São Paulo: UNESP, 2010.

## APÊNDICE

## ENTREVISTA COM GRACIELA HUINAO<sup>1</sup>

Um pouco da voz da escritora, graças a uma entrevista concedida por ela em Santiago do Chile no decorrer da escrita desta dissertação, que veio a esclarecer muitas dúvidas e a ajudar a entender a excepcional figura humana e suas convicções. Optou-se por não dividir a conversa com enfadonhas interrupções visando captar o pensamento da autora com seu fluxo natural.

A seguir, trechos da entrevista realizada em língua castelhana.

\*

**Muchas gracias por este encuentro aquí, en Santiago de Chile. En primer lugar, ¿podría decirnos algo sobre la situación del pueblo mapuche en Chile?**

Aquí mandan cuatro familias, y esas cuatro familias dicen, ya vamos a poner este año a este candidato de presidente, a colocar este otro acá y todo. Son los más ricos, los que mueven los hilos y todos bailamos al ritmo de ellos. Y son muy pocos. Yo casi diría que no queda ningún político a favor del pueblo, de los pueblos originarios, o del pueblo mapuche. Aquí la Constitución que se había hecho, se rechazó, estaba a favor de los pueblos originarios. Nosotros

---

<sup>1</sup> Realizada em Santiago, em 2 out. 2023.



estábamos encantados, pero el pueblo chileno lamentablemente no, no la aceptó. Porque, dicen ellos, es una división, y yo encuentro que no es una división. Yo creo que por primera vez en la historia de estos 500 años nos íbamos a unir por primera vez. Pero no, no, no quisieron. Ahora están haciendo otra Constitución y está peor porque le quitó todos los derechos a la gente pobre, todos. Le quitó el derecho gratuito a la educación, el derecho gratuito de la salud, le quitó el derecho a la vivienda. Y les entregó facilidades a los empresarios. A la mujer le quitó todos los derechos que había alcanzado con Michelle Bachelet. Se los quitó todos<sup>2</sup>.

Con Boric en la presidencia, no es que yo voté por él, pero yo pensé que él iba a ser mejor presidente para nosotros como pueblo originario, como pueblo mapuche. Pero lamentablemente no, no, no es así. No, no es. Yo lo encuentro peor que Piñera, con el pueblo originario, no con el pueblo chileno, con el pueblo mapuche, y él tenía otro discurso. Hace poquito nomás apresó a 15 dirigentes mapuche, y es gente que nunca ha matado, nunca ha violado, nunca ha robado. Ponen un biombo, ocultan a los testigos, y el testigo puede decir cualquier cosa. Yo nunca pensé que él iba a apresar a tanto mapuche, jamás. Eso es racismo. Yo he viajado por diferentes partes de América y el racismo que se vive en Chile es el más feroz, el más terrorífico en toda América. A veces una dice, me da envidia de ir a México, dónde hay universidades en lenguas originarias. El racismo es más acentuado en Chile, todavía aquí hay una propaganda de los indígenas como perezosos terroristas.

### **¿Entonces es considerada una especie de terrorista?**

Yo soy una terrorista, por el hecho de tener un apellido indígena, soy terrorista. Por ejemplo, si hay una manifestación afuera, supongamos que hay una manifestación y yo salgo con otros chilenos con otra gente más, no a protestar, sino a mirar, me llevan presa. Y si toman preso a un chileno también,

---

<sup>2</sup> Essa segunda proposta de Constituição também foi rejeitada pelos chilenos, no Referendo ocorrido em 17.12.2023.

al chileno lo dejan libre el mismo día y a mí me aplican la ley antiterrorista. Aquí la discriminación está en la ley. A mí me juzgan diferente. ¿Por qué me tienen que juzgar diferente si hemos cometido, a lo mejor, el mismo delito yo y un chileno? ¿Y por qué a mí me van a juzgar de otra manera? Encuentro que es más perverso lo que pasa acá. Y eso no pasa en Bolivia, eso no pasa en México, no pasa en Perú.

### **¿Podría decir algo sobre el mapudungun?**

Mi padre aprendió el castellano, el español, a los doce años. Él era dirigente sindical, era obrero molinero. Tenía un castellano así, plano. Acentuaba a veces mal y mi papá como era dirigente, de repente se tenía que dirigir a la asamblea. Yo era niña y no entendía por qué los otros niños se reían. Entonces, yo decía, ay, no quiero que mi papá hable, no quiero. ¿Te inculcan esto de chica, no? Él no nos enseñó el mapudungun. Por ejemplo, él podía estar hablando con mi abuela el mapudungun, diciéndose algún chiste, pero yo llegaba y me hablaban los dos en español. Mi abuela no lo sabía y lo hablaba a su manera, pero la entendíamos perfectamente.

### **Cuéntenos sobre su familia y sus historias, por favor**

La abuela de mi abuela estuvo en la guerra contra los chilenos y esa es una historia que acá nadie sabe. Nadie la conoce, nadie, nadie. Solamente nosotros, los mapuche, la conocemos. Y esa fue la peor guerra que hubo. Porque fue un genocidio y fue cuando nos quitaron todas las tierras. Fue peor que la guerra con los españoles, mucho peor. Cuando ya se hizo Estado, en 1883, la guerra finalizó por el lado chileno, pero para el lado mapuche siguió porque nos siguieron hostigando. Bueno, hasta el día de hoy.

Esta historia yo la escribí, se llama *Katrilef*, pero con su mirada, que vivió toda la guerra, desde niña. La guerra que, hasta que se murió, fue una amenaza para ella. Y en *Katrilef* yo doy ese testimonio y la gente me dice que yo soy valiente al haber escrito ese libro. Incluso ahora en Arequipa me lo volvieron a

decir porque la gente acá le tiene terror al uniforme. Le tiene mucho miedo, sí. Yo no, no le tengo miedo, y me dicen que soy valiente porque he escrito sobre eso, pero si no se escribe, estamos viviendo una historia de mentira, una historia engañosa porque esa fue la más terrible, la más larga y la más letal. Esa historia solamente la conocen los mapuche y los militares. Como les digo a mis hermanos mapuche, nosotros somos un pueblo como cualquier otro pueblo, nosotros seguimos con mentiras, con verdades, con lealtades, con traiciones, somos un pueblo como todos los pueblos: con virtudes y con defectos. Los escritores, principalmente hombres, han escrito hasta la fecha todo lo bueno, nada más que lo bueno del pueblo mapuche. Y nadie ha escrito lo malo. Entonces, yo digo que no, no puede ser.

### **No se puede contar apenas lo que es bueno...**

¿Todo lo bueno? No, no, eso lo veo como que desbalanceado. Hay que tener equilibrio, colocar lo bueno y lo malo y en *Katrilef* está lo bueno y lo malo. Escritores mapuche me han preguntado por qué escribo eso, y yo les digo, porque me lo contaron mis antepasados, las mujeres de mi pueblo. Y ellas por algo me lo contaron, me lo traspasaron, no es para que se pierda. Yo me siento bien así, contando las cosas buenas y las cosas malas. En *Katrilef* hay muchas cosas malas del pueblo mapuche, muchas que me dijeron que no debería haberlas contado. Pero si no lo hiciera, no sería yo si no las hubiera contado. Tienes que aceptar los mapuche no solo por sus virtudes, hay que aceptarlos por todo, enteritos. Uno tiene que atreverse a decir las cosas. El sol no se puede tapar con un dedo. Y aquí hay muchos escritores que hacen eso, que dicen lo bonito nomás.

### **¿Y cómo fue ese momento en que se atrevió a contarlo todo?**

A mí, al principio, me tembló la mano cuando empecé a escribir sobre las putas williche. Me decían: ¿pero cómo va a escribir sobre las putas si las putas no existen en el pueblo mapuche?

Yo decía, primero tienen que ver el libro, tienen que leerlo y después opinar, porque están igual que los niños mañosos que dicen: “no me gusta esta comida” y apenas la miran, y después la aprueban y se la comen toda. Ahora, tienen el libro así como una Biblia, principalmente las mujeres. Y fueron las mujeres, las primeras quiénes me censuraron. ¡Las mujeres mapuche fueron las primeras! Ahora lo andan mostrando por todas partes porque vieron que no era lo que ellas pensaban, porque ellas pensaban que iba a ser un prostíbulo, que iba a ser erótico, no sé, degeneraciones, violaciones, no sé qué pensarían y no es nada de eso.

### **¿Aquellas mujeres del libro son apenas fruto de la imaginación?**

Yo traté de reflejar aquellas mujeres como alguna vez escuché. Yo tenía 6 años cuando ya era tía. Mi hermana ya se había casado (la mayor), entonces yo andaba siempre con mi papá, y mi papá siempre me acogía acá [en el regazo] y me hacía dormir. Mis papás salían a estar en sus reuniones con sus hermanos, con todo, y me acuerdo que mis tíos decían “anda a acostar esa chica, anda a acostar esa chica”, y yo ahí, pegadita con mi papá, durmiendo, escuché algunas de estas historias porque ellos, como pensaban que yo estaba durmiendo, las contaban “te acuerdas de fulana, y te acuerdas de esta otra, y todo. Y era mágico, no sé si porque de niña me gustaba tanto la literatura...

También mi abuela, que vivía en una *ruka*, que me acuerdo que en ella había una puerta y una ventana de trapo, y cuando todos salían, yo le pedía, y mi abuela me contaba una historia y lo que ella me contaba, yo lo imaginaba en la pampa.

**Cuando empecé a organizar mi trabajo sobre *Desde el fogón...tuvo cierta dificultad sobre como clasificar su literatura y llegué al termo oralitura...¿le parece adecuado?***

Así era al principio: los oralitores, porque hablamos mucho de oralidad y de escritores, de oralitores. Y entonces después ahí empezaron a acuñar esa

palabra. Elicura [Chihuailaf] la empezó a acuñar y empezó oralitura, la oralidade más la literatura. Y se ha registrado ahora, sí, ya está en la Academia todo y desde esa fecha empezó a sonar la palabra del oralitor y de la oralidad más la literatura y la escritura, porque eso somos, sí somos nosotros. Y yo digo que soy así como... un rastrojo, y cuando voy al sur y me cuentan algo yo al tiro lo anoto para que... por que la mente de repente ya se me está poniendo media débil, entonces lo voy al registrar por si acaso se me olvida. Y cuando encuentro algún huequito, ollito quedando sobre mi escrito, lo coloco.

### **¿Y la historia de *Desde el fogón...* la escuchó?**

Las putas williche era... no es como Katrilef, que es una transmisión oral familiar. Esta no. Estas son pincelazos que yo escuché y que... bueno, porque como soy poeta empecé a adornar y hacerla que se unieran en una casa de putas que sí, existió. Y que se llamaba "La trompa de pato", era outro prostíbulo donde también habían puras mujeres chilenas, pero eran puras. Y tenía un nombre, pero clandestinamente era conocido ese, pero tenía un nombre como "Restaurant Gloria", no sé... algo así se llamaba. Pero todos le decían "La trompa de pato", nadie sabía el nombre original, el que aparecía, y yo lo encontraba tan bonito el nombre "La trompa de pato". Y eran mujeres de pueblos originarios y yo era chica y ellas ya eran ancianas.

### **¿Y entre las putas de La trompa de pato había chilenas?**

No sé, ahí... no sé, no...yo era muy chica, muy chica, pero yo dejé solamente mapuche. Yo me dije, no me voy a meter en el tema con las chilenas. ¡Ahí me van a fusilar! ¡No me voy a meter! ¡Para mí puras putas mapuche! Porque si no... después, quizás... ¿qué van a decir? Y sabe que cuando yo empecé a escribir, empecé a delinear las vidas de estas mujeres... y de esos hombres, porque los hombres también están ahí. Al recordar y al pensar como yo lo escuché, pensé que ¡tienen que haber sido muy duras sus vidas! Yo quizás las blanqué un poquito.

**Sí, el tema es duro, pero la lectura no, porque hay humor también...**

En mi familia siempre adornamos las cosas con humor para que no sean demasiado tristes, entonces hacemos las cosas con humor. Y ese humor tiene que traspasarse porque era una casa de puta, una casa de huifa, como decimos acá, entonces tiene que haber estado ese humor presente. Y además cuando yo lo escuché también era con mucha picardía. Entonces yo no quise sacar esa picardía de las voces de estas mujeres, no quise. Ni de los hombres.

**Eso me hizo acordar de la canción *Zorras con zorras...* que está en su libro**

Sí... Era una canción que cantaba mi papá, él la cantaba... Era más larga, era mucho más larga, pero no me acuerdo más y lo que me acordé lo apunté. Mi hermana mayor me dice que era así, que era más larga, pero ella tampoco se acuerda. Mi hermana es como un referente mío porque yo a ella también le pregunto porque como ella es mayor y vivió en el campo... Porque yo ya nací en la ciudad, pero ella vivió en el campo todo... de pequeña. Y cuando era mi mamá... Porque mi papá tocaba la guitarra y punteaba la guitarra. Entonces él tocaba. Y mi hermana mayor dice que cuando yo era chica él cantaba esa canción y mi mamá se enojaba. No le gustaba la canción. Mi hermana me cuenta que nosotras con mi papá, que tocaba la guitarra, salíamos a bailar y que bailábamos, tirábamos las patas por todos lados bailando esa canción y mi mamá movía la cabeza y decía: "déjate viejo". No le gustaba ese tipo de música, no le gustaba. Pero era entonces... era una vida bien divertida no era una... a pesar de que sabíamos que afuera la gente, la discriminación y todo eso, pero mis dos papás hacían que nosotros no vivamos tanto esa situación porque yo me acuerdo, por ejemplo, mis primos, que vivían cerca de la nuestra casa. Su vida no era la misma de nosotros y yo creo que eso también a mí me ayudó a poder expresarme.

**Y de repente, el oficialismo decide aceptar e incentivar su entrada en la Academia de Letras chilena. ¿Qué pasó?**

Lo que pasó es que hace poco murió una gran poeta, que se llamaba Delia Domínguez. Ella era de Osorno, osornina igual que yo, pero de una clase muy alta de acá, los Domínguez Moro. Era riquísima, de Osorno eran los más millonarios... pero ella era poeta. Antes que yo naciera ella ya había publicado un libro. Y entonces la señora esta empezó a saber de mí. Y ella empezó a averiguar cuando yo publiqué mi primer poema, en el 89. Entonces ella me quiso conocer, pero nunca tuvimos la oportunidad de conocernos... hasta que ocurrió en un recital que hubo en Osorno hace unos 18 años. Y ella quedó, como... fascinada. Y me dijo algo así como que ella fue grande, muy grande en la literatura, pero que yo iba a ser más. Pero me lo dijo con otras palabras... Y en esos últimos 18 años, desde que nos conocimos, nos hicimos grandes amigas. Mucho la quize yo a ella, muchísimo, y yo sé que ella también a mí... Ella decía que era pájaro nocturno - y yo no soy pájaro nocturno, me acuesto muy temprano y me levanto temprano. Entonces eran como las dos de la noche, me llamó y me dijo: "vengo de la Academia y no sé qué me dirás tú...si me dices no, es no... Puse tu nombre en la Academia para que seas académica". Y yo quedé así como...nooooo... Y ella me dijo: "es que tu poesía es muy buena y necesita salir de ahí donde está". Y me dijo que iban a votar el próximo mes. Y yo soy muy volada, muy volada y ahí pasó...me olvidé de la Academia, y un día me llama Delia, así, de noche de nuevo, y me dice: "Graciela, eres académica!" Y yo...no te puedo creer...y ella: sí!

Y después fue mi incorporación, la hicimos ahí en Osorno, y yo invité a toda mi gente ahí en Osorno y fue maravilloso, ma-ra-vi-llo-so, no lo podía creer lo que me estaba ocurriendo. La secretaria que había en ese entonces, cuando yo llegué, me fue a saludar, y me dijo doña Graciela le voy a contar algo, no vi ninguna manito abajo, todos los académicos votaron por su nombre. Así que yo me sentí muy muy alabada, no solamente por el hecho de haber

aparecido en las portadas de los diarios, sino por el hecho de que ningún académico dudó de mi capacidad. Yo creo que eso es lo que más me fortaleció.

### **¿Y cuáles fueron sus primeras acciones en la Academia?**

En 130 años que tenía en la Academia, nunca había existido otra lengua que no fuese el español. Yo hice un encuentro de poetas en lenguas originarias, después hice un encuentro de lingüistas. También invité al gobierno, a la persona que estaba a cargo de la lengua originaria del Gobierno, que hizo un planteamiento de que iban a luchar por los pueblos originarios, que harían una ley. Se comprometieron.

### **¿La situación estaría cambiando en lo que se relaciona con el pueblo mapuche?**

Acá en Chile le quitaron a mi pueblo todo de lo que ellos vivían. Dónde ellos se alimentaban - porque eran autosuficientes. Mi abuelo fue autosuficiente, se alimentaba con un pedazo de tierra hasta que se murió, y nunca le hizo daño a nadie, ni nunca miró para el lado. ¿Por qué viene una persona de afuera y le quiere quitar lo que tiene? A nosotros hasta los caminos nos cerraron y nos obligaban a que vendiéramos ese pedacito de tierra a una miserable suma.

Yo digo, aquí en Chile, los huesos de los muertos tienen un precio y los huesos de los muertos mapuche tienen otro precio. Yo sé que a los chilenos no les gusta que les diga eso, pero es verdad. ¿Por qué? Estos 50 años que pasaron ahora, nadie se acordó de los mapuche que cayeron en el 73, nadie, nadie, nadie. Y yo hice un poema, diciendo que los muertos chilenos a mí me importan, pero a Chile no le importa los muertos mapuche. No les gusta, no le gusta que yo diga eso. Hay que encarar la realidad y hacer algo al respecto, no? Entonces, por eso nos les gusta.



**Para terminar...**

Cuando a mí me dicen que soy terrorista, yo les digo que sí. Porque para mí, los libros son un arma. Yo me defiendo con eso. Yo también peleo como mis hermanos que están peleando en el sur en este momento. Y lo hago conversando con ustedes. Es mi forma de luchar, porque ustedes, de alguna manera, van a traspasar lo que yo les estoy diciendo.