

MAANKANSAN IDENTITEETIT ETNOPOLIITTISISSA TEKSTEISSÄ

Mapuche-kansa diskurssianalyysin näkökulmasta

Sanna Pesonen

Pro-gradu tutkielma

Sosiologia

Yhteiskuntatieteiden ja

filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Lokakuu 2005

Maankansan identiteetit etnoliittisissä diskursseissa – Mapuche-kansa

diskurssianalyysin näkökulmasta

Tekijä: Sanna Kristiina Pesonen

Ohjaajat: Tapio Litmanen ja Esa Konttinen

Sosiologia

Lokakuu 2005

Jyväskylän yliopisto

88 sivua + liitteet 7 sivua

Tässä tutkielmassa tarkastellaan Chilen yhden alkuperäiskansan, mapuche-kansan, identiteetin rakentumista etnoliittisissä teksteissä. Mapuche-kansan etnisyyden elpyminen alkoi hiljalleen 1980-luvulla osana koko Latinalaisen Amerikan alkuperäiskansojen esiinnousua. Voimaa mapuche-identiteetin elpyminen sai Chilessä 1990-luvulla osana maan demokratisoitumisprosessia, mutta konfliktiksi tilanne purkautui pian ensimmäisten demokraattisten hallitusten aikana alkuperäiskansojen pettyessä demokratian alkuvaiheen lupauksiin.

Tutkielman teoreettisen viitekehyksen muodostavat etnisyyden, identiteetin ja etnoliittisyyden käsitteet. Etnisyyden tarkastelussa nojaan Thomas Hylland Eriksenin ja Richard Jenkinsin barthilaiseen konstruktionistiseen etnisyyden malliin, jossa etnisyyden merkitys liittyy kulttuuristen erojen luomista ja järjestelyä etnisten ryhmien välisissä sosiaalisissa suhteissa. Etnisten ryhmien väliset rajat ovat sosiaalinen tuote, jotka voivat muuttua ajan myötä. Puhtaasta barthilaisesta etnisyyden mallista Eriksenin ja Jenkinsin etnisyyden malli eroaa siinä, että se ottaa huomioon myös etnisten ryhmien välisen rajojen väliin jäävän kulttuurisen aineksen ja toisaalta etnisyyden suhteen aikaan ja paikkaan.

Tutkielman aineistona käytän kolmen eri mapuche-liikkeen etnoliittisiä tekstejä, jotka olen kerännyt Internetistä liikkeiden www-sivuilta. Identiteettien rakentumista olen analysoinut diskurssianalyysin avulla. Analyysin avulla teksteistä nousevat etnoliittiset diskurssit olen nimennyt jatkuvan sorron-, itsenäisen toimija-, järjestelmä kriittinen, ja erilaisuus-diskursseiksi. Diskurssien ja niissä rakentuvien sorretun, luonnonystävän, vallankumouksellisen ja vahvan toimijan identiteeteissä käytetään rakennusaineina historiaa, tämän päivän tapahtumia ja kulttuurisia piirteitä. Diskursseissa rakentuvissa identiteeteissä korostuu myös merkittävästi suhde toiseen, jota vasten ryhmän yhtenäisyyttä peilataan.

Avainsanat: etnisyyden, identiteetti, etnoliittisyys, mapuche-kansa, diskurssianalyysi

SISÄLLYS

1	JOHDANTO	1
2	Kollektiivinen etnoidentiteetti ja etnopolitiikka	6
2.1	Kollektiivinen identiteetti	6
2.2	Identiteetti globalisaation myötä	11
2.3	Etnisyys ja etninen identiteetti	13
2.4	Kommunikaatio kulttuurisista eroista	15
2.5	Primordialistinen vai instrumentalistinen etnisyys?	20
2.6	Etnopolitiikka Latinalaisessa Amerikassa	21
2.7	Etnoidentiteetti tässä työssä	28
3	Mapuchet chileläisessä kontekstissa	31
3.1	Mapuchet ja espanjalaiset 1500-luvulla	31
3.2	Chilen itsenäistymisen aika	34
3.3	Elämää reservaatissa	37
3.4	Mapuchet tilastoissa	39
3.5	Mapuche-liikkeet ja konfliktit	41
3.6	2000-luvun mapuche-liikkeet	46
3.6.1.	Etnoterritoriaalinen Identidad Lafkenche-liike	46
3.6.2.	Etnonationalistinen Comunidades en Conflicto Arauco Malleco	48
3.6.3.	Urbaani etnokulttuurinen Meli Wixan Mapu-liike	49
4	Tutkimuksen työkalut	51
4.1	Diskurssianalyysi ja diskurssin käsite	51
4.2	Tutkimuksen toteutus – etnopolitiittisten diskurssien tunnistaminen	54
4.3	Tutkimuseettisiä huomioita	56
5	Aineisto	58
5.1	Internet aineiston lähteenä	58
5.2	Etnopolitiittiset ohjelmat ja julkiset kannanotot	59
6	Etnopolitiittiset diskurssit	62
6.1	Jatkuvan sorron diskurssi	62
6.2	Itsenäisen toimijan diskurssi	67
6.3	Erilaisuuden diskurssi	71
6.4	Järjestelmä kriittinen diskurssi	76
6.5	Diskursseissa rakentuvat identiteetit	80
7	Lopuksi	83
	LÄHTEET	86
	LIITTEET	90

1. JOHDANTO

Chile kuvaillaan yleensä etnisesti homogeenisenä valtiona. Tätä mielikuvaa toistavat myös suurin osa Chilen valtaväestöstä. Mikäli Chileä verrataan sen pohjoisiin naapureihin Peruun tai Boliviaan, niin tätä Pedro de Valdivían valloittamaa maata voidaan pitää etnisesti hyvinkin yhtenäisenä maana. Tosi asiassa tämän päivän ”valkoisen Chilen” takaa löytyvät mm. Etelä-Chilen mapuche- intiaanit, pohjoisen aymarit sekä Pääsiäissaaren rapanuit. Näillä maantieteellisillä alueilla viittaen etnisten ryhmien historiallisiin kotoalueisiin, vaikka tämän päivän Chilessä maan yleisen muuttaja kehityssuunnan mukaisesti myös näiden alkuperäiskansojen jäsenet ovat muuttaneet yhä suuremmissa määrin maaseudulta kaupunkeihin.

Mapucheja on Chilen väkiluvusta noin 4 %, eli 604.349 henkilöä (Väestönlaskenta, Censo 2002). He ovat väkiluvultaan Chilen suurin ja tällä hetkellä kovaäänisin vähemmistö. 1990-luvulle tultaessa ja Chilen demokratisoitumisprosessin alkaessa monille chileläisille mapuchet olivat vain osa maaseudunköyhälistöä ja puhuttaessa intiaaneista chileläiset katsoivat heidän olevan pohjoisen naapureiden, Perun ja Bolivian ”ongelma”. Niinpä etelän mapuchien liikehdintä, maiden takaisin vaatiminen ja etnisen identiteetin vahvistaminen yllätti ja pelästytti monet chileläiset 1990-luvun alussa. Uutta tilanteessa on mapuchien aktiivinen pyrkimys määrittellä ja ottaa itse ”tiloja” chileläisessä yhteiskunnassa, joissa toteuttaa omaa, kansallisesta identiteetistä erottuvaa identiteettiään, sillä 1800-luvulta lähtien Chilen valtio on aktiivisesti ja monesti erittäin repressiivisesti näyttänyt sen alkuperäiskansoille niiden paikan yhteiskunnassa (Saavedra 2002,191–193).

Tilanteella on historialliset juurensa, jotka johtavat aina Chilen ”löytämisen” aikoihin asti, eli yli 500 vuoden taakse, mutta varsinaisesti konfliktin omaiseksi tilanne puhkesi 1990-luvulla Chilen demokratia-kehityksen, sekä diktatuurin aikana aloittaman neoliberalistisen talouspolitiikan vauhdittamana. Nykyistä tilannetta mapuche- väestön ja valtion välillä kiristää myös vuonna 1989 mapuchien ja demokratiaa ajavien puolueitten välillä solmitun Nueva Imperial sopimuksen haihtuminen ilmaan. Sopimuksessa demokratiaa ajavat puolueet lupasivat ottaa demokraattisessa Chilessä huomioon alkuperäiskansojen kysymykset, kunnioittaa niiden kulttuureja ja ottaa

heidän edustajansa mukaan päätöksentekoon. Vastavuoroisesti intiaanit lupasivat kanavoida vaatimuksensa laillisten keinojen kautta. Tällä pyrittiin takaamaan rauha herkälle demokratiakehitykselle estäen esimerkiksi ”laittomat” maiden haltuunotot ja välttämällä näin armeijan väliintulon. Uudessa, demokraattisessa Chilessä uskottiin valtion takaavan myös maansa alkuperäiskansoille oikeudet, olihan siitä mustaa valkoisella: Pacto de Nueva Imperial. Sopimus menetti kuitenkin arvonsa mapuchien silmissä, kun osana Chilen modernisoimis- ja demokratisoitumisprosessia, ensimmäinen demokraattinen hallitus antoi luvan rakentaa ensimmäisen osan kaavailluista megaprojekteista, Panguen patoaltaan. (Saavedra 2002 ja Bengoa 2002.)

Pangue oli ensimmäinen osa mega-projektien sarjaa, jotka on tarkoitus rakentaa Bio Bio-joen yläjuoksulle, Andien rinteelle, pehuenche-kansan (mapuchien Andien puoleinen ”haara”) maille. Sen suunnittelussa tai toteutuksessa ei alkuperäiskansan ääntä kuultu, vastoin lupauksia vuonna 1989 Nueva Imperialissa. Panguen alle jäi sen valmistuessa vuonna 1997, viisisataa hehtaaria maata; pehuenche-kansan pyhiä alueita, kuten hautausmaa. Konfliktiksi tilanne pääsi puhkeamaan kun energiayhtiö Endesa alkoi rakentaa toista tekoallasta, Ralcoa. Sen alle on jäänyt 3500 hehtaaria maata, sillä pato-allas täytettiin vuoden 2004 aikana. Ralcon alta on lähtenyt noin sata mapuche perhettä myyden maansa yhtiölle omasta tahdosta tai painostuksen alla. (Bengoa 2000b, 121–125.)

1990-luvun puolestavälistä lähtien mapuche- kansan, Chilen valtion ja suuryritysten välisen suhteiden konkreettisia kipupisteitä, konfliktialueiksi nimettyjä alueita ovat olleet Alto Bio Bion alue, jonne patoaltaat on rakennettu pehuenche-alueella, ja rannikon alueet, joissa mapuchet kamppailevat metsäyhtiöitä ja suurmaanomistajia vastaan, jotka ovat raivanneet alkuperäiset metsät pois ja istuttavat entisille mapuche-maille nopeasti kasvavia havupuita paperiteollisuuden käytettäväksi.

Chileläisen antropologin, José Bengoan (2000,19–20) mukaan tämä liittyy koko Latinalaista Amerikkaa 1990-luvun alusta lähtien koskettaneeseen alkuperäiskansojen uuteen etnisyyss-diskurssiin. Se liittyy uudenlaiseen todellisuuteen, jossa suurin osa tämän päivän alkuperäiskansoista Latinalaisessa Amerikassa elävät. Kyseessä ei ole enää eristyksissä elävät yhteisöt, joita antropologit ”löytävät”, vaan monimutkaiset suhteet ruraalin ja urbaanin välillä, traditioiden ja modernin yhteiskunnan vaatimusten

yhteensovitus, jossa alkuperäiskansat rakentavat diskurssia siitä keitä he ovat olleet ja ovat nyt.

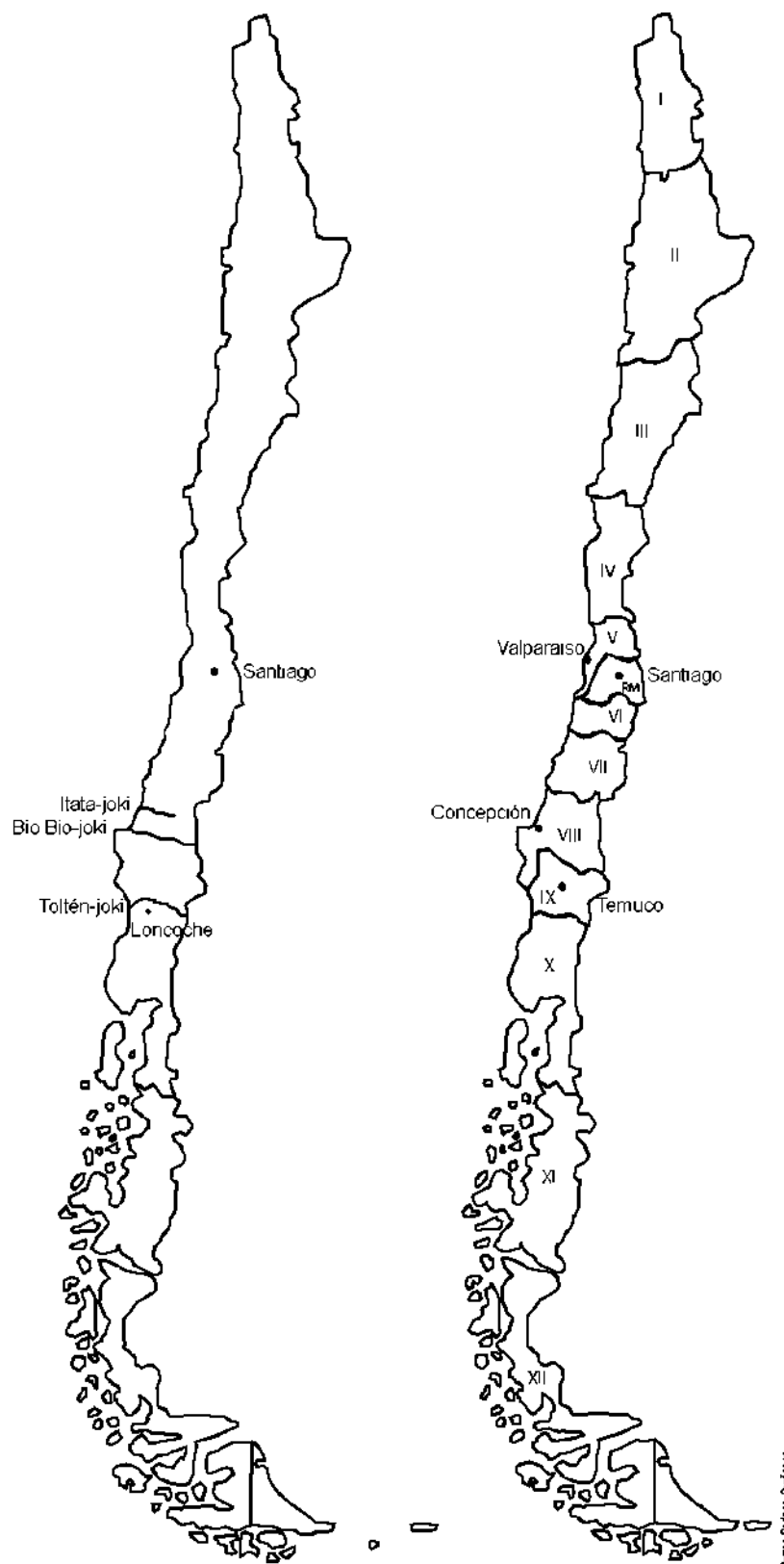
Ensimmäisen kerran kuulin mapuche- kansasta ennen vaihto-oppilaaksi lähtöäni Etelä-Chileen. Saapuessani maahan odotin, ehkä naivisti, kohtaavani alkuperäiskansastaan ja omasta mestitsitaustastaan ylpeitä chileläisiä. Tällaisen mielikuvan olin saanut lukiessani vähäisiä paikalliskirjastosta löytämiäni, lähinnä ei-chileläisten, kirjoittamia maakuvauksia matkailijoille. Yllätys oli suuri, kun pikaisella katsauksella Concepciónin kaupunkikuvaan merkkeinä sen menneisyydestä mapuche- maana oli huomattavissa vain historian mapuche- sankareiden nimisiä katuja, kuten Caupolicán tai Lautaro. Kysyessäni koulussa tai vaihto-oppilasperheeltäni mapuche-kansasta, vastaukset olivat yleensä epämääräisiä ("etelässä, maaseudulla asuu muutamia"), joko tietämättömyyden tai pelkän mielenkiinnon puutteen takia. Ollessani tammikuussa 1999 Concepciónissa tilanteessa oli tapahtunut hienoinen muutos, sillä mapuche-liikehdintä ja yhteenotot niin maanomistajien kuin karabinieerien kanssa (Chilen puolisolitaalliset poliisit) oli tuohon aikaan hyvin tiedostettua mediassa ja lähes jokaisella tuntui olevan jonkinlainen mielipide mapucheista.

Lähtiessäni vaihtoon Universidad Concepciónin yliopistoon vuonna 2002, mielessäni oli käynyt ajatus ja toive mielenkiintoisen gradun aiheen hahmottumisesta vaihdon aikana. Suurin osa valitsemistani kursseista liittyi etnisyyteen, nationalismiin ja Chilen historiaan. Näiden kurssien myötä kiinnostukseni mapuche- kansan tilanteeseen tämän päivän chileläisessä yhteiskunnassa kasvoi. Myös Concepciónin yliopiston sosiologian opiskelijoiden parissa kiinnostus mapuche-kansan tilanteeseen oli hiljalleen heräämässä, valinnainen etnisyys-kurssi oli kasvattamassa suosiotaan, tosin vielä vuonna 2002 suurin osa kurssilaisista oli ulkomaalaisia vaihto-opiskelijoita. Osana Etnisyys ja Nationalismi- kurssia pääsin vierailemaan Alto Bio Bion alueella, Trapa Trapan mapuche- yhteisössä ja seuraamaan osaa Nguillatun- nimisestä seremoniasta sosiologian opiskelijaryhmän kanssa, kiitos mapuche - problematiikkaan erikoistuneen professori Claudio Gonzálezin. Tein myös muutaman haastattelun liittyen kurssiin ns. mapuche – aktivisteille, henkilöille, jotka tekevät ahkerasti työtä kansansa olojen parantamiseksi ja kulttuurinsa säilyttämiseksi niin maaseudulla kuin Concepciónin kaupungissa. Haastatteluilla pyrin ja onnistuinkin saamaan enemmän tietoa siitä millaisena mapuche-kansan jäsenet itse näkevät tilanteensa chileläisessä

yhteiskunnassa ja millaista tulevaisuutta he toivovat kansalleen. Tämän ns. esityö, joka kuului osana Etnisyys ja Nationalismi-kurssin työtä, syvensi tietämystäni mapuche-kansasta ja sen suhteesta valtaväestöön sekä historiallisesta kontekstista, jossa tarkastelemani etnopolitiittiset diskurssit ovat muotoutuneet. Tämän kurssin ja siihen liittyneen työn ansiosta alkoi myös tämän pro-gradu työni aihe hiljalleen muotoutua.

Tarkastelen pro gradu-tutkielmassani mapuche- kansan etnopolitiittisissa teksteissä rakentuvaa identiteettiä. Etnopolitiikka ja etninen identiteetti ovat työni keskeisiä käsitteitä, joiden avulla lähestyn tutkimuskysymystä diskurssianalyysin teoreettis-metodologisesta viitekehystä käsin. Tilanteen historiallinen taustoitus on työssäni tärkeällä sijalla, jotta voidaan ymmärtää se konteksti, jossa identiteettiä tuotetaan näissä diskursseissa. Viides luku onkin historiallinen katsaus mapuche- kansan ja samalla Chilen menneisyyteen.

Etnisen identiteetin rakentumista tarkastelen etnopolitiittisten tekstien avulla. Näistä teksteistä esimerkkeinä, ja työni aineistona, käytän kolmen mapuche- liikkeen ”julkisia kannanottoja” (Declaraciones Públicas) ja liikkeiden ohjelmia, joissa määritellään millaista yhteiskuntaa mapuche-kansa tavoittelee ja millaiseksi se oman asemansa tavoittelemassaan yhteiskunnassa määrittelee. Toisessa luvussa määrittelen yleisellä tasolla identiteetin käsitettä sekä käsitteen historiaa. Kolmannessa luvussa tarkastelen työni keskeisimpiä käsitteitä, etnisyyttä ja erästä identiteetin alakäsitettä, etnistä identiteettiä. Neljännessä luvussa tarkastelen etnopolitiikan käsitettä ja etnisyyden elpymistä Latinalaisessa Amerikassa 1990-luvulla. Viidennessä ja kuudennessa luvussa lähestyn tämän työn pääosassa olevaa etnistä ryhmää, mapuche-kansaa ja sitä yhteiskuntaa, jossa tämä kansa ja analysoitavana olevien järjestöjen etnopolitiittiset tekstit ovat muovautuneet. Seitsemännessä luvussa esittelen diskurssianalyysiä, josta käsin olen lähestynyt tutkimuskysymystä. Kahdeksas luku käsittelee vielä suhteellisen vähän yhteiskuntatieteilijöiden parissa käytettyä valmiiden aineistojen lähdeä: Internetiä. Tässä luvussa esittelen pro-gradu työni aineiston, mapuche-liikkeiden www-sivuilla julkaistavat julkiset kannanotot ja ohjelmat. Varsinainen aineiston analyysi ja siitä nousevat diskurssit ja niissä rakentuvat identiteetit esittelen luvussa kahdeksan.



Kuva 1: Mapuche maa-alueen pohjoinen raja kulki Itata-joella ja eteläinen raja Toltén-joella vuoden 1641 rauhaneuvottelujen tuloksena (kartta vasemmalla). Oikeanpuoleisessa kartassa näkyy Chilen nykyiset 13 maakuntaa. Mapucheista 33,6% elää IX-maakunnan alueella, pääkaupunkiseudulla (RM) 30,3 % ja 16,7% X-maakunnassa. (Lähde: MIDEPLAN, Estadísticas sociales de los pueblos indígenas en Chile Censo 2002)

2. Kollektiivinen etnoidentiteetti ja etnopolitiikka

2.1. Kollektiivinen identiteetti

Yhteiskuntatieteilijät ja kulttuurintutkijat löysivät uudelleen 1980-luvulla identiteetin käsitteen uusien yhteiskuntaliikkeiden nostettua esille niin sukupuolen, ympäristön, rodun kuin etnisyydenkin. Uudet liikkeet toivat marginaalista esiin identiteetit, jotka ovat valkoisen, heteroseksuaalisen, eurooppalaisen kehyyksen ulkopuolella. (Roseneil & Seymour 1999,2.)

Identiteetin käsitteellä (yritämme) vastaamme kysymykseen ”kuka minä olen/keitä me olemme”. Perinteisesti se on kytketty sosioekonomiseen luokkaan, kansallisuuteen, sukupuoleen tai etnisyyteen. Yhteiskuntien rakenteita muuttavien prosessien myötä myös identiteetti on ongelmallistunut. Muutokset perinteisissä identiteetin lähteissä vaikuttavat siihen ja vaativat yhä enemmän yksilöltä refleksiivisyyttä suhteessa identiteettiinsä tai identiteetteihinsä. Perehtyessäni käsitettä koskevaan kirjallisuuteen, sitä koskevat monenlaiset lähestymistavat, sekä merkityksenannot saivat välillä käsitteen tuntuvaan luisumaan täysin sormien välistä jonnekin tavoittamattomiin. Sam Inkinen mukaan (2002) käsitettä koskeva runsas debatti ja argumentointi kertovatkin kyseessä olevan eräänlaisen kriisikäsitteen. Käsitteen teoretisointiin osallistutaan niin akateemisilla areenoilla kuin sen ulkopuolellakin; elämänsä uhatuksi tai syrjäytyneeksi kokevat ryhmät ja yksilöt, kuten kansallisvaltion ja kansallisen identiteetin tilasta huolestuneet tai etniset/uskonnolliset/seksuaaliset vähemmistöt, ottavat osaa identiteettikeskusteluun vaatiessaan poliittisten, sosiaalisten ja juridisten oikeuksiensa toteutumista. (Inkinen, 2002.)

Identiteettiä käsittelevässä kirjallisuudessa käsite jaetaan niin persoonalliseen, sosiaaliseen tai (ja) kollektiiviseen kuin kulttuuriseenkin identiteettiin, näiden eri ”kerrostumien” mennessä päällekkäin ja välillä sekaisin. Kun toinen tutkija käsittää identiteetin jakautuvan henkilökohtaiseen ja sosiaaliseen, toinen lisää siihen ”alaryhmäksi” kulttuurisen identiteetin käsitteen.

David Snow (2001) jakaa identiteetin sosiaaliseen, persoonalliseen ja kollektiiviseen identiteettiin. Hänen mukaan nämä kolme identiteetin ”lajia” ovat usein päällekkäisiä—

puhuttaessa me tai minä identiteetin lähteestä ne usein koskevat niin yksilöä kuin ryhmiäkin.

Snow (2001) erottaa toisistaan sosiaalisen ja kollektiivisen identiteetin, jotka usein käsitetään viittaava samaan ”me” - tunteeseen. Hän liittää sosiaalisen identiteetin vakiintuneisiin sosiaalisiin rooleihin, kuten äidin tai opettajan rooliin, tai laajempiin sosiaalisiin kategorioihin kuten gender, etnisyys tai kansallisuus. Näiden rooli-identiteeteiksi kutsuttujen kategorioiden avulla paikannamme toiset sosiaalisella kartalla. Manuel Castellsin (1999, 6-7) mukaan rooli tulisi erottaa identiteetistä, joita yhteiskunnan erilaiset instituutiot ja organisaatiot määrittelevät normeilla. Hänen mukaan identiteetti on merkityksen lähteenä voimakkaampi kuin rooli, jonka merkitys riippuu sopimuksista yksilöiden ja instituutioiden välillä. Identiteetti voi toki olla peräisin instituutioista, mutta vasta yksilön sisäistäessä sen ja rakentaessa merkityksiä tämän sisäistämisen ympärille siitä tulee identiteetti.

Persoonallisella tai henkilökohtaisella identiteetillä vastaamme kysymykseen ”kuka minä olen”. Henkilökohtainen identiteetti on kertomusta omasta ”erityisyydestä”, toimijan itseensä liittämistä ominaisuuksista, joiden avulla tämä erottautuu muista. Snown (2001) mukaan persoonallisen identiteetin merkitys korostuu tilanteissa, joissa yksilöön liitetään jokin hänen loukkaavana pitämänsä sosiaalinen rooli/kategoria. Tällöin yksilö pyrkii puolustautumaan oikeammaksi tuntemallaan persoonallisella identiteetillä. Hän lisää, että vaikka persoonallinen identiteetti voikin olla peräisin jostakin sosiaalisesta kategoriasta, niin roolin näkyvä toteutus ja henkilökohtainen identiteetti eivät välttämättä ole keskenään verrattavissa. Castells (1997,6) selventää eroa roolin ja identiteetin välillä: persoonallinen identiteetti on merkitysten ja kokemusten lähde, se järjestää merkityksiä, kun taas rooli jäsentää toimintaa.

Kollektiivisen identiteetin määrittelystä ei vallitse edellisten identiteetin osien kaltaista yksimielisyyttä, mutta keskeistä sille katsotaan olevan sosiaalisesti konstruoitu käsitys meistä, joka rakentuu kuvitelluille tai todellisille ominaisuuksille ja kokemuksille (Snow 2001). Pekka Kaunismaa (1997,221) erottaa kollektiivisen ja persoonallisen identiteetin seuraavasti:

”Yleistäen voidaan sanoa kollektiivisesta identiteetistä olevan kyse silloin kun joitakin identiteettiä koskevia ominaisuuksia annetaan ensisijaisesti ryhmälle tai yhteisölle. Yksilön itseyyttä

kollektiivinen identiteetti koskee silloin kun yksilö nähdään koostuvaksi samanlaisista ominaisuuksista kuin muut yhteisön jäsenet”.

Kollektiivisen identiteetin kautta toimijat tunnistavat itsensä ja tulevat tunnistetuiksi. Se sisältää niin tuhansien tai miljoonien ihmisten identifikaation kansallisiin, etnisiin tai uskonnollisiin identiteetteihin, pienempien joukkojen ammatti-identiteetin ja kahden henkilön välisen ”me” - identiteetin (Emt. 1997,220). Kollektiivinen identiteetti on interaktiivinen ja jaettu määritelmä, joka saa aikaan tunteen meistä. Se rakentuu jaetusta ”me” - tunteesta sekä toimintaan viittaavasta puolesta, kollektiivisesta toimijasta, joka antaa lupauksen mahdollisuudesta toimintaan yhteisten intressien pohjalta. Jaetut käsitykset ja tunteet yhteisistä intresseistä, peloista ja uskomuksista saavat yksilöt toimimaan yhdessä. Snown (2001) mukaan tämä mahdollisuus piilee myös sosiaalisissa identiteeteissä jokapäiväistä toimintaa orientoivina rutiineina, mutta kun toiminnan aktivoi tiedolliset, emotionaaliset tai moraaliset tekijät, on sosiaalinen identiteetti muuttunut kollektiiviseksi.

Manuel Castells (1997,7) jakaa kollektiiviset identiteetit kolmeen osaan, riippuen siitä, kuka ne konstruoi ja missä tarkoituksessa. Näitä osia ovat legitimoiva identiteetti, vastarinta-identiteetti ja projekti-identiteetti. Legitimoiva on yhteiskunnan ja sen instituutioiden tarjoama identiteetti. Sille vastakkainen on vastarinta-identiteetti, joka on muun yhteiskunnan väheksymien ja stigmatisoimien luomaa. Projekti-identiteetillä Castells taas viittaa sosiaalisten toimijoiden rakentamaan uuteen identiteettiin, joka määrittää heidän asemaansa yhteiskunnassa uudelleen. Tällä he pyrkivät koko yhteiskunnan muutokseen. Manuel Castells siis lähtee liikkeelle siitä ajatuksesta, että identiteetit ovat sosiaalisesti konstruoituja. Yksilöt ja ryhmät käyttävät identiteettien rakennusaineina niin historiaa, kollektiivista muistia, yksilöiden toiveita kuin biologiaakin. Näitä identiteettien rakennuspalikoita ja niiden merkityksiä uudelleen työstäen tietyssä ajassa ja paikassa synnytetään identiteetit.

Kollektiiviset identiteetit, kuten persoonallisetkin, ovat myös kulttuurisia identiteettejä, joilla viitataan kuulumiseemme joihinkin etnisiin, kielellisiin tai kansallisiin kulttuureihin. Ne muodostuvat yhteisöille ja yksilöille merkityksellisten tekstien ja symbolien välityksellä. Kaikkien identiteettien voidaan katsoa muotoutuvan aina kulttuuristen identiteettien kautta, koska kaikki kommunikaatio on aina muutettava symboliseen muotoon. (Fornäs 1998, 278.)

Stuart Hall (1999, 21–30) pyrkii selkeyttämään identiteetin käsitettä erottamalla kolme erilaista historian identiteetti-käsitystä; valistuksen, sosiologian ja postmodernin subjektin. Nämä kolme identiteetin käsitteellistämistapaa ovat seuranneet yhteiskuntien muutosta modernista postmoderniin, yhä monimutkaisempiin yhteiskuntiin. Aikaisemmin, ennen modernia aikaa, sääty ja arvoaste yksilön itseymmärrystä määrittävinä, käsitettiin jumalan asettamaksi ja siten muuttumattomiksi. Muutos kohti individualistisempaa identiteetti-käsitystä alkoi muodostua 1500-luvun renessanssihumanismin ja 1700-luvun valistuksen myötä.

Descartesin (1596–1650) lausahdus ”Cogito, ergo sum”, ”Ajattelen, siis olen” loi pohjan käsitykselle rationaalisesta ja tietoisesta subjektista, jonka järki ja ajattelu olivat erillisiä subjektin aineellisesta puolesta, ruumiista. Tällaista subjekti-käsitystä nimitetään myös kartesiolaiseksi tai essentialistiseksi subjektiksi. Tämän käsityksen mukaan ihmisen sisäinen ydin, siis henkilökohtainen identiteetti, saa alkunsa syntymässä pysyen samana kehdestä haetaan.(Hall 1999, 31–32.)

”Tämä käsitteellinen hahmo tai diskursiivinen keksintö – ”suvereeni yksilö - oli keskeinen osa kutakin niistä avainprosesseista ja käytänteistä, jotka tuottivat modernin maailman”. (Emt.,1999, 31- 32.)

Sosiologinen identiteettikäsitys tai konstruktivistiseksi kutsuttu käsitys identiteetistä heijasti tietoisuutta modernin maailman moninaisuudesta ja siitä, että identiteetti ei ollutkaan autonominen suhteessa subjektia ympäröivään ulkopuoliseen maailmaan. Tämän käsityksen mukaan identiteetti kehittyy minän ja yhteiskunnan välisessä vuorovaikutuksessa. Sen muodostumisessa avainasemassa ovat ”merkitykselliset toiset”, jotka välittävät yksilölle yhteisön arvot, merkitykset ja symbolit. Näin identiteetti luo yhteyden ulkopuolen (julkisen maailman) ja sisäpuolen (henkilökohtaisen maailman) välille.

”Se vakauttaa sekä subjektit että niiden asuttamat kulttuuriset maailmat ja tekee kummastakin vastavuoroisesti yhtenäisempiä ja ennustettavampia”. (Hall 1999, 22.)

Konstruktivismi säilyttää ajatuksen minän ytimestä, ”tosi minästä”, mutta vastoin essentialistista käsitystä se ei ole syntymässä saatu, vaan muotoutuu dialogissa kulttuurin ja yhteisön kanssa. Calhoun (1994, 13) mukaan sosiologian rooli-teoria oli askel essentialistisesta identiteetin selittämisestä kohti konstruktivismia: rooliteoria

helpotti identiteetin rakentumisen tunnistamista sosiaalisessa elämässä ja huomioi sen, että ihmisellä voi olla useita identiteettejä.

Modernien yhteiskuntien muotoa muuttanut, globalisaatioksi kutsuttu talouden ja kulttuurin ilmiö muuttaa myös identiteettiä. Rakenteiden muutokset vaikuttavat etnisiin, kansallisiin, luokka- ja sukupuoli-identiteetteihin. Uudemman, postmodernin identiteettikäsitteilyn mukaan, aikakausi luo subjektin, jolla ei ole enää yhtä ja pysyvää identiteettiä, vaan ”minä” koostuu monista, joskus keskenään ristiriitaisista identiteeteistä. Tällaista tilaa, jossa vakaata identiteettiä, jonka aikaisemmin takasi esimerkiksi selkeät etnisyyden, kansallisuuden ”kulttuuriset maisemat”, kutsutaan myös subjektin paikaltaan siirtymiseksi tai hajakeskittämiseksi. (Hall 1999, 20–23.)

Identiteettiä ei ymmärretä samuutena tai jonakin annettuna, vaan postmodernissa maailmassa identifikaatioprosessista on tullut avoimempi, vaihtelevampi sekä samalla myös ongelmallisempi. Postmoderni subjekti ottaa erilaisia identiteettejä eri aikoina, jotka eivät ole pysyvästi sidoksissa tiettyyn eheään minään, eli identiteetti on historiallisesti, ei biologisesti muotoutuva.

”[S]e muotoutuu ja muokkautuu jatkuvasti suhteessa niihin tapoihin, joilla meitä representoidaan tai puhutellaan meitä ympäröivissä kulttuurisissa järjestelmissä”. (Hall 1999, 23.)

Tärkeää on huomata se seikka, että on yhä vaikeampaa järjestää intressejä ja poliittisia kantoja yhden ”herraidentiteetin” (kuten luokkaidentiteetti) kautta.

Tarkastelen työssäni identiteettiä diskursiivisena prosessina, joka rakentuu aina sen esittämisessä, ja jota yksilöt vahvistavat toiminnallaan. Identiteetin ymmärtämisessä on tärkeää ottaa huomioon se historiallinen ja kulttuurinen kehys, jossa siitä puhutaan. Kulttuurinen identiteetti ei odota löytäjäänsä tai kertojaansa muuttumattomana, vaan se muokkautuu suhteessa historiaan, kulttuuriin ja valtaan. Stuart Hall sanoo (1999, 227):

”Identiteetit ovat itse antamiamme nimiä niille eri tavoille, joilla menneisyyden kertomukset asemoivat meitä ja joihin me itse asemoimme itsemme”.

Kulttuuriset identiteetit eivät kuitenkaan ole mitä tahansa puhetta itsestämme, meistä, menneisyydestä, nykyisyydestä ja tulevaisuudesta. Siinä kietoutuvat niin myytit, fantasiat, kertomukset ja muisti. Siihen liittyy aina identiteettien politiikkaa, jotka kumpuavat niistä asemista, joista kerromme identiteettimme. (Emt. 1999, 229.)

Identiteetti- käsitteen rinnalla käytetään jo mainitsemaani identifikaation käsitettä ilmaisemaan paremmin identiteetin prosessimaista ja dynaamista luonnetta. Kun arkikielessä ymmärrämme identifikaation samaistumisena jonkin yhteisen piirteen tai alkuperän pohjalta luoden tunteen luonnollisesta yhteenkuuluvuudesta, niin diskursiivisessa lähestymistavassa identifikaatio nähdään konstruktiona, jolle ei näy loppua (Hall 1999, 247–248). Identiteetti on sekä yhtenäisyyden ("me") että erilaisuuden ("toiset") tunnistamista ja merkitsemistä. Se rakentuu suhteessa toiseen, siihen mitä se itse ei ole, sekä kuviteltuun yhtenäisyyteen.

2.2. Identiteetti globalisaation myötä

Jussi Raumolin (1999) määrittelee globalisaation ihmisen eri toimintojen sekä kehitysongelmien maailmanlaajuistumiseksi. Globalisaation laajan määritelmän mukaan kyseessä on moniulotteinen prosessi, joka sisältää niin talouden, uskonnon, politiikan, kulttuurin kuin organisoituneen rikollisuudenkin ulottuvuudet.

Globalisaation vaikutuksista kulttuuriin ja identiteettiin esiintyy erilaisia näkemyksiä . Yhdenmukaistumis-teesit esittävät tulevaisuuden "mcdonaldisaationa" ja erilaistumisteekin esittäjät taas näkevät erilaisuuden vahvistuvan tässä prosessissa.

Globalisaatio nähdään laajenevina, nopeutuvina ja syvenevinä yhteyksinä eri maapallon osien välillä, jolloin perinteiset tila- ja paikka suhteet irtautuvat toisistaan. Paikka on se meille tuttu ja rajallinen sosiaalisten käytäntöjen alue, johon identiteettimme ovat kietoutuneet. Muutokset ajan ja tilan suhteissa vaikuttavat myös identiteetteihin. Jotkut teoreetikot esittävät globalisaation kansallisten identiteettien uhkana, heikentäen yksilöiden identifioitumista kansallisiin kulttuureihin ja vahvistaen identifikaatiota globaaleihin kohteisiin. Tällaisten "globaalien identiteettien" synnyn, jotka tilassa toisistaan tuhansienkin kilometrien päässä olevat yksilöt jakavat, tekee mahdolliseksi median tuottamien mielikuvien ja samojen tuotteiden kulutus ja omaksuminen. Tilanteesta on käytetty metaforeja kuten globaali ostoskeskus, jossa valitsemme ja vaihdamme identiteettiämme sen mukaan mikä vetoaa meihin tai mikä on "in" sillä hetkellä. (Hall 1999, 58–62.)

Mutta onko identiteeteistä tullut tai tulossa jotain näin ”kevyttä”, joka vaihdetaan lähes mielialan mukaan? Eikö identiteetillä ole enää mitään pysyvämpää merkitystä tai yksilöitä vahvemmin erottelevaa ja toisiin yhdistävää roolia? Tällainen käsitys identiteettien tulevaisuudesta on kuitenkin osittain liikaa yksinkertaistava. Toisenlaisen käsityksen identiteettien tulevaisuudesta saamme tarkastelemalla kansallisten identiteettien ”alapuolella” sijaitsevia muita kulttuurisen identiteetin lajeja, kuten paikallisia, alueellisia tai yhteisöidentiteettejä.

Stuart Hall (1999, 63–65) esittää kolme edellä kuvatun kulttuurin homogenisoitumisen vastatendenssiä.

1) Identiteetin muuttuessa postmodernissa maailmassa, yhä selvempää on, että globaalin rinnalla myös lokaali pysyy kiinnostuksen kohteena ja saa lisähuomiota. Kansalliset ja etniset identiteetit, jotka kiinnittyvät lokaaliin, edustavat partikularistista kiinnittymisen ja kuulumisen kohdetta. Partikularististen ja universaalimpien (samaistuminen esimerkiksi ihmiskuntaan, ei tiettyyn kansallisuuteen) identifikaatioiden välinen jännite saa aikaan uusia globaaleja ja lokaaleja identifikaation kohteita. Esimerkkinä lokaalin identifikaation lähteestä ovat mapuchien etnisyyden vahvistamisprosessi sekä niiden chileläisten ei-mapuche nuorten voimakas identifioituminen mapuche-kansan vaatimukseen ja toimiminen ns. aktivisteina mapuche-konfliktissa.

2) Puhuttaessa globalisaatio-prosessista on muistettava, että sen positiiviset ja negatiiviset vaikutukset eivät ole tasaisia, kaikkiin alueisiin ja koko maapallon asukkaisiin samalla tavalla kohdistuvia. Ne jakaantuvat epätasaisesti keskustan ja periferian välillä ja niiden sisällä eri väestökerroksien keskuudessa. Myös identiteettivalintojen mahdollisuudet ovat runsaammat globaalin järjestyksen keskuksissa kuin sen reuna-alueilla.

3) Periferian yhteiskunnat ovat aikaisemmissakin globalisaation vaiheissa olleet vastaanottavina osapuolina läntisten kulttuurien vaikutuksille, ja niin ne ovat tälläkin hetkellä, jolloin valinta on väärä sana kuvaamaan tilannetta. Hall (1999, 65) lisää:

”Ajatus siitä, että nämä yhteiskunnat olisivat ”suljettuja” paikkoja – etnisesti puhtaita, kulttuurisesti traditionaalisia ja joutuneet vasta äskettäin moderniteetin aiheuttamien järkytysten häiritsemiksi – on läntistä fantasiaa ”toiseudesta”.

Globalisaatio voi siis johtaa paikallisten identiteettien vahvistumiseen ja uusien identiteettien syntyyn. Paikallisen identiteetin vahvistuminen voi näkyä hallitsevien etnisten ryhmien puolustuksellisenä reaktiona vieraan kulttuurin hyökyaaltoa vastaan tai vähemmistöjen itsensä identifiointi alkuperäiskulttuureihinsa, kulttuurisen traditionalismin tai poliittisen separatismien voimistuminen reaktiona rasismiin tai yhteiskunnalliseen poissulkemiseen. Uusista identiteeteistä Hall mainitsee esimerkin Isosta-Britanniasta, jossa 1970-luvulla nousi esiin afrokaribialaisten ja aasialaisten yhteinen ”musta” - identiteetti. Näitä eri yhteisöjä ei yhdistänyt kulttuuri, fyysiset ominaisuudet tai kieli, vaan valtaväestön kohteleva heitä samoina. (Hall 1999,68–70.)

2.3. Etnisyys ja etninen identiteetti

Chilessä 1990-luvun alussa alkaneessa mapuche-kansan liikehdinnässä ja organisoitumisessa on kyse mapuche-kansan oikeuksista maahan, elinkeinon ja mahdollisuuksiin jatkaa esi-isänsä maiden asuttamista. Paikoittain mapuche-kansan, maanomistajien, metsä- ja energiayhtiöiden väliset erimielisyydet ovat johtaneet avoimiin konflikteihin, jotka ovat vaatineet jopa kuolonuhreja.

Konkreettisten vaatimusten, kuten ”maata, mahdollisuuksia kouluttautua ja saada terveydenhuoltoa”, lisäksi mapuchet vaativat oikeutta oman, Chilen kansallisesta identiteetistä eroavan, etnisen mapuche-identiteettinsä säilyttämiseen. Yksi mapuche-identiteetin tärkeimmistä rakennusaineista on yhteys maahan. Tarkoittaahan mapu – sana juuri maata mapudungun – kielellä.

Kyse on siis etnisen vähemmistön oikeuksista, sen asemasta enemmistön keskellä. Eräät tutkijat (kuten José Bengoa 2000b) näkevät tilanteen etnisyyden ”uudelleen löytämisenä”. He hahmottavat mapuche-kysymyksen etnisten ryhmien välisenä asiana ja painottavat etnisen identiteetin ensisijaisuutta ja jopa kieltävät muiden sosiaalisten identiteettien olemassaolon mapucheilta. Toiset tutkijat taas kritisoivat tätä etnisismiksi (etnicismo) nimettyä kantaa. He väittävät liikehdinnän etnisen piirteiden aiheutuneen

muuttuneista olosuhteista ja mahdollisuuksista. Tällöin kyseessä ei olisikaan etnisen identiteetin vapautuminen, vaan identiteetin kehittymiselle ovat avautuneet uudet suotuisat olosuhteet, muiden (kuten maaseudun köyhälistön) identiteetin lähteiden jäädessä taka-alalle, mutta silti vaikuttaen tässä ”uudessa identiteetissä”. (Saavedra 2002, 141–144.)

Etnisyys ja etninen identiteetti liitetään monesti vähemmistöihin, ”rotuun” tai jonkin ryhmän ja sen jäsenten erilaisuuteen. Etnisiksi voidaan luokitella monenlaisia ryhmiä niin urbaaneista vähemmistöistä (esim. Yhdysvalloissa asuvat latinot) ja alkuperäiskansoista, etnonationalistisiin liikkeisiin (kansat ilman valtiota) kuin etnisiin ryhmiinkin ”pluraaleissa yhteiskunnissa”. (Eriksen 1993, 13–14.) Kun etnisiksi voidaan luokitella näin erilaisia ryhmiä, on selvää, että käsitteen monimuotoisuuden vuoksi on tärkeää sen määrittely.

Etnisyys- käsitteeseen on liitetty erilaisia sisältöjä eri aikoina. Sen alkuperä on kreikan kielen sanassa ”ethnos”, jolla viitattiin ei-kreikkalaisiin pakanakansoihin tai outoihin ihmisten tai eläinten joukkoihin. Myöhemmin käsitteen merkitys muuttui tarkoittamaan vieraaksi katsottua, ei-kreikkalaista kansaa, jota yhdisti yhtenäinen syntyperä, kansallisuus tai kulttuurinen erityislaatu. 1800- luvun puolesta välistä lähtien englannin kielessä ”ethnic”- sanalla viitattiin rodullisiin piirteisiin ja toisen maailmansodan aikana Yhdysvalloissa sitä käytettiin puhuttaessa kohteliaasti ei-brittiläistä alkuperää olevista amerikkalaisista, kuten juutalaisista, irlantilaisista tai italialaisista. (Eriksen 1993, 3–4, Anttonen 1999, 214.) Myös tänä päivänä etnisyyden käsitteen ydin ymmärretään sosiaalisena yhteisönmuodostuksena ja yhteisöjen olemisen tapana, tietoisuutena kuulumisesta tiettyyn ryhmään, vaikkakin etnisyyden määrittelyn kriteerit poikkeavat eri tutkimusperinteissä. Sitä selitetään niin biologisin, psykologisin, luokkateoreettisin kuin poliittisin selitysmallein.

Antropologian tutkimuksen kohteena olivat aikaisemmin ”primitiiviset kansat”, jotka ymmärrettiin ajassa muuttumattomina sosiaalisina kokonaisuuksia, heimoina. Heimo-käsite tarjosi teoreettisen mallin, jonka avulla luotiin selvä ero ”sivistyneen” ja ”primitiivisen” yhteisön välille, modernin ja traditionaalisen. Tämän lisäksi käsitteen avulla voitiin myös vertailla keskenään ”primitiivisiä yhteisöjä”. 1960-luvulta lähtien etnisen ryhmän-käsite yleistyi korvaten heimo-käsitteen. Tutkimuksen kohde siirtyi kolonialismin sävyttämän heimo-yhteisön tutkimuksesta etnisten ryhmien tutkimiseen

missä tahansa yhteiskunnassa. Erityisen merkittävää siirtymälle heimoyhteisöjen tutkimuksesta etnisten ryhmien tutkimukseen oli norjalaisen Frederik Barthin konstruktivistinen etnisyyks-malli teoksen *Ethnic Groups and Boundaries* (1969) johdantokappaleessa.(Jenkinsin mukaan 1997,16–17.)

Barthin mukana etnisyyks-tutkimus laajeni ei -länsimaisista, eristyksissä elävien ryhmien tutkimuksesta kaikkien yhteisöjen heterogeenisyyden tutkimiseen. Niin Barth kuin sosiologi Everett Hughes, joka hylkäsi ajatuksen etnisen ryhmän perustumisesta erilaisiin kulttuuripiirteisiin, ja myöhemmät etnisyyks-käsitteen teoretisointiin vaikuttaneet tutkijat, ovat velkaa etnisyyks käsityksissään Max Weberin viittaukselle etnisistä ryhmistä *Economy and Society*- teoksessa vuodelta 1922. (Jenkins 1997:10–11,13). Weberin mukaan ([1922] 1978: 389) etninen ryhmä syntyy jäsenten jaetusta uskosta heidän yhteiseen alkuperään. Ihmiset näkevät toisissaan yhteisen alkuperänsä, menneisyyden, joka kuitenkin on Weberin mukaan tulosta yhteisestä toiminnasta.

”Etninen jäsenyys ei muodosta ryhmää: se vain auttaa minkä tahansa ryhmän muodostumista, erityisesti poliittisella alueella” (Weber 1978: 389).

Kollektiivisten intressien ajaminen siis voi herättää etnistä identifikaatiota, mutta se ei välttämättä ole seurausta ihmisten välisistä yhteisistä tekijöistä (Emit., 1978, 385-389).

2.4. Kommunikaatio kulttuurisista eroista

Etnisyydessä on kyse erilaisuudesta ja samanlaisuudesta. Se on jaottelua ”meihin” ja ”heihin”, ja tapahtuu sosiaalisessa kanssakäymisessä. Etnisyys rakentuu sisä- ja ulkoryhmän, meidän ja heidän systemaattiseen erotteluun. Zygmunt Baumanin (1997, 53–54) mukaan tällainen jako meihin ja muihin on merkittävin tapa luokitellamme ihmisiä. Luokittelu sisä- ja ulkoryhmään viittaa myös toisistaan eroavaan käyttäytymiseen ja asenteeseen; luottamus (sisäryhmä) ja epäluulo (ulkoryhmä). Vastakkainasettelun osapuolet ovat olemassa toistensa kautta;

”...ulkoryhmä on juuri se kuvitteellinen vastavoima, jonka sisäryhmä tarvitsee identiteetilleen, eheydelleen, sisäiselle solidaarisuudelleen ja emotionaaliselle tasapainolleen.” (Bauman 1997, 55.)

Lähestyttäessä etnisyyttä kulttuurisesti se näyttäytyy eräänlaisena kollektiivisena merkitysjärjestelmänä, joka sisältää käsityksiä meistä ja muista (Sintonen 1999, 93).

Tämän erottelujärjestelmän avulla yksilöt osaavat suunnistaa kussakin yhteisössä ja toimia niiden jäsenten kanssa. Etnisyys saa merkityksen vain silloin, kun ryhmän lähetyvillä on toinen ryhmä, jota vasten omaa ”erityisyyttä” voidaan peilata. Eriksen (1993, 12) määrittelee etnisyyden sosiaaliseen kanssakäymiseen liittyväksi aspektiksi, jossa itseään kulttuurisesti erilaisina pitävien ryhmien yksilöt ovat kanssakäymisessä toistensa kanssa.

Etnisyyden merkittävä asema identiteetin merkityksenlähteenä tämän päivän yhteiskunnissa on vastoin niitä käsityksiä, joiden mukaan sen kohtalo on hävittä modernisaation myötä. Kulttuurintutkijat ennustivat 1960-luvulle asti, että assimilaatioteorioiden mukaisesti eri kulttuurien kasvava kanssakäyminen johtaa niiden välisten erojen pienenemiseen. Yhteisöjä organisoivana muotona etnisyys tuomittiin vähitellen katoavaksi, johtaen vähitellen etnisten ryhmien sulautumiseen valtakulttuureihin ja toisiin ryhmiin. (Roosens 1989, 9.) Modernisaation ja teollistumisen katsottiin tuovan etnisyyden tilalle sosiaalisen luokan identiteetin määrittelijänä.

1960- ja 1970-luvuilla ilmestyi kuitenkin niin Yhdysvalloissa kuin Euroopassakin uusia etnisiä liikkeitä ja antikolonialistisia kamppailuja. Tämän seurauksena alkoi vähitellen etnisyysteorioiden kehittäminen ja kritiikki vallitsevia assimilaatioteorioita kohtaan. (Anttonen 1999, 214–215.)

Yksi kritiikkiä esittäneistä oli sosiaaliantropologi Frederik Barth, jonka toimittama *Ethnic Groups and Boundaries*-teos vuonna 1969 aiheutti ”barthilaisen vallankumouksen” etnisyyden tutkimuksessa. Barthilaista näkökulmaa on kritisoitu epähistoriallisuudesta ja sen vinoutuneesta kulttuurikäsitelmästä, sillä se ei huomioi historiallista ja sosiaalista kontekstia, jossa tietty etnisyys ilmenee, eikä ryhmien rajojen sisälle jäävää kulttuurista ainesta. Tästä huolimatta barthilainen etnisyyden malli toimii lähtökohtana edelleenkin monissa etnisyyden tutkimuksissa. (Anttonen 1999, 222–223.)

Barthin kritiikki kohdistui aikaisempien tutkimuksien käsityksiin etnisyydestä kulttuuriryhmien ominaisuutena ja kulttuurista kiinteänä ja yhtenäisenä kokonaisuutena. Barth painotti sosiaalisia prosesseja, joissa luodaan ja järjestellään ryhmiä erottavia rajoja, ei niinkään etnisyyden sisältöä (kulttuuripiirteitä), josta hän käytti nimitystä ”cultural stuff”. Etnisen ryhmän jakama yhteinen kulttuuri syntyy etnisten rajojen

ylläpidon seurauksena. Käsitys ryhmän sisäisestä samanlaisuudesta syntyy luotaessa eroa ulkoiisiin "Toisiin". (Jenkins 1997, 12.)

Barthilaisittain etninen identiteetti, sen luominen ja ylläpito tapahtuu jokapäiväisessä kanssakäymisessä. Etnisyyden ymmärtämisessä ei ole kyse kulttuurin analyysistä, eri etnisten ryhmien kulttuuripiirteiden luetteloinnista, vaan tavasta organisoida kulttuurisia eroja, joka tapahtuu etnisten ryhmien välisissä sosiaalisissa suhteissa. Tämä erojen määrittely tapahtuu sekä ryhmän itsensä taholta, että sen ulkopuolelta, "Toisen" taholta. Barthilaisen etnisyyks-mallin mukaan etnisten ryhmien väliset rajat ovat siis sosiaalinen tuote, joka voi muuttua myös ajan myötä. Siihen voidaan ajan mittaan lisätä uusia elementtejä tai niistä voidaan luopua. Ryhmät voivat kulttuurisilta piirteiltään tulla samankaltaisimmiksi, kun samaan aikaan ryhmien väliset rajat taas vahvistuvat. (Eriksen 1993, 38.)

Etnisyys ihmisiä yhdistävänä ja jakavana määreenä elää hyvin ja on voimissaan eri puolilla maailmaa. Samaa aikaan kun akkulturaatio häivyttää kulttuurisia eroja, tietoisesti myös synnytetään tai ylläpidetään eroja vahvistamaan jakoa "meidän" ja "heidän" välillä. Esimerkiksi Nathan Glazer (Sintosen 1999, 96 mukaan) on selittänyt etnisen identiteetin tarvetta modernissa yhteiskunnassa sillä, että ihmisellä on vieläkin tarve identiteettiin joka on kansallista pienempi, mutta perhettä suurempi. Etninen ryhmittäminen ja identiteetti eivät olekaan modernisaation vastaisia, vaan reaktioita modernisaatio prosessiin, Eriksen painottaa (1993, 9).

Etniseksi ei ryhmää tee sen jäsenten jakamat kulttuuripiirteet, sillä monet vierekkäin asuvat kollektiivit jakavat usein esimerkiksi saman kielen, pitäen itseään silti eri etnisinä ryhminä. Michael Moerman ([1965] Eriksenin 1993, 11 ja 33–34 mukaan) tuli johtopäätökseen tutkiessaan etnisiä suhteita Thaimaassa (Lue- ryhmän parissa), että kulttuuriset rajat eivät ole yhtä etnisten rajojen kanssa. Kysyessään ryhmän jäseniltä heidän kulttuurisia piirteitä, listasivat he joukon ominaisuuksia, jotka myös naapuriryhmän jäsenet jakoivat. Tärkeämpää onkin ryhmän jäsenten usko siihen, että he ovat kyseisen etnisen ryhmän jäseniä sekä ulkopuolisten usko kyseisen ryhmän "erityisyyteen".

Tärkeitä etnisen ryhmän yhtenäisyyden tuottajia ja ylläpitäjiä ovat myös myytit yhteisestä alkuperästä ja jaetut historialliset muistot (esimerkiksi taistelu, muuttoliike).

Nämä ajan kuluessa syntyneet ja muuttuneet mielikuvat ja kertomukset mahdollistavat myöhempien sukupolvien osallisuuden etniseen alkuperään ja identiteettiin. (Smith 1991, 22–23, ja Sintonen 1999, 135.) Etniset ryhmät valikoivat kulttuuristaan tiettyjä relevantteina pitämiään kulttuuripiirteitä, joiden avulla he määrittelevät itsensä ja tekevät eroa muiden välille. Nämä relevantteina pidetyt piirteet voivat ajan kuluessa vaihdella. Mukaan voidaan ottaa myös uusia aspekteja, kun taas toisista voidaan luopua. Kulttuuripiirteet tai ”objektiiviset” etnisyyden ominaisuudet, kuten kieli tai uskonto, eivät sinänsä ole tärkeitä määriteltäessä etnisiä yhteisöjä Barthilaisittain, vaan tärkeää on pohtia ryhmän esiintuomien piirteiden symbolista merkitystä. Mitä niillä pyritään ”sanomaan”? (Sintonen 1999, 135–36.)

Ryhmien väliset erilaiset kulttuuripiirteet eivät siis ole ainoa etnisyyden ja identiteetin merkittävä aspekti, kuten arkiajattelussa monesti ajatellaan. Vain kun nämä kulttuuripiirteet ymmärretään tärkeinä ja sosiaalisesti merkittävänä, voidaan kanssakäymisestä löytää etninen ulottuvuus (Gundermann 2003, 28–29.)

Eri ryhmien välisen vuorovaikutuksen tihtyessä ryhmän tietoisuus omasta etnisyydestään ja yksilöllisestä etnisestä identiteetistään nähdään vahvistuvan tai ”heräävän”. Roosens (1989, 12–13) mainitsee, että eristyksissä elävä ryhmä on luultavasti vähiten etnisiin. Hänen mukaansa on todennäköisempää, että flaami, joka asuu Brysselissä ja puhuu aina ranskaa, tulee tietoisemmaksi omasta flaamilaisuudestaan kuin kanssasisarensa/veljensä syrjäisellä maaseudulla. Tähän etnisyyden vuorovaikutukselliseen luonteeseen kuuluu sekä ulkoisen että sisäisen määritelmän prosessit. Sisäinen määrittely merkitsee yksilön tai ryhmän tekemää määritelmää omasta identiteetistään, kun taas ulkoisessa yksilö tai ryhmä tulee määritellyksi toisen taholta ’X:ksi’ tai ’Y:ksi’. Ulkoinen määrittely voi parhaimmassa tapauksessa toimia sisäisen määrittelyn vahvistajana, pahimmillaan se taas merkitsee ryhmän negatiivista luokittelua.

Tarkasteltaessa etnisyyden sisäistä ja ulkoista tuottamista, hyödyllistä on myös ryhmien ja kategorioiden erottaminen toisistaan. Sosiaalinen ryhmä syntyy sisäisen määritelmän prosessissa, jossa se määrittelee itse itsensä, sekä myös nimensä ja rajansa. Sosiaalinen kategoria on taas toisen kollektiiviksi määrittelyä, joka voi tapahtua esimerkiksi sosiologin tai antropologin hahmottelemien kriteerien pohjalta. (Jenkins 1997, 53–55.) Ulkoisella määrittelyllä, kategorisoinnilla voi olla erilaisia

enemmän tai vähemmän merkittäviä vaikutuksia ryhmän etniseen identiteettiin ja jokapäiväiseen elämään, riippuen ulkoisen toisen ryhmän kyvystä määritellä omaa "Toistaan". Richard Jenkins (emt., 70–71) listaa viisi mahdollista kategorisoinnin tulosta:

- 1) Ulkoinen määrittely voi toimia ryhmä identiteettiä vahvistavana, mikäli se ei poikkea ryhmän omasta identiteetti määrittelystä. Ulkoisella määrittelyllä on tärkeä tehtävä tällaisessa tapauksessa ryhmän identiteetin onnistuneelle ylläpidolle.
- 2) Etnisten ryhmien välinen (pitkäaikainen) kontakti saa aikaan muutoksia niin kulttuuriaineeksessa kuin identiteetissäkin. "Toisen" määritelmä meistä ja meidän kohtelu voi vaikuttaa vähitellen tapaamme nähdä itsemme.
- 3) Ulkoisen määrittelyn tekijöinä voi toimia tahoja, joilla ryhmän itsensäkin mukaan on legitiiminne auktoriteetti määrittelyyn. Auktoriteetti voi perustua ylempään statukseen, asiantuntemukseen jne.
- 4) Ulkoinen määrittely fyysisen voiman tai sen uhan avulla. Luokittelun kohde, jolla ei ole fyysistä voimaa vastustaa käytettyjä stigmatisoinnin tapoja, sisäistää luokittelun osaksi identiteettiään.
- 5) Viidennessä vaihtoehdossa määrittelyn kohde ei edellisen kohdan 4. mukaisesti alistu ulkopuolelta tulevaan määrittelyyn, vaan torjuu sen.

Etnisten ryhmien välisiin suhteisiin, kulttuuristen erojen kommunikointiin liittyvät myös stereotypiat, joita käyttävät niin enemmistö kuin vähemmistö-ryhmätkin ja ne koskevat myös itseä, ei vain toista. Nämä todellisuutta yksinkertaistavat kuvaukset auttavat käyttäjiään jäsentämään sosiaalista maailmaa, vahvistamaan luottamusta ja epäluuloa, luomaan luokittelun kriteerejä sekä perustelemaan yhteiskunnassa vallitsevaa epätasa-arvoa eri ryhmien välillä. (Eriksen 1993, 24.) Ne vaikuttavat myös kohteeseensa;

" Sankarillinen mielikuva herättää sankaruutta, pejoratiivinen versio herättää marginaalisuutta ja kaunaa" (Bengoa 1986, 122, Ibañez Duranin 2000, 49-50 mukaan).

Yleisimmät negatiiviset stereotypiat joiden kautta chileläiset näkevät mapuchet ovat "laiska intiaani" (indio flojo), varas, juoppo jne. Positiivisia stereotypioita käyttävät näkevät mapuchet eksoottisina, "antropologisen löytämisen kohteina", ikään kuin jäännöksiä jostakin aidosta. Sorretut voivat puolestaan lieventää voimattomuuden

tuntoaan ja saada tunteen symbolisesta kostosta negatiivisilla stereotyyppiöillä enemmistöstä (Eriksen 1993,24).

Etnisyyden kommunikoimiseen liittyy myös tilanteittain ali- tai ylikommunikointia. Etnisyyden alikommunikoimisessa ryhmän jäsenyyttä pyritään "salaamaan" tai sille ei anneta merkitystä tilanteessa. Tällainen on tyypillistä usein etnisille ryhmille, joilla ei ole valtaa monietnisissä yhteisöissä. Ylikommunikointia, etnisyyden tietyissä tilanteissa voimakasta esille tuomista taas voi tapahtua esimerkiksi rituaalien yhteydessä. (Eriksen 1993:21 ja Anttonen 1999:227–229.)

2.5. Primordialistinen vai instrumentalistinen etnisuus?

Etnisen identiteetin luonteeseen liittyvä tärkeä debatti on kysymys etnisyyden primordialistisuudesta ja instrumentalistisuudesta. Onko etnisuus henkilön alkuperään ja taustaan liittyvää ja identiteetti synnynnäinen muuttumaton osa yksilöä vai onko etnisuus tilanteittain määriteltävä ja muuttuva määre, eräänlainen väline jonka ryhmät tai yksilöt tuottavat yhdistyäkseen jonkin tarpeen vuoksi. (Anttonen 1999, 217.) Näiden kahden ääripään, primordialismin ja instrumentalismin välillä on myös teorioita, jotka painottavat etnisyyden historiallisuutta ja kulttuurista sisältöä.

Primordialismissa etnisuus selitetään joko ihmisen biologian kautta geneettisenä, osana sukulaisuussuhteita (sosiobiologinen näkemys) tai ihmisen psykologisena tarpeena kuulua johonkin ryhmään (psykologinen näkemys). Sosiobiologian mukaan etniset ryhmät ovat sukulaisuussuhteiden laajentumia. "Primitiivisissä yhteisöissä" sisäisen järjestyksen ja yhteisöllisyyden takasi sisäinen nepotismi, sukulaisten suosinta. Ajan kuluessa, yhteisöjen koon kasvaessa ja niiden rajojen muuntuessa löyhemmiksi myös sukulaisuussuhteet ja niitä rajoittavat mekanismit ovat muuttuneet. Tällöin koon muuntuessa etnisyydestä on tullut sukulaisuussuhteita korvaava yhteisöllisyyden perusta, jossa nepotismi kukkii edelleen. Psykologisen primordialismin käsitys etnisestä identiteetistä on taas yhteisyydentunnetta, joka perustaa alkuperään ja samankaltaisuuteen sekä tarpeeseen kuulua johonkin ryhmään. Etninen identiteetti rakentuu ominaisuuksista, kuten yksilöllinen nimi, suvun ja ryhmän nimi, ryhmän menneisyys, nykyisyys ja tulevaisuus (kollektiivinen historia) sekä kulttuuriset

ominaisuudet (kieli, uskonto, kansallisuus yms.), jotka jokainen saa syntyessään. (Sintonen 1999, 105–107.) Teppo Sintonen (emt., 107–108) kysyy miten tällainen ryhmäidentiteettikäsitelmä, joka sopii ehkä ”primitiivisten yhteisöjen” yhteisyyteen, on ymmärrettävissä modernissa yhteiskunnassa, jossa identiteetin määrittäjänä ei enää yksin toimi oma yhteisö, vaan luokkaan, ammattiin yms. liittyvät tekijät. Primordialismi selittää etnisyyden merkityksen jatkuvuutta nyky-yhteiskunnissa ihmisten kaipuulla ”aitojen” suhteiden (kuten suku, perhe, etnisuus tai pieniyhteisöllisyys) pariin, vastapainona vieraannuttaville ja keinotekoisilta tuntuville identiteettiä määrittäville tekijöille, kuten kansalaisuus tai ammatti (Sintonen 1999, 108).

Primordialismin pakottavuuden sijaan, instrumentalistinen kanta näkee etnisyyden muuntuvana ja muokattavissa tilanteen ja ympäristön mukaan. Instrumentalismien mukaan etnisuus ymmärretään sosiaalisena, ajallisesti ja paikallisesti muuttuvana. Se painottaa yksilönkykyä vaikuttaa omaan elämäänsä ja identiteetin optionaalisuutta. (Jenkins 1997, 44–45.) Tämän näkökulman mukaan etnisyyteen ei liity kulttuurista tai historiallista selitystä, vaan yksilöt ja ryhmät tuottavat etnisyyden yhdistyäkseen jonkin tarpeen vuoksi. Abner Cohen (Eriksenin 1993:55 mukaan) menee instrumentalismissaan jopa niin pitkälle, että määrittelee etnisyyden tietynlaiseksi informaalisesti poliittisen organisaation muodoksi, jossa kulttuuriset rajat ”herätetään” turvaamaan kyseessä olevan ryhmän symbolinen pääoma. Taatakseen jäsentensä tuen, ryhmän johtajat käyttävät primordialismiin viittaavia symboleja herättääkseen jäsenissä yhteenkuuluvuuden tunteen.

Instrumentalistista näkökulmaa etnisyyteen on kritisoitu siitä, että se esittää etnisyyden olevan vaihdettavissa milloin vain, mapuchesta voisi siis tulla atacameño mikäli hän niin haluaisi. Koska tämä ei kuitenkaan todellisuudessa ole mahdollista, on etnisyydessä oltava ei-instrumentaalinen ja ei-poliittinen puoli, Eriksen kirjoittaa (1993,55).

2.6. Etnopolitiikkaa Latinalaisessa Amerikassa

Etnisyyden rajojen ylläpito ja niiden ”vahtiminen” korostuvat muutoksen aikakausina: yhteiskunnallisen liikkuvuus, muutos ja kilpailu resursseista koetaan uhkina

sosiaaliselle identiteetille. Erityisesti yhteiskunnassa meneillään olevan modernisaatioprosessin aikana identiteetteihin liittyvät poliittiset liikkeet saavat sijaa. Tilanteessa, jossa kaikki muu näyttää olevan muutoksessa etninen identiteetti antaa pysyvyyttä. Se tarjoaa käsityksen yhteenkuuluvuudesta ja jatkuvuudesta menneisyyden kanssa, ja se voi toimia tärkeänä itsekunnioituksen lähteenä. (Eriksen 1993, 68.) Tilanteissa, joissa esimerkiksi maantieteellisesti eristyksissä asuvat henkilöt integroituvat moderniin kansallisvaltion tai globaalimmin muuhun maailmaan koulujärjestelmän, joukkotiedotusvälineiden tai sosiaalisen liikkuvuuden kautta, henkilöiden jakamat symboliset maailmat, kuten merkitysrakenteet tai opitut kommunikaatiokyvyt, tulevat yhdentymään ajan mittaan. Tällaisessa tilanteessa ihmiset ovat taipuvaisia pohtimaan elämäntapaansa, pitämään sitä kulttuurina tai traditiona. Tällöin heistä tulee

”...kansa, jolla on abstrakti yhtenäisyyden tunne ja jaettu historia.” (Emt., 85.)

Eriksenin mukaan alkuperäiskansojen ja valtioiden väliseen suhteeseen liittyy aina konfliktin mahdollisuus. Konfliktit liittyvät erilaisten resurssien (luonnonvarat, ihmiset) hallintaan alkuperäiskansojen alueilla sekä heidän oikeuksiin määrittellä itse tapansa elää. 1970-luvulta lähtien alkuperäiskansojen poliittinen organisoituminen on lisääntynyt omien intressiensä ajamiseksi.(Eriksen 1993, 126, 129.) Tällaista vähemmistöasemassa olevien etnisten ja kielellisten ryhmien vaatimuksia kulttuuristen, kielellisten ja poliittisten oikeuksiensa toteutumisen perään kutsutaan etnopolitiikaksi. (Pertti Anttonen 2002.)

Etnopoliittiset liikkeet eivät suoraan suuntaudu modernisaatiota vastaan, toivoen separaatiota valtiosta, vaan usein modernisaatioon liittyvinä pidettyjä asioita, kuten parempaa terveydenhuoltoa tai kaikille kuuluvaa koulutusjärjestelmää pidetään liikkeiden tärkeinä päämäärinä. Modernisaation ja etnisen identiteetin säilyttämisen välillä ei välttämättä ole ristiriitaa Eriksenin mukaan (1993, 127). Sen sijaan identiteetin onnistunut ylläpito ja etnisen vähemmistön säilyminen vaatii joidenkin modernisaation piirteiden, kuten kulttuurin muutosten, uuden teknologian ja uusien avautuvien poliittisten mahdollisuuksien omaksumista ja käyttöä omien päämäärien saavuttamiseksi.

Seija Tuulentie (2001, 23) näkee identiteettipolitiikan vastauksena koettuihin epäoikeudenmukaisuuksiin, mutta myös hegemonisten valtarakenteiden ja status quon ylläpitämisenä. Hän määrittelee identiteettipolitiikan tilanteeksi, jossa identiteetit muotoutuvat vastauksina epäoikeudenmukaisuuksiin. Chileläisessä kontekstissa korostuu mapuche-kansan kohdalla erityisesti kokemus epäoikeudenmukaisuudesta, jonka juuret ovat jopa espanjalaisten valloituksen aikakaudella, mutta erityisesti Chilen valtion syntyprosessissa 1800-luvulla. Valtion energiapolitiittiset päätökset 1990-luvulla (Panguen ja Ralcon patojen rakentaminen) ja metsäyhtiöiden toiminta nähdään jatkumona tälle epäoikeudenmukaisuuksien sarjalle. Toisaalta taas keskustelussa voidaan nähdä pyrkimys (yhtiöt ja jossain määrin valtio) säilyttämään mapuche-kansan tilanne sellaisena kuin se oli diktatuurin kaudella, ”hiljaisina siellä jossain maaseudulla”, huomioimatta tätä ryhmää yleisessä demokratiakehityksessä.

Etnogenesiksellä tarkoitetaan aiemmin syrjityn vähemmistön juurien, identiteetin ja historian etsimistä tai etnisyyden elpymistä (Allardt & Starck 1981, 28). Etnogenesikseen liittyy vahvasti ajatus kulttuurin menettämisestä tai sen kyseenalaistamisesta joko ryhmän itsensä taholta tai ulkopuolelta (Roosens 1989:150 ja Eriksen 1993:129). Oikeus kulttuuriseen erilaisuuteen voidaan kieltää esimerkiksi koulutusjärjestelmän kautta (kielletään esimerkiksi etnisen ryhmän kielen käyttö koulussa, historianopetuksessa sivuutetaan etnisen ryhmän olemassaolo yhteiskunnassa jne.) tai levittämällä sivilisaation ”ilosanomaa” asettaen etnisen ryhmän kulttuuriset piirteet ja elämäntapa sivilisaatiolle vastakkaisiksi. Tällöin ”moderni maailma” näyttäytyy tavoittelemisen arvoisena, kun taas ryhmän omasta elämäntavasta pyritään pääsemään äkkiä eroon.

Kyky nähdä ja käyttää omaa kulttuuria oikeutena, edellyttää ensin tiettyä etäisyyttä siihen ja reflektointia. Roosensin (1989, 150–151) mukaan etnisissä kamppailuissa, joissa ryhmä perää oikeuksiaan kulttuuriinsa, ainakin joidenkin ryhmän johtajien on täytynyt käydä läpi akkulturaatio tai assimilaatio-prosessi ennen etnisyyden nousua. Roosens (1989) esittää kaksi vastakkaista esimerkkiä liittyen oman kulttuurin arvostukseen ja oikeuteen ”olla erilainen”. Turco -kylän aymara -intiaanit Boliviasta ovat esimerkki ryhmästä, jossa etninen tietoisuus ei ole herännyt ja tarvittava reflektointi puuttuu. Syrjäisellä maaseutu-alueella asuvat Turcon aymarit olivat kaukana kaupunkien intiaaniliikkeistä tutkimuksen ajankohtana vuosina 1975–80 ja näkivät

”modernin maailman” lähinnä positiivisena, tavoiteltavana tilana. Vuosien 1975–80 tehdyn kenttätutkimuksen aikana havaittavissa oli kyseisen kylän aymara – intiaanien pyrkimys tietoisesti alikommunikoimaan omaa etnistä taustaansa ja identifioitumaan sen sijaan tietyn sosiaalisen luokan edustajina. Tähän liittyi aktiivinen omien traditioiden hävittäminen. Tukena etnisen identifikaation tietoiselle taka-alalle jättämiselle oli valtion harjoittama politiikka, joka myönsi taloudellisia ja sosiaalisia etuja paikkakunnille, ei etnisille ryhmille. Identifioituminen etniseen ryhmään olisi jopa voitu nähdä esteenä taloudelliselle avulle, tuen jakajan näkökulmasta. Turcon aymarat eivät kutsuneet itseään aymaroiksi tai intiaaneiksi (indios) vaan käyttivät maantieteelliseen sijaintiin viittaavaa nimeä ”Turqueños”, joka liitettiin sivilisaatioon ja kristinuskoon, kun taas aymara nimitys assosioitui saatanalliseen ja Inka- jumalaan.

Vastakkaisen esimerkin Roosens (1989) ottaa Kanadasta, Quebecin Huron - intiaaneilta, jotka olivat lähes kokonaan menettäneet kielensä ja muut kulttuuriset erityispiirteensä 1960-luvulla ja assimiloituneet muuhun väestöön. 1960-luvun lopulla he kuitenkin alkoivat rakentaa Huron- identiteettiä historian uudelleentulkinnan avulla, käyttää ”perinteisiä” intiaani- vaatteita, musiikkia ja kieltä viestittääkseen kulttuurista eroaan ympäröiviin kanadalaisiin. Huron- intiaanit olivat liittyneet eri intiaaniryhmät yhdistävään organisaatioon Association des Indiens du Québec, joka yhtenä rintama neuvotteli Kanadan hallituksen kanssa maiden palauttamisesta. Hallitus oli pakotettu reagoimaan intiaanien vaatimuksien edessä, ja niinpä esimerkiksi Quebecin maakunta oli muodostanut oman komissionsa tutkimaan velvollisuuksiaan alueen intiaaneja kohtaan. Huron - johtajien ja aktivistien tuli legitimoida Huron – kansan olemassaolo käyttäen hyväksi stereotyyppisiä mielikuvia intiaaneista ja ottaen esimerkiksi käyttöön Huron- peräisiä nimiä (Roosens 1989, 99–100.)

Kun aymarat pyrkivät aktiivisesti piilottamaan oman etnisyytensä, niin Huronit toimivat täysin vastakkaisesti, korostaen sitä. Roosensin mukaan Kanadan esimerkki osoittaa, kuinka laajempi poliittinen konteksti, joka tukee itsemäärittelyä on yhteydessä ”oikeus olla erilainen” – keskustelujen heräämiseen. Väkivallattomat identiteetti- kamppailut edellyttävät demokraattista hallintoa ja enemmistöä, joka on valmis keskusteluun, tällöin kulttuuri voi tällöin toimia eräänlaisena ”aseena”.

Etnisyyden heräämisessä piilee Eriksenin (1993, 129) sanoin eräänlainen paradoksi, jonka edellä esitetyt esimerkitkin osoittavat: kulttuuri tulee ensin menettää, ennen kuin

se voidaan pelastaa. Tämä edellyttää kykyä nähdä kulttuurinsa ”ulkopuolelta”, tietyltä etäisyydeltä, jolloin traditiosta tulee tietoista valintaa. Etnisten ryhmien tulee tehdä kulttuuristaan ”esine”, esimerkiksi kirjoituksen kautta, löytää tuo kulttuuri ja myytit alkuperästä, joiden avulla ryhmän olemassaoloa voidaan puolustaa. Etnisen ryhmän selviytymisessä merkittävää on sen kyky neuvotella vastapuolen kanssa. Etnopoliittisten johtajien ja aktivistien kyky käyttää valtaväestön kulttuurisia koodeja, kieltä ja teknisiä laitteita, ovat tässä tärkeitä välineitä.

Alkuperäiskansojen hidas organisoituminen alkoi 1980-luvulla Latinalaisessa Amerikassa. Alkuperäiskansojen järjestäytyminen ei kuitenkaan ole jotakin uutta Latinalaisessa Amerikassa, mutta merkittävää on koko mantereen käsittävä liikehdintä, joka sai alkunsa 1990-luvun alussa. José Bengoa (2000b, 138–142) näkee nykyisessä tilanteessa jopa viitteitä koko Etelä-Amerikan eri intiaaniryhmien yhteisestä, panintiaani diskurssista (*discurso panindigena*), jossa taitavasti käytetään juridisia ja antropologisia argumentteja, eroten tässä aikaisemmista diskursseista.

Chilessä erityisesti 1960-luvun lopulla ja sosialistisen Salvador Allenden hallituksen kaudella, vuosina 1970–73, mapuche-liikehdintä oli hyvin merkittävää (Saavedra 2002, 103). Tuolloin liikehdintä liittyi osana yleistä reformistista ja vallankumouksellisesta järjestäytymistä chileläisessä yhteiskunnassa. Vuodesta 1973 lähtien sotilasvallankaappauksen ja sitä seuranneen Augusto Pinochet Ugarten diktatuurin aikana myös mapuchien toiminta, kuten muutkin yhteiskunnalliset liikkeet tukahdutettiin. Alejandro Saavedran (2002, 103) mukaan 1960-luvun lopun ja 70-luvun alun mapuche-aktivistit toimivat niin köyhien talonpoikien sosiaalisen luokkaidentiteetin, kuin intiaani-identiteetin pohjalta, jotka eivät ole toisiaan poissulkevia identiteetin lähteitä. Hän kritisoi näkemyksiä, joiden mukaan mapuchet toimivat tuolloin yhteiskunnan monia sektoreita koskettaneessa politisoitumisessa ja yhteiskunnallisessa heräämisessä joko ulkopuolisen manipulaation ajamina tai etsien chileläisestä yhteiskunnasta liittolaisia etniselle ryhmälleen. Tällöin oletetaan, että mapuche-yksilöillä ei voisi olla etnisen identiteettinsä rinnalla myös poliittista identiteettiä ja kielletään mapuche-organisaatioiden ja liikkeiden mahdollinen politisoituminen. (Emt., 101–102.)

Vuosien 1960 ja 1973 välillä chileläisessä yhteiskunnassa syntyi tilaa ja mahdollisuuksia yhteiskunnan eri piirien politisoitumiselle ja yhteiskunnallisille liikkeille,

joiden ansiosta mapuche-kansan ja muiden sektoreiden vaatimukset oli helppo yhdistää. Mapuchet toimivat työläisten ja talonpoikien liittoutumassa, sekä yhdessä opiskelijoiden kanssa kannattaen maareformia, vaatien maidensa palautusta ja valtion tukea talonpojille. Näiden, enemmän köyhien talonpoikien asemasta kumpuavien vaatimusten lisäksi he etsivät tasavertaista kohtelua intiaaneina, mapucheina, chileläisessä yhteiskunnassa. (Saavedra 2002, 103–104.) 1960 ja 70-luvun alun organisoituminen keskittyi lähinnä alkuperäiskansoja koskettavien taloudellisten, poliittisten ja sosiaalisten ongelmien ratkaisuun ei ympäröivästä yhteiskunnasta erillisenä ryhmänä, vaan kansalaisina, maaseudun köyhälistönä. Vähitellen 1980-luvulla alkoi etninen tietoisuus kasvaa. Tässä heräämisessä oli organisaatioiden itsensä lisäksi tärkeä rooli NGO- järjestöillä ja joillakin kirkollisilla piireillä. (Bengoa 2000b, 22–23.)

Alkuperäiskansojen liikehdinnälle ja organisoitumiselle merkittävänä pidettäviä tekijöitä ovat myös (1980-luvulla alkaneen organisoitumisen lisäksi) ”Amerikan löytämisen 500-vuotisjuhla” (1992) sekä Ecuadorin vuoden 1990 intiaanien kansannousu (”Levantamiento indígena del Ecuador”) ja Meksikon Chiapasin (Ejército Zapatista Liberación Nacional EZLN) vuoden 1994 tapahtumat. Ecuadorin ja Meksikon tapauksien merkitystä muille latalalaisamerikkalaisille alkuperäiskansaliikkeille pidetään suurena. Näiden kahden liikkeen toimintametodit ja päämäärät olivat jotain täysin uutta. Videot, lehtiset ja tiedotteet koskien tapahtumia ovat kiertäneet ympäri mannerta analysoitavina. (Bengoa 2000b, 95,100.)

Jo 1980-luvun lopulla oli eri puolilla Etelä-Amerikkaa aloitettu 500-vuotisjuhlan valmistelut, jotka huipentuivat erilaisiin konferensseihin ja juhlallisuuksiin vuonna 1992. (Emt., 2000, 88.) Samaan aikaan kun Espanjan valtio, katolilainen kirkko ja eteläamerikkalaisten valtioiden johtajat juhlistivat ”Kahden Maailman Kohtaamista” (Encuentro de dos mundos) ja pyrkivät luomaan espanjalais-amerikkalaista kulttuurista, taloudellista ja poliittista yhteisrintamaa, syntyi eri puolilla vanhaa mannerta uusia intiaaniliikkeitä ja diskursseja etnisyydestä. Lähes jokaisessa Etelä-Amerikan valtiossa muodostettiin ”500 vuotta Vastarintaa”- komissioita, joihin osallistui alkuperäiskansojen edustajien lisäksi taiteilijoita ja älymystön edustajia muistakin väestönosista. José Bengoan (2000b, 92) mukaan tässä ”juhlapäivään” liittyneessä vahvasti mobilisoivassa keskustelussa viisisataavuotisesta alkuperäiskansojen hyväksikäytöstä ja syrjinnästä

oli tärkeä elementti etnisen tietoisuuden heräämiselle 1990-luvun Latinalaisessa Amerikassa.

1990-luvulta lähtien intiaanikysymys/alkuperäiskansakysymys (cuestión indígena) on viitannut etnisten kysymysten ilmenemiseen uudella tavalla eteläamerikkalaisissa yhteiskunnissa. Uusien toimijoiden, toimintatapojen vaatimusten keskeisenä piirteenä on osoittaa ero alkuperäiskansojen elämäntavan ja kulttuurin sekä niitä ympäröivien yhteiskuntien välillä (Bengoa 2000b, 25). Alkuperäiskansojen päämäärissä ja toimintatavoissa on tapahtunut muutoksia, joihin ovat vaikuttaneet niin ulkoiset (esimerkiksi valtioiden harjoittama politiikka alkuperäiskansoja kohtaan) kuin sisäiset (älymystö eliitin ja johtajien syntyminen) tekijät (Gundermann 2003, 20). Kun aikaisemmin eteläamerikkalaisia intiaaneja luonnehti passiivisen ”vastarinnan kulttuuri” on nyt siirrytty uuteen vaiheeseen, jossa alkuperäiskansat pyrkivät ottamaan aktiivisen toimijan roolin yhteiskunnassa.

Vaatimukset ja toimintatavat vaihtelevat maittain, mutta voitaneen yleistää Foesterin ja Vergaran (2003, 108) kolmijako mapuche- kansan tavoitteiden ilmenemisestä koskemaan laajemmin alkuperäiskansojen tavoitteita Latinalaisessa Amerikassa. Mapuche- kansan vaatimukset ovat ilmenneet perinteisesti joko,

1) heidän maaseudun köyhälistön asemasta kumpuaviin vaatimukseen infrastruktuurin parantamisesta ja maatalouslainoista,

2) heidän etniseen ”erilaisuuteen” liittyvistä vaatimuksista, kuten kulttuurisen diversiteetin kunnioittaminen, intiaanien ottaminen mukaan heitä koskeviin päätöksentekoprosesseihin tai kaksikielinen opetus,

3) etnokansalliset vaatimukset, liittyen poliittiseen autonomiaan tai alkuperäiskansojen tunnustamiseen perustuslaillisesti.

Kolmas ulottuvuus, joka yhdistää kaksi edellistä on uusi, viimeisimpien vuosien aikana ilmennyt muoto, joka kyseenalaistaa radikaalisti valtion harjoittaman indigenista (intiaaneille suunnatut toimet ei-intiaanien toimesta) politiikan Chilessä.

Intiaanikysymys tällä hetkellä kysyy syitä alkuperäiskansojen köyhyyteen ja poissuljettuun tilaan latinalaisamerikkalaisissa yhteiskunnissa sekä kyseenalaistaa

valtasuhteet, jotka ovat vuosisatojen ajan perustuneet rodulliseen syrjintään, yhden yhteiskuntaryhmän hallitsevuuteen sekä etniseen suvaitsemattomuuteen. (Bengoa 2000b, 28.) Etnisyyteen ja kansalaisuuteen liitettävän tasavertaisuuden suhde on ollut perinteisesti problemaattinen Latinalaisessa Amerikassa. Valtioiden itsenäistyttyä syntyi ongelma tasavertaisuudesta eri kansanryhmien kesken, jotka olivat kolonialismin aikana olleet hyvinkin kaukana ja tiukasti erotettuina toisistaan. Kolonialistisesta yhteiskunnasta oli määrä tehdä demokraattinen ja tasavaltainen valtio, jonka tulevaisuudelle elintärkeää on herättää kansalaisissaan yhteenkuuluvuudentunnetta ja kansallista yhtenäisyyttä ja uskollisuutta. Todellisuudessa näissä uusissa valtioissa ei tapahtunut yhteiskuntarakenteissa sellaisia muutoksia, jotka olisivat mahdollistaneet tuon tasavertaisuuden ihanteen toteutumisen intiaaniväestön kohdalla. (Gunderman 2003, 33–38.) Keski- Chilen itsenäistyttyä Espanjan kruunusta alkoi ”Pacificación de la Araucanía”, etelän mapuche- maiden sotilaallinen haltuunotto, joiden katsottiin kuuluvan tälle uudelle valtiolle. Näin unohtui Espanjan kruunun ja mapuchien aikaisemmin tekemät sopimukset (viimeisin 1803 Negreten parlamentti) kruunun rajoista Bio Bio- joelle etelässä ja mapuche- alueiden autonomiasta. (Bengoa 2000a, 141–142.) Tämän sotilaallisen operaation seurauksena mapuche- väestön ja maa-alueiden määrä pieneni huomasti samalla kun mapucheista tehtiin paperilla Chilen kansalaisia.

Tällaisessa kontekstissa ajatus kansalaisten tasavertaisuudesta oli ja on edelleen vaikeaa toteuttaa käytännössä. Alkuperäiskansojen lojaliteetti valtioiden sisällä on yleisesti suuntautunut paikalliseen yhteisöön (comunidad), koska tunnetta osallisuudesta esimerkiksi Chilen kansaan ei ole syntynyt. Gundermanin mukaan kysymyksessä on juridinen tasavertaisuus sosiaalisesti täysin eriarvoisten yksilöiden kesken (2003, 35–36).

Alkuperäiskansojen liikehdintä asettaa uuteen valoon latinalaisamerikkalaisen valtion perustan, joka rakentuu ajatukselle yhdestä kansasta ja valtiosta, unohtaen etnisen moninaisuuden. Bengoan (2000b, 28) mukaan alkuperäiskansojen nousu merkitsee:

”...aloitetta latinalaisamerikkalaisen yhteiskunnan ja valtioiden perustan demokratisoitumiseen”.

2.7. Etnoidentiteetti tässä työssä

Etninen identiteetti, joka on yksi identiteetin kollektiivisista muodoista, viittaa siis me-tunteeseen tietyntylaisena sosiaalisena yhteisönmuodostamisena. Etninen identiteetti rakentuu muiden identiteettien tavoin sosiaalisissa käytännöissä, ja sen rakentamisessa etninen ryhmä ja sen yksittäiset jäsenet käyttävät rakennuspalikoina niin historiaa, kollektiivista muistia kuin erilaisia kulttuuripiirteitäkin. Myöhäismodernin identiteettikäsityksen mukaan yksilölle on tarjolla yhä enemmän ja mitä erilaisimpia identiteettejä. Tässä työssä identiteettikäsitys pohjaa osittain Stuart Hallin (1999) määrittelemään myöhäismodernin pirstaloituneeseen identiteettiin, mutta identiteettien todellisuus ei kuitenkaan seuraa sokeasti ajatusta ”moninaiset kulttuuristen merkitysten järjestelmät on sama kuin moninaiset, eri suuntiin vetävät identiteetit”. Tällöin voidaan turvautua etniseen identiteettiin, josta haetaan jotain pysyvämpää ja kuviteltua alkuperäisyyttä. Mapuchien etnisen identiteetin voimistamisprosessia vauhdittaneeksi, yhdeksi tekijäksi nimetään globalisaatio-prosessi (esim. José Bengoa), joka mapuchien diskursseissa nähdään länsimaisen (=chileläisen) kulttuurin pyrkimykseksi ajaa alleen muut kulttuurit. José Bengoan (2000b, 30) mukaan nykyistä Latinalaisen Amerikan ”etnisyyden esiinnousua” (emergencia étnica) ei voi ymmärtää globalisaatiosta erillisenä ilmiönä. Globalisaatio muuttaa paikallista kokemusta lähentäen kansallisen ja lokaalin tason yhteisöjä, luoden heille uusia ja erilaisia odotuksia. Tällöin epätasa-arvo, joka eri ryhmien välillä vallitsee, tulee huomatuksi. Tällä Bengoa selittää osittain etnisten ryhmien mobilisoitumista Latinalaisessa Amerikassa. Lisäksi valtioiden modernisaatio-projektit, jotka ovat jättäneet laajat kansanryhmät ”kehityksen” ulkopuolelle tuloerojen kasvaessa, sekä valtion roolin heikentyminen ovat johtaneet vaatimuksiin ”kaksoiskansalaisuudesta”; kansallisesta ja etnisestä. (Bengoa 2000b, 30–49.)

Tämän opinnäytteen näkökulma etnisyyteen löytyy instrumentalistisen ja primordialistisen suuntauksen väliltä. Muun muassa Thomas Hylland Eriksenin (1993) ja Richard Jenkinsin (1997) etnisyyden mallit edustavat tätä välittävää kantaa. Heidän näkökulmansa pohjaavat barthilaiseen konstruktivistiseen etnisyyden malliin, ottaen kuitenkin huomioon etnisyyden kulttuurisen aineksen (cultural stuff) ja etnisyyden suhteen aikaan ja paikkaan. Etninen identiteetti, mapuche-identiteetti, on jotakin

muutakin kuin ”peruschileläisistä” kasvonpiirteistä eroavat piirteet, poncho-vaate tai espanjankielisestä nimestä eroava sukunimi. Etninen identiteetti ei ole jotakin staattista, vaan prosessinomaista. Tärkeää on huomata etnisyyden tilanteessa syntyvä ja neuvoteltava puoli, unohtamatta yksilöstä riippumattomia ja ulkoisia tekijöitä, kuten valtasuhteita, jotka rajoittavat etnisyyden muunneltavuutta ja valittavuutta. Etnisyys ja tietoisuus omasta etnisyydestä ovat ajasta ja paikasta riippuvaisia. Esimerkiksi saamelaisen ja mapuchen etnisyys on erilaista, ja tämän päivän ”olla mapuche” on erilaista kuin mitä se oli 1800-luvulla, eurooppalaisten siirtolaisten saapuessa asuttamaan mapuche-maita.

Kielen merkitys etnoidentiteetin tuottamisessa ja sen toteuttamisessa painottuu työssäni. Kielenkäytön, diskurssien, kautta identiteettiä luodaan. Kuinka etnisestä ryhmästä puhutaan, kuinka etninen ryhmä ja sen oikeudet määritellään ja toisaalta taas kuinka etnisen ryhmän jäsenet itse puhuvat omasta etnisyydestään, on puhetta identiteetistä ja sitä samalla rakentavaa. Sosiaalisen konstruktionismin mukaisesti tuon puheen ”meistä mapucheista” kautta rakennetaan etnoidentiteettiä. Eron tuottamisella ”toiseen” on identiteetissä merkittävä osansa, sen kautta etnisen ryhmän jäsenet saavat tunteen ryhmän keskinäisestä samanlaisuudesta.

Diskursseista opitaan, niistä omaksutaan elementtejä osaksi etnisyyttä, mutta niillä myös rakennetaan stereotyyppisiä kuvia ja uskomuksia toisesta—ja meistä. Teppo Sintosta (1999,128) lainaten:

”Tästä seuraa, etten pidä etnisyyttä yhtenä, yhtenäisenä ja objektiivisena sosiaalisena yhteisönmuotona. Pikemminkin voisi puhua monikkomuodossa etnisyyksistä, jotka tulevat artikuloiduiksi erilaisista puhujien konteksteista lähtien”.

3. Mapuchet chileläisessä kontekstissa

Tässä kappaleessa käyn läpi mapuche- kansan ja Chilen historiaa, jotka vaikuttavat 1990-luvulla alkaneen etnogenesiksen taustalla. Tarkoitukseni ei ole kuitenkaan kirjoittaa tässä kaiken kattavaa historiikkaa, vaan käyn läpi tärkeimpiä historiallisia prosesseja, jotka ovat vaikuttaneet mapuche- kansan nykyiseen, jopa marginaaliseksi kuvattuun tilanteeseen chileläisessä yhteiskunnassa.

Mapuche-kansan alkuperästä on useita erilaisia teorioita, joiden paikkansa pitävyydestä käydään kiistaa. Eräs käymäni etnisyyttä ja mapuche- kansaa käsittelevä kurssi Concepciónin yliopistossa alkoi juuri pohdinnalla mapuche-kansan polynesialaisella, amazonilaisella tai mongolialaisella alkuperällä (ks. Bengoa 2000a, 18–20). Varmaa kuitenkin on, että nykyisen Chilen alueella eli jo vuoden 500–600 eKr. paikkeilla ryhmä, jota voidaan nimittää mapucheksi, vaikka sen alkuperästä ei varmuutta olekaan (Emt., 2000a, 20).

3.1 Mapuchet ja espanjalaiset valloittajat 1500-luvulla

Diego de Almagro, joka oli aikaisemmin rikastunut espanjalaisten Perun valloituksen myötä, saapui vaivalloisen matkan Bolivian sademetsien ja Andien ylittämisen jälkeen Chileen vuonna 1536. Almagro uskoi löytävänsä inkojen aarteiden veroisia rikkauksia Chilestä, mutta joutui pian palaamaan Peruun pettyneenä ja vakuuttuneena maan köyhyydestä. Muutamia vuosia myöhemmin (1540), Pedro Valdivia saapui Chileen ajatuksenaan asuttaa tämä eteläinen alue ja perustaa sinne kruunulle uusi siirtokunta. (Estellé Mendez 1974, 91–96.)

Espanjalaisten valloittajien saapuessa nykyiselle Chilen alueelle oli mapuche-kansan asuttaman alueen eteläisin raja Loncochessa, jossa aluetta asutti mapuchen ”eteläinen ryhmä” eli huillichet (”gente del sur”, etelän ihmiset). Pohjoisessa rajana oli Itata- joki , joka pian valloituksen alussa siirtyi etelämmäksi, Bio-Bio joelle, jonka varrella nykyinen Concepciónin kaupunki sijaitsee (ks. kartta s.5). Mapuche-kansan lukumäärä espanjalaisten saapuessa etsimään kultaa, oli noin miljoona henkeä. Keski-Chilen

alueella, keskuslaaksossa asuva pikunche-kansa (mapuche- kansan pohjoinen haara) oli tällöin Inka-imperiumin vallan alaisena ja suurten kulttuuristen muutosten prosessissa. Inka-vallan alla olevat alueet olivat taloudellisesti kehittyneempiä kuin mapuche-alueet, näillä alueilla harjoitettiin maanviljelyä ja poliittinen organisaatio oli hierarkkinen, toisin kuin mapucheilla. (Foester 1993,15–16.)

Chilen historiankirjoitus on täynnä tarinoita espanjalaisten, sivilisaation edustajien kohtaamisesta mapuchien, ”barbaarien” kanssa. Chilen varhaisimmat historioitsijat, kuten Barros Arana, jota pidetään Chilen ensimmäisenä historioitsijana, piirsivät mapucheista kuvan kansana, jonka jokapäiväistä elämää värittivät jatkuvat keskinäiset sodat ja kahnaukset. José Bengoa (2000a, 27–28) taas esittää, että resurssien (maan, ravinnon) runsauden vuoksi ei mapuchien välillä ollut syitä jatkuviin, paikalliset mittakaavat ylittäviin konflikteihin. Ristiriidat pysyivät Bengoan mukaan (2000, 29-33) lähinnä perheiden tai paikallisen yhteisön piirissä ja olivat ajoittaisia, ei jokapäiväisiä. Mapuche-kansan sosiaalinen ja poliittinen organisaatio koostui keskenään samanarvoisista ja itsenäisistä suurten perheiden muodostamista yhteisöistä. Mapuchien joukossa ei ollut olemassa yhtä ryhmää, joka olisi hallinnut muita. Ulkoisten uhkien, kuten inkojen tai espanjalaisten valloittajien edessä tosin, mapuchet muodostivat keskenään liittoutumia.

Suurimman osan koko 1600-lukua mapuchien ja espanjalaisten välillä vallitsi sotatila. Jo saman vuonna kun Santiagon kaupunki perustettiin, se paloi maan tasalle Michimalonko-nimisen mapuche-soturin johtamassa hyökkäyksessä. Tappiot molempien osapuolten puolella olivat suuria, Valdivia, espanjalaisten päällikkö, sai surmansa Tucapelin taistelussa vuonna 1554, ja mapuchien soturi, toqui, Lautaro, sai surmansa kolme vuotta myöhemmin. (Bengoa 2000a, 35.)

Ensimmäiset rauhanneuvottelut espanjalaisten ja mapuchien välillä käytiin vuonna 1641 Quilínissä. Tällöin Espanjan kruunu tunnusti mapuchien itsenäisyyden ja Bio Bio-joen mapuche-maan pohjoisrajana ja etelärajana Toltén-joen. Sopimuksella oli tärkeä merkitys mapucheille virallisena Espanjan kruunun tunnustuksena heidän itsenäisyydestään, vaikka käytännössä sopimusta rikottiinkin molempien osapuolten tahoilta. (Bengoa 2000a, 38.)

Espanjalaisten kolonisaation aikana suurin osa pikunche - väestöstä, joka asutti mapuche- alueen pohjoispuolta, kuoli ja eloonjääneet integroitiin siirtomaavallan alaisuuteen. Pikunchien, espanjalaisten ja mapuche- orjien jälkeläisten katsotaan muodostaneen ryhmän, joka 1800-luvulta lähtien muodosti kokonaisuuden nimeltä ”Chilen kansa”;

”[T]ähän kansaan, joka muodostui Chilen kansalaisista, liitettiin myöhemmin voimakeinoin etelän mapuchet” (Saavedra 2002, 51).

Mapuchet olivat itsenäisiä suhteessa Bio Bio-joen pohjoispuolen siirtomaavaltaan, mutta heidän ja siirtomaaisäntien välisiin suhteisiin kuului jatkuvat sotilaalliset yhteenotot ja toisaalta epävakaita rauhansopimukset. Kolonisaation ajan yhteenotot , rauhansopimukset ja kaupankäynti muuttivat mapuche-yhteisöä. Valloituksen ja espanjalaisten kolonisaation alkuaikoina tuoma karja (hevokset ja lehmät) lisääntyi suotuisissa oloissa Araucanía mailla ja La Plata- joen suistolla. Mapuchet oppivat pian hyödyntämään espanjalaisten tuomia hevosia. 1500-luvun lopulla mapucheilla oli jopa enemmän hevosia kuin kruunun armeijalla Chiessä. (Bengoa 2000a, 49.) Sama tapahtui myös lehmien ja lampaiden kanssa, jotka syrjäyttivät laaman (chilihueque) tärkeänä ravinnonlähteenä. Pian mapuchet alkoivat käydä kauppaa näillä vangitsemillaan villoilla eläimillä espanjalaisten valloittajien kanssa. Mapuchien ja espanjalaisten välisiä suhteita 1700-luvulla kuvataankin lähinnä rauhanomaisiksi kauppasuhteiksi. (Salazar & Pinto 1999,148.) Kauppa toi mapucheille rikkauksia, ja metsästysretkistä pampalle, toiselle puolelle Andeja muodostui heille säännöllinen tulonlähde. Mapuchet kävivät espanjalaisten kanssa kauppaa Argentiinan puolelta Salinas Grandesta tuomallaan karjalla ja suolalla, joita vaihdettiin väkiviinaan ja sokeriin. (Bengoa 2000a, 52.)

1800-luvulla mapuche-kansa oli erilainen verrattuna siihen kansaan, jonka Valdivia ja kumppanit olivat kohdanneet valloituksen alkuaikoina. Mapuche-kansa pysyi itsenäisenä Espanjasta 260 vuoden ajan. Tätä seikkaa on selitetty Chilen historiikirjoituksissa niin ”soturin hengellä”, ”sotilaallisella rodulla”, kuin yhteisön rakenteellakin. Tällöin vertailukohtaa on haettu inkojen hierarkkisesta yhteiskuntajärjestelmästä, jossa valloittajan iskiessä poliittiseen keskusvaltaan se kykeni murtamaan koko vastarinnan. Mapuchien yhteiskunnan koostuessa lukuisista, keskenään itsenäisistä perheistä, joiden väliltä puuttui tällainen hierarkkinen järjestelmä,

kansan alistaminen Espanjan kruunun alaisuuteen osoittautuikin luultua vaikeammaksi tehtäväksi. (Bengoa 2000a, 41.)

Chilen itsenäistymisen aikoihin mapuchet pitivät hallussaan aluetta, joka ulottui Tyynenmeren rannoilta Andien ja pampin yli Atlantin rannoille. Maa-alue on yksi suurimmista mitä yksikään etninen ryhmä on Latinalaisen Amerikan alueella pitänyt hallussaan. (Bengoa 2000a, 48) Mapuchet eivät enää eläneet omavaraistaloudessa, vaan harjoittivat tuolloin karjataloutta, joka suuntautui voimakkaasti yli oman kulutuksen, myyntiin espanjalaisille. Karjalla käytävä kauppa oli tuonut muutoksia mapuche-yhteisön sosiaalisiin ja poliittisiin rakenteisiin. Karja merkitsi valtaa ja kunniaa. Se toi valtaa mapuche-johtajille, joiden hallussa karjakaupasta saatavat voitot olivat. Mapuche-johtajien (lonco) valta perustui kaupan tuomien rikkauksien lisäksi poliittisiin ja taloudellisiin liittoutumiin muiden yhteisöjen kanssa, sekä suhteiden hoitamiseen espanjalaisten kanssa. Vähitellen johtajuudesta tuli periytyvää mapuche-kansan keskuudessa. 1800-luvun alussa mapuche-yhteisö oli taloudellisesti rikas, mutta suurten sisäisten (sosiaalisten) muutos kourissa. (Pinto&Salazar 149.)

3.2 Chilen itsenäisyyden aika

Chilen itsenäistyminen merkitsi mapucheille heidän toista kukistamista, kuten Saavedra (2002, 58) kuvailee itsenäisyyden tapahtumia ja merkitystä mapuche kansalle. Osalle historioitsijoista taas muutos ei näyttäydy näin dramaattisena, koska mapuchien ja espanjalaisten intensiivisten suhteiden katsotaan vaimentaneen tätä ”kulttuurien törmäystä” ja helpottaneen mapuchien liittämistä syntyneeseen Chilen valtioon. Yhteistä näille eri näkemyksille ovat kuitenkin syyt, jotka vaikuttivat mapuche-alueen, Araucanía, sotilaallisen liittämiseen Chileen. Niiden nähdään olleen lähinnä taloudellisia. (Pinto&Salazar 1999, 149.)

Itsenäisyyden ajan ensimmäiset neljäkymmentä vuotta mapuchet elivät omissa oloissaan poliittisesti itsenäisinä Chilestä, Bio Bio-joen eteläpuolella. Chilen keskiosan väestön ja maan hallinnon mielenkiinto keskittyi lähinnä pohjoisesta löytyneisiin hopea- ja kupariesiintymiin. Samaan aikaan Keski-Chilestä siirtyi hiljaiseen tahtiin uudisasukkaita intiaanien maille. (Bengoa 2000a, 153) Tämä kolonisaatio tapahtui ilman

valtion osallisuutta: chileläiset uudisasukkaat levittäytyivät hiljaa mapuche-maan rajan eteläpuolelle ja vasta myöhemmin heidän perässään tuli valtio.

1830-luvulta lähtien uusia markkinoita avautui viljanviennille Australiassa ja Kaliforniassa, joiden kysyntään keskuslaakson alue (Valle Central) pyrki vastaamaan. Myös vienti Argentiinaan ja vähitellen Eurooppaan alkoi kasvaa. Näinä kasvun vuosina rakennettiin lähes koko keskuslaakson alueelle kastelujärjestelmä. Maan hinta oli huipussaan ja maatalouden käytettävissä oleva maa oli hyödynnetty tehokkaasti. Mahdollisuuksia vastata tähän kysynnän kasvuun rajoitti kuitenkin pula viljelymaasta, jota taas löytyi Bio Bio-joen eteläpuolelta. Mapuche-maissa nähtiin ratkaisu Chilen maatalouden kehityksen jatkuvuudelle tehokkaan uudisasutus-politiikan avulla. Aluksi rajan läheisyydessä olevat maat saatiin vuokrattua mapucheilta tai nämä jopa lahjoittivat niitä pohjoisille naapureilleen, mutta pian rajan siirtäminen etelämmäksi annettiin armeijan tehtäväksi. (Pinto & Salazar 1999, 150.)

Uudisasuttamisen malli muuttui Chilessä 1860-luvulla pohjoisamerikkalaisen esimerkin mukaiseksi. Valtiosta tulisi tässä uudessa mallissa prosessin eteenpäin vievä taho, maiden ”ostaja”. Mutta ensiksi tarvittiin armeijaa raivaamaan tieltä intiaanit. Tämän jälkeen ajatuksena oli asuttaa etelä eurooppalaisilla uudisasukkailla, perheillä, joiden katsottiin tuovan mukanaan edistyksen siemenen myös näille kaukaisille alueille Etelä-Chileen. (Bengoa 2000a, 173–174.)

Mapuchet vastasivat Chilen armeijan etenemiseen taistelemalla, ja niinpä ajatus rauhanomaisesta maiden haltuunotosta osoittautui vääräksi. Vielä vuonna 1861, kun Araucanían valloituksen johtohenkilö, Cornelio Saavedra julisti suunnitelmansa valloituksesta, ajatuksena oli että koko operaatio tulisi vaatimaan enemmän viiniä ja musiikkia kuin ruutia (Bengoa 2000a, 176) Armeijan ja mapuchien yhteenotot olivat väkivaltaisia, mapuchien talot (ruca) poltettiin, karja vietiin, mapuche-naisia ryöstettiin yhteenotoissa ja niinpä monet perheet joko pyrkivät pakenemaan tai tekemään sovinnon armeijan kanssa. Vuoden 1881 mapuchien kansannousu jäi heidän itsenäisyytensä ajan viimeiseksi. (Pinto&Salazar 1999, 151). Vuosien 1871 ja 1881 välisenä aikana Araucanían pohjoisrajan siirtyessä armeijan edetessä yhä etelämmäksi, perustettiin alueelle useita kaupunkeja ja kyliä vahvistamaan alueiden kuulumista Chilen valtiolle (Barrera 1999, 25).

Tämän Pacificación de Araucanía-sodan jälkeen, kun mapuchien aseet ja hevoset oli takavarikoitu ja heidät lyöty sotilaallisesti, alkoi vuonna 1866 asetetun ja vuosina 1874, 1883 täydennetyin lain intiaanien omaisuudesta käytäntöönpano. Vuoden 1866 laissa valtio oli julistautunut Araucanía'n maiden omistajaksi, koska mapucheilla ei ollut omaisuustodistuksia maistaan. Laki tuli kuitenkin käytäntöön vasta 20 vuotta myöhemmin, kun sodan avulla mapuchet oli saatu häädettyä mailtaan. (Bengoa 2000a, 163, 343.)

Kun aikaisempina vuosina chileläisten "hiljainen Araucanía'n uudisasuttaminen" oli tapahtunut heidän vuokratessa tai ostaessa maata suoraan intiaaneilta, niin nyt vuoden 1874 laissa tämä maan osto suoraan mapucheilta kiellettiin (Bengoa 2000a, 343). Lain ideana oli sulkea intiaanit reservaatteihin, rajatuille alueille ja asuttaa muut alueet uudisasukkailla. Tämän operaation seurauksena Chilen valtion pinta-ala kasvoi 5 miljoonalla hehtaarilla, joista mapucheille osoitettiin noin 10 % (Saavedra 2002, 59).

Reservaattien muodostamisessa ei otettu huomioon perinteisiä suurten mapuche-perheiden johtajia (cacique), joilla todellinen auktoriteetti kansansa edessä oli. Pyrkimyksenä oli mapuchien nopea integroiminen chileläiseen yhteiskuntaan ja ratkaisuna siihen nähtiin perinteisten johtajien auktoriteetin lopettaminen. Reservaattien muodostamisesta ja maiden jakamisesta vastaava chileläinen valtuuskunta (La Comisión radicadora) nimitti reservaatin "johtajaksi", jonka nimiin maat myös tulivat, lähes mielivaltaisen valinnan seurauksena minkä tahansa miespuolisen perheenpään. Reservaattiin koottiin tämän henkilön ja hänen perheensä ja naapureidensa lisäksi myös heille täysin tuntemattomia mapuche-perheitä, jotka eivät tunnustaneet kyseisen valtuuskunnan nimittämää johtajaa todelliseksi johtajakseen. Tämä aiheutti lopulta reservaattien asukkaiden sisäisiin suhteisiin kitkaa. Näin syntynyt reservaattien mapuche-yhteisö oli jotakin uutta ja vierasta mapucheille itselleen. (Bengoa 2000a, 330, 359.)

Maahan houkuteltiin eurooppalaisia uudisasukkaita ja valtio jopa palkkasi asiamiehen rekrytoimaan muuttajia Euroopassa. Maahanmuuttajaksi kelpuutettiin korkealla moraalilla varustetut naimisissa olevat miehet, joilla oli kokemusta maataloustöistä ja jonkin Euroopan valtion kansalaisuus. Ajatusta etelän asuttamisesta chileläisillä uudisasukkailla vastustettiin aluksi, sillä eurooppalaisten uudisasukkaiden uskottiin tuovan mukanaan eurooppalainen, moderni pientilallisen maataloudenmalli, jonka

uskottiin olevan edistyksen lähde. Maata annettiin kuitenkin myös chileläisten asutettavaksi, aluksi sodassa palvelleille sotilaille ja pian myös muille ”esimerkillisille kansalaisille”, tarkoittaen lukutaitoisia perheellisiä miehiä. (Bengoa 2000a, 345, 352.)

Todellisuudessa suunnitelma etelän asuttamisesta eurooppalaisilla uudisasukkailla epäonnistui. Syinä pidetään mm. Araucanían syrjäisyyttä maailman markkinoista, uudisasukkaille tarkoitettujen maiden huonolaatuisuutta ja sitä seikkaa, että todellisuudessa vain harvalla oli kokemusta maanviljelystä. Monet uudisasukkaat möivät maansa ja muuttivat kaupunkeihin tai palasivat lähtömaihinsa. Uudisasukkaat hallitsivat vain noin 10 % maista, suurtilallisten viedessä maapotin. (Bengoa 2000a, 352–357.)

Valtio järjesti erityisiä huutokauppoja chileläisille, joissa kartalle viivoittimella rajatut 100, 200 ja 400 hehtaarin maa-alueet kaupattiin etelästä taloudellista menestystä etsiville. Etelästä odotettiin löytyvän jopa chileläinen Kalifornia ja monet olivat varmoja siellä odottavista valtavista kultaesiintymistä. Usein maan ostajille tuli yllätyksenä, että ostamallaan mailla olikin jo asukkaita, mapucheja, jotka olivat siellä asuneet jo paljon ennen Araucanían liittämistä Chileen. Huutokaupoissa kierrettiin jatkuvasti kieltoa, jonka mukaan yksi henkilö ei voinut ostaa maata enempää kuin 2000 hehtaaria. Näin Chileen syntyi valtava yksityinen maaomaisuus, yksityisten suurtilallisten hallitessa tuhansien hehtaarien maa-alueita. Valtion virkamiehet olivat ajaneet pientilallisen mallia etelään asutuspoliittisista syistä sekä maatalouden kasvun turvaajana, mutta mitään ei ollut tehtävissä suurtilallisten ostaessa maita. (Bengoa 2000a, 342, 351.)

3.3. Elämää reservaatissa

Vuosien 1884 ja 1929 välisenä aikana, Chileen muodostui 3078 mapuchien yhteismaata, reservaattia, joilla asui alle 80 000 mapucheja. Prosessi oli hidas ja sen ulkopuolelle jäi noin 40 000 mapucheja ilman maata tai epävarmuuteen siitä, kenen nimiin maa jota he asuttivat ja työstivät loppujen lopuksi tulisi. Monesti reservaatti muodostettiin kauaksi sen asukkaiden aikaisemmilta asuinalueilta. (Bengoa 2000a, 356.)

Mapuchien ja heitä ympäröivien maatilallisten välisiin suhteisiin kuului väkivaltaisuude t ja maiden anastukset. Neljännes mapucheille luovutetuista maista oli viety heiltä

vuoteen 1968 mennessä, jolloin maaudistus alkoi, ja mapucheille palautettiin osa maista. José Bengoa osoittaa kirjassaan *Historía del Pueblo Mapuche* lukuisin esimerkein kuinka mapucheilta joko suoraan anastettiin väkivaltaisesti heille luovutetut maat tai heiltä vuokratut maat siirtyivät vuokralaisten omistukseen ilman todellista kauppaa. (Emt., 370.)

Reservaatit olivat eristyksissä muusta chileläisestä yhteiskunnasta. Ne olivat eräänlaisia saarekkeita ilman ulospääsyä. Niitä ympäröivät uudisasukkaiden tai suurtilallisten maat, jotka yleensä eivät antaneet kulkulupaa maidensa läpi. 1920-luvulla suurimpia vaatimuksia olikin juuri teiden rakentaminen. Koulujen perustamisella maaseudulle oli konkreettinen merkitys mapuche-reservaateille ”teiden avaajana”. (Bengoa 2000a, 370.)

Mapuchet kokivat vuoden 1881 tappionsa jälkeen täydellisen muutoksen; itsenäisistä, maitaan hallinnoivista ja kauppaa käyvistä mapucheista tehtiin voimakeinoin Chilen (intiaani) kansalaisia ja pienviljelijöitä. Sodassa mapuchet olivat menettäneet omistamansa karjan, tappion mukana mapuchien käyttämät karjan kuljetusreitit Andeilla suljettiin ja suljettuina reservaatteihin heidän tuli muuttaa elinkeinoaan. Aikaisemmin mapuchien keskuudessa maataloustyöt olivat olleet perinteisesti naisten töitä, joihin jatkuvasti karjan kanssa vuoristoa ylittävät ”soturi-karjankasvattajat” eivät ottaneet osaa. (Bengoa 2000a, 364-65)

Kun vielä 1800-luvulla mapucheille oli ominaista avoin suhtautuminen muutoksille, vaikutuksille ja tavoille joita tuli ulkopuolelta, niin reservaattien aikaa kuvaillaan sulkeutumisen aikana. Reservaateista muodostui mapucheille paikka, jossa he harjoittivat ja vahvistivat omaa ”vastarinnan kulttuuriaan”, kuten Bengoa (emt., 330) nimittää mapuchien reaktiota maidensa ryöstöille ja väkivallalle, jonka kohteeksi he joutuivat. Samaan aikaan valtio ja eri kirkot näkivät mapuchien nopeassa integroimisessa chileläiseen yhteiskuntaan intiaanien pelastuksen. Keskustelussa sulauttamisesta chileläiseen yhteiskuntaan nousi esille kysymys reservaattien maiden yksityisomistamisesta ja jakamisesta asukkaiden kesken. Edistykselliset piirit näkivät maiden vapaassa ostamisessa ja myymisessä avaimen mapuchien kehitykseen, kun taas konservatiivit olivat maiden jakamista vastaan. Myös mapuchet itse olivat jakautuneet tämän kysymyksen edessä. (Emt., 379-382.) Kädenvääntöä reservaattien maiden yksityistämisestä käytiin 1920-luvulta lähtien. Jos yhtenä vuonna annettiin lakiasetuksia maiden jakamisesta, niin toisena vuonna se kumottiin tai maiden myynti

kiellettiin. Lakien asettaminen oli hyvin sekavaa aiheuttaen erityisesti reservaateissa eläville vaikeuksia seurata tilannetta. (Bengoa 2002, 169–170.)

Sotilashallinto asetti vuonna 1978 lain reservaattien jakamisesta, kuitenkin sillä ehdolla, että maita saisi myydä ei-intiaaneille vasta 20 vuoden kuluttua. Lain avulla uskottiin kannattamattomien pientilallisten karsiutuvan ja vain kannattavien tilojen jatkavan. Todellisuudessa reservaattien pirstominen ei tuonut kaivattua taloudellista kehitystä, mutta se osaltaan oli vauhdittamassa muuttoliikettä. Sotilashallinto uskoi reservaattien jakamisella tavoittamaan paitsi taloudellista kehitystä, niin se myös uskoi pystyvänsä liittämään mapuchet tiukemmin chileläiseen yhteiskuntaan jakamalla näin myös itse mapuchet ja hiljentämään mahdolliset kriittiset äänet mapuchien keskuudessa. (Emt., 171-176.)

Latinalaisamerikkalaisia yhteiskuntia ja niiden kansallisia identiteettejä katsotaan muovanneen voimakkaasti kokemus eurooppalaisten valloituksesta, jonka mukaan voittajat ovat ”kulttuurisesti ylempiä valkoisia” ja voitettut ”barbaareja intiaaneja”. Chileläistä kansallista identiteettiä käsittelevät tutkimukset kuvaavat kuinka maan aristokratia pyrki itsenäistymisen myötä 1800-luvulla painottamaan jopa aikaisempaa enemmän omaa eurooppalaista alkuperäänsä ja ”valkoisuuttaan”, tehden eroa mestitseihin ja intiaaneihin. Chileläistä kansallista identiteettiä katsotaan edelleen leimaavan pyrkimys intiaaniväestön torjuntaan ja toisaalta pyrkimys näkemään itsensä valkoisena voittajana (vs. intiaani-orja), vaikka suuri enemmistö väestöstä onkin mestitsejä. (Gissi B. 2000, 176–185)

3.4. Mapuchet tilastoissa

Mapucheista ei tullut, kuten ei suurimmasta osasta ei-mapuche pienviljelijöistäkään, hyvin toimeentulevia viljelijöitä. Viimeisten noin kolmenkymmenen vuoden aikana mapuchet ovat kokeneet suuren muutoksen elämässään, joka liittyy köyhtymiseen ja muuttoliikkeeseen. Maiden huonolaatuisuus, eroosio ja mm. väestönkasvusta johtuva käytettävissä olevan maa-alueen pieneneminen (liittyen mapuchien perinteiseen maan perimistapaan; maa jaetaan kaikkien lapsien kesken ja sukupolvien myötä jaettava maa-alue pienenee) on pakottanut mapucheja jättämään perinteiset asuinalueensa Etelä-Chilessä ja muuttamaan kaupunkeihin. (Saavedra 2002, 65–67.)

Chilen koko väestöstä 86,6 % asuu kaupungeissa viimeisimmän väestönlaskennan (2002) mukaan. Mapucheista 62,4 % asuu kaupungeissa ja heidän muuttoliikkeelle tyypillistä on naisvaltaisuus, naisten suuntautuessa kaupungeissa useimmiten kotitalouksiin. Mapuchien muuttoliike on suuntautunut lähinnä perinteisten asuinalueiden läheisyydessä sijaitseville urbaaneille alueille sekä pääkaupunkiseudulle.

Ensimmäisen kerran vuonna 1992 Chilen väestönlaskennassa pyrittiin laskemaan Chilen intiaaniväestön määrää. Tällöin esitettiin seuraava kysymys kaikille yli 14-vuotiaille: ”Jos olette chileläinen, tunneteko kuuluvanne johonkin seuraavista kulttuureista: 1) mapuche, 2) aymara 3) rapanuí 4) ei mikään edellisistä”. Tulos oli yllätys monille tahoille, melkein miljoona chileläistä ilmoitti kuulumisestaan joko aymaroihin, mapucheihin tai rapanuíhin. Tuloksen realistisuutta myös epäiltiin ja kysymyksen asettelua kritisoitiin; mitä kulttuurilla tarkoitettiin kysymyksessä ja miten sen ymmärsivät itse väestönlaskennan kohteet. (Saavedra 2002:18–19.) Seuraavassa väestönlaskennassa vuonna 2002 kysymystä oli hieman muutettu, siinä kysyttiin kuulumista johonkin Intiaanilain mainitsemiin kahdeksaan alkuperäiskansaan. Alkuperäiskansat ovat niitä koskevan kansainvälisen työjärjestön ILO:n sopimuksen 169 mukaan ”itsenäisissä valtioissa asuvia kansoja, joita pidetään alkuperäisinä siksi, että ne polveutuvat väestöstä, joka asutti kyseistä valtiota tai maantieteellistä aluetta, johon valtio kuuluu, valloituksen tai asuttamisen tai nykyisten valtiollisten rajojen asuttamisen aikaan, ja jotka edelleen säilyttävät laillisesta asemasta riippumatta, joitakin tai kaikkia omia sosiaalisia, kulttuurisia ja poliittisia instituutioitaan” (Valtosen 2005, 121 mukaan). Chilen valtio ei ole ratifioinut ILO:n 169 sopimusta, eikä se ole perustuslaillisesti tunnistanut alkuperäiskansojen olemassaoloa maaperällään, vaan kahdeksan Chilen valtion alueella elävää etnistä ryhmää.

Kun väestönlaskennan mukaan 4,6 % (692 192 henkilöä) väestöstä ilmoitti kuuluvansa johonkin kahdeksasta alkuperäiskansasta, niin mapucheja heistä oli suurin osa, 87,3 % (604 349 henkilöä). Tähän vuoden 2002 ja vuoden 1992 väestönlaskennan suureen eroon alkuperäiskansan määrässä, on etsitty syitä mm. mapuche- konfliktiksi nimetystä tilanteesta, jossa median terroristeiksi leimaamat mapuchet eivät olisi uskaltaneet tai halunneet ilmoittaa kuulumisestaan mapuche-kansaan leimautumisen pelossa. Lisäksi edelleen kritisoitiin kohtaa ”kuuluminen johonkin alkuperäiskansaan” liian epämääräiseksi. (Marcos Valdés 2004)

Chilessä on lukutaidottomien määrä pienentynyt tasaisesti koko 1900-luvun ajan. Kun vielä vuonna 1952 lukutaidottomia oli koko väestöstä 20 %, niin vuonna 1982 luku oli laskenut 9 prosenttiin ja vuoden 2002 väestönlaskennassa luku oli enää 4 prosenttia. Alkuperäiskansojen osalta tilanne ei ole kuitenkaan parantunut yleisen kehityksen mukaisesti. Näiden kahdeksan eri alkuperäiskansan kohdalla lukutaidottomia oli 8,2 % ja mapuchien kohdalla luku oli hieman enemmän, 8,7 %. Lukutaidottomuus on pysynyt edelleen tyypillisempänä maaseudulla kuin kaupungeissa. Koulutustason erot ovat vielä huomattavia aikuisten intiaanien ja ei-intiaanien välillä, kun taas erot ovat kaventuneet lasten ja nuorten kohdalla. (Etnias y Pobreza en Chile 2000, 2002)

Viimeisimpien saatavilla olevien tilastojen mukaan, joissa eritellään köyhyden jakautumista eri etnisten ryhmien välillä, luku Chilen alkuperäiskansojen keskuudessa oli 32,2 % kun se ei-intiaanien kohdalla oli 23,3 %. Mapucheista köyhyys oli 38,4 prosentille arkipäivää, köyhyden keskittyen erityisesti VIII, IX ja X- maakuntiin. (Barrientos 2000, 283-84.)

3.5. Mapuche - liikkeet ja konfliktit

Aloitan tämän kappaleen, jossa tarkastelen mapuche-liikkeitä, lyhyellä katsauksella siihen miten yhteiskunnallinen liike määritellään.

Kollektiivisella toiminnalla ja yhteiskunnallisella liikkeellä viitataan hyvinkin erilaisiin ilmiöihin, joiden merkitykset, muodot ja toimintatavat vaihtelevat. Kollektiivinen toiminta voi olla pitempi- tai lyhyempikestoista toimintaa, kuten lakko tai mielenosoitus, mutta siitä voi tulla yhteiskunnallinen liike. Hetkellisen purkauksen muuttuminen yhteiskunnalliseksi liikkeeksi riippuu kuitenkin monista tekijöistä. Niin liikkeen synty kuin sen jatkuvuuskin on yhteydessä historiallis-rakenteellisiin ja tilanteellisiin tekijöihin. Näiden pohjalta syntyy poliittisia ja kulttuurisia toimintatiloja, kuten poliittinen epävarmuus tai neuvottomuus, joka ilmenee äänestäjien liikkuvuutena, parantuneet osallistumismahdollisuudet, mahdollisten liittolaisten todennäköisyys, yhteiskunnallisen eliitin jakautuminen ja julkisuus. Nämä poliittiset ja kulttuuriset toimintatilat toimivat ylläkkäinä kollektiivisiin liikkeisiin osallistumisessa. (Ilmonen 1998, 15–17.)

Alberto Melucci (1996) ehdottaa yhteiskunnallisen käsitteen käyttöä analyyttisenä käsitteenä, ei niinkään johonkin todellisuudessa olevaan sosiaaliseen kategoriaan viittaavana. Yhteiskunnalliseksi liikkeeksi määritellään analyyttisesti tietty kollektiivisen toiminnan muoto, jolla on yhteinen tavoite ja käsitys siitä kuinka tavoitteeseen päästään. Yhteisen tavoitteen kautta se pyrkii joko sosiaaliseen muutokseen tai estämään sellaisen. Lisäksi yhteiskunnallinen liike saa aikaan solidaarisuuden tunteja ja myös ylläpitää niitä, jolloin sillä on ajallista jatkuvuutta. (Ilmonen 1998, 16 ja Melucci 1996, 28.) Liikkeen jäsenten keskuudessa syntyy vuorovaikutusverkosto, jonka avulla jäsenten käsitys ”meistä” vahvistuu, liikkeelle syntyy identiteetti, jonka avulla se erottuu muista liikkeistä. (Ilmonen 1998, 16)

Tarkasteltaessa koko Latinalaisen Amerikan alkuperäiskansa-liikettä 1990-luvulta eteenpäin on huomattavissa suuria muutoksia sen vaatimuksissa sitten 1970-luvun. Tuolloin vaatimukset keskittyivät lähinnä maahan ja liikkeiden katsottiin kuuluvan osaksi agraarista liikettä, joka taisteli maan ja maareformien puolesta. Etnisen erityisyyden painottaminen ei kuulunut 70-luvun alkuperäiskansojen liikkeiden piirteisiin. Toiminnan päämäärien on katsottu laajentuneen 90-luvulla maasta erityisen identiteetin tunnustamisen vaatimukseen. (Bengoa 2000b, 62–63.)

Uutta on myös ”ekoetnisyys” (Bengoa 2000b, 71–75) latinalaisamerikkalaisessa alkuperäiskansaliikkeessä. Tällä ei tarkoiteta, että alkuperäiskansoille ympäristön suojele ja kunnioitus olisi jotakin uutta, päinvastoin sen katsotaan olennaisesti olevan osa alkuperäiskansojen luontosuhdetta. Uudella ekoetnisyyden piirteellä alkuperäiskansojen katsotaan luovan tärkeitä liittoutumia ympäristöjärjestöjen kanssa. Mapuche-liikkeen ja ympäristöliikkeen välisistä yhteyksistä ja yhteistyöstä näkyvin on ollut Bio Bio-joelle rakennetun Ralco patoaltaan ympärille syntynyt järjestö ”El Grupo de Acción por el Bío-Bío” (GABB). Muilla mapuche-kansan alueilla, joilla konfliktit liittyvät metsäyhtiöiden toimintaan, ei ole käyttämässäni tutkimuskirjallisuudessa mainintaa yhteistyöstä, eikä se tule julki käyttämieni esimerkkijärjestöjen etnopolitiisissa teksteissä.

Yksinkertaistaen ”mapuche kysymykseksi” nimitetty paketti, joka sisältää mapuchien vaatimukset ja esitykset tilanteen ratkaisemiseksi, on saanut näkyvimmän muotonsa 1990-luvun alusta lähtien mapuchien, valtion, metsä- ja vesivoimalayhtiöiden välisissä konflikteissa. 1990-luvun alussa Consejo de Todas las Tierras-järjestön maiden takaisin

valtaukset ja liikehdintä Ralcon patoaltaiden rakentamista vastaan olivat mapuchien uuden mobilisaation alkusoittoa. Vuonna 1997 alkoi ns. uusi aalto mapuche-liikehdinnässä, jonka merkittävydestä puhuttaessa Alejandro Saavedra (2002,120) kuitenkin muistuttaa sen pienuudesta hehtaareissa verrattuna vuosien 1964–73 maiden takaisin valtauksiin.

Mapuche-liikkeet eivät ole uutta, 1990-luvun demokratisoitumisprosessin synnyttämää, vaan niitä syntyi heti 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa, kun mapuchet pakotettiin asumaan reservaatteihin. Unión Araucana (jonka johdossa toimi katolisen kirkon kapusiinimunkit), Sociedad Mapuche de Protección Mutua, joka oli yhteydessä kommunistiseen puolueeseen ja Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía, joka taas nojasi konservatiiviseen puolueeseen olivat merkittävimpiä mapuche-toimijoita 1960-luvulle saakka. Tällöin uudet toimijat, kuten Asociación Nacional Indígena ja Nueva Sociedad Lautaro astuivat vanhojen toimijoiden tilalle maareformin hengessä. (Saavedra 2002,121–122.)

Vuodesta 1973 lähtien sotilasdiktatuurin aikana niin mapuche-liikkeet kuin muutkin yhteiskunnalliset liikkeet hajotettiin, niiden toiminta tukahdutettiin ja monet entiset jäsenet joko tapettiin, tai he joutuivat lähtemään maanpakoon. Diktatuurin aikana, vuonna 1978 mapuchet kuitenkin järjestäytyivät Centro Culturales- organisaatiossa, joka syntyi vastustamaan sotilashallituksen kaavailemaa ja vuonna 1979 toteuttamaa lakiasetusta, joka mahdollisti reservaattien pilkkomisen (yhteisöjen yhteisomistuksesta yksityisomistukseen) ja maiden myöhemmän myymisen ei-intiaaneille. (Bengoa 1999, 159–162,171.)

Centros Culturales, joka oli vaihtanut nimensä AdMapuksi, pyrki vuodesta 1983 lähtien vastustamaan radikaalimmin diktatuuria liittoutuen vasemmiston kanssa. AdMapusta eriytyi myöhemmin 1980-luvulla seitsemän muuta mapuche-liikettä. Eriytymisen syyksi on esitetty mm. mapuchien osallistumista maan silloisiin poliittisiin prosesseihin, joka johti liikkeen johdon ja ”alustan”, mapuche-yhteisöjen, intressien erkaantumiseen toisistaan. (Mariman 1994.)

Demokratiaa ajavat puolueet (Concertación de Partidos para la Democracia) ja chileläinen ihmisoikeuskomissio (Comisión Chilena de Derechos Humanos) tarvitsivat kaikkien yhteiskunnan sektorien tuen, niin myös alkuperäiskansojen, voittaakseen

vuoden 1989 demokraattiset vaalit ja kukistaakseen näin diktatuurin. Vuonna 1989 ne solmivat Nueva Imperial nimisessä kaupungissa, Etelä-Chilessä, samannimisen sopimuksen maan alkuperäiskansojen kanssa. Kaikki alkuperäiskansojen liikkeet eivät kuitenkaan hyväksyneet Nueva Imperial- sopimusta, vaan irtisanoutuivat siitä heti, kuten Consejo de Todas las Tierras ja ryhmä ”perinteisiä mapuche-johtajia”. (Bengoa 2002,183.)

Pacto de Nueva Imperial-sopimuksessa tuleva hallitus ja sen presidentti Patricio Aylwin lupautuivat perustamaan erityisen työryhmän, CEPI:n (Comisión Especial Para los Pueblos Indígenas), jonka tehtävä olisi luoda uusi Intiaanilaki sekä Chilen alkuperäiskansojen perustuslaillinen tunnustaminen. CEPI:n tehtäväksi mainittiin myös alkuperäiskansojen ”etnokehityksen” (etnodesarrollo), kulttuurin, identiteetin, maiden ja niiden luonnonvarojen suojelu. Mapuchet taas lupautuivat tukemaan demokratiapuolueita ja luopumaan maiden haltuunotoista ja näin kanavoimaan vaatimuksensa uuden hallituksen luomien osallistumismuotojen kautta. (Saavedra 2002, 124,133.)

Aylwinin voitettua vaalit (1989) asetettiin uusi Intiaanilaki vuonna 1993, maiden pilkkomiset keskeytettiin ja CEPI muodostettiin, mutta alkuperäiskansoja ei tunnustettu perustuslaissa, koska lakiesitys ei mennyt läpi senaatissa, opposition vastuksen takia. Oppositiolla oli yhdeksän Pinochetin aikanaan nimittämää senaattoria ja 16 valittua oikeiston edustajaa, yhteensä siis 25 senaattoria, kun taas vaalit voittaneella demokraattirintamalla yhteensä 22 senaattoria. (Mariman 1994.)

Demokratiaan siirtymisen vaiheessa Chilessä oli kolme mapuche-liikkeiden muodostamaa ryhmittymää. Ensimmäinen liittymä, Futa Trawun Kiñewan Pu Mapuche, muodostui seitsemästä järjestöstä, joiden on nähty toimineen poliittisten puolueiden ohjauksessa. Toinen ryhmittymä, jonka taas on katsottu toimineen Ihmisoikeus komission (Comision de Derechos Humanos) alaisuudessa, muodostui 27:stä Chilen eri alkuperäiskansojen järjestöistä. Kolmas ”blokki” taas muodostui mapuche-kansalaisjärjestöistä, jotka keskittyivät lähinnä kehityskysymyksiin niin maaseudun kuin kaupunkien mapuchien keskuudessa. Keskinäisistä erimielisyyksistä huolimatta, liikkeiden välillä vallitsi yksimielinen vaatimus lain 2.568 kumoamisesta (laki reservaattien maiden yksityistämisestä vuodelta 1979), jonka nähtiin mapuche maiden

jakamisen kautta vaarantavan mapuchien ”sosiaalisen ja kulttuurisen yhtenäisyyden”. (Emt., 1994.)

Demokratiaan siirtymisen ja vuoden 1997 välisenä aikana mapuche-liikkeiden luottamus uuteen Intiaanilakiin alkuperäiskansojen ongelmien ratkaisun välineenä oli suurta. Ralcon tapaus ja konfliktit metsäyhtiöiden välillä rikkoivat kuitenkin tämän luottamuksen mapuchien ja valtion välillä. Jo 1960-luvulta lähtien Endesa, valtion luoma ja myöhemmin sotilashallinnon yksityistämä sähkölaitos, oli kaavaillut vesivoimaloiden rakentamista Bio Bio-joen yläjuoksulle. Voimalat tulisivat peittämään 22 000 hehtaaria mapuche - pehuenchien perinteisiä asutusmaita. Ensimmäinen patoallas, Pangué nimeltään, sai Patricio Aylwinin hallituksen hyväksynnän luonnonsuojelijoiden, mapuche-liikkeiden ja Quepuca Ralco mapuche-yhteisön vastustuksesta huolimatta. Patoallas täytettiin vuonna 1996 peittäen alleen 500 ha maata ja 50 henkilöä joutui muuttamaan sen alta pois. Toisen patoaltaan, Ralcon, suunnitelmat saivat päivänvalon vuonna 1994. Toisin kuin Pangué, Ralcon projekti täytyi alistaa vasta asetettujen Intiaanilain (19.253) ja Ympäristölain (19.300) hyväksymäksi. Projekti runnottiin kaikesta vastustuksesta ja ympäristöhaittaselvityksistä huolimatta läpi. (Saavedra 2002, 124–126.) Presidentti Freille Ralco edusti ”kansallista kehitystä” kun taas mapuche-pehuencheille, jotka joutuivat muuttamaan alueelta pois, projekti edusti kansanmurhaa (Mariman 1997).

Ralcon rakentamisen hyväksyminen, jopa Conadin silloisen johtajan vastuksesta huolimatta, tulkittiin hallituksen asettumisena suurten yhtiöiden puolelle, mapucheja vastaan (Saavedra 2002: 126)

Monien mapuchien tähänastinen luottamus uuteen Intiaanilakiin ja sen välineeseen Conadiin sai pahan kolauksen. Lumacossa mapuche-yhteisöt vaativat vanhoja oikeuksiaan maihin, jotka nykyisin kuuluvat metsä-yhtiöille. Vaatimuksiin vastattiin pidätyksillä, puurekkojen poliisisaattueilla ja poliisien (karabiinierojen) iskuilla mapuche-yhteisöihin, joissa epäiltiin ääri-liikkeiden jäsenten soluttautumista konfliktiin. Tästä alkoi VIII -X maakuntien alueille sijoittuneet yhteenotot mapuchien ja poliisin tai metsäyhtiöiden välillä. Mapuchien toiminta muodostui niin mielenosoituksista, nälkälakoista, maiden haltuunotoista ja neuvotteluista valtion kanssa maiden palauttamisesta mapucheille. Valtio aloitti vuonna 1998 neuvottelut muutamien mautilojen ostamisesta yksityisiltä luovutettavaksi mapuche-yhteisöille rauhoittaakseen

tilanteen ja estäen maiden haltuunottojen leviämisen laajemmalle alueelle. Metsäyhtiöiden edustajat ja yksityiset maanomistajat taas syyttivät valtiota horjumisesta mapuchien edessä ja varoittivat oikeuden ottamisesta omiin käsiin, mikäli valtio sallii oikeusvaltion ylikävelyn. (Lavanchy, 1999.)

Mapuche- kysymys keskittyi vuoteen 1997 asti lähinnä Ralcon ympärille, mutta joulukuussa 1997 Lumacossa tapahtuneen kolmen, Forestal Arauco- metsäyhtiön puurekan poltosta katsotaan alkaneen mapuchien ”uusi vaatimusten sykli.” Uudeksi tätä tilannetta voidaan kuvata siksi, että niin mapuche-organisaatiot kuin ”perustakin”, ovat pettyneet demokratiaa ajaneiden hallituspuolueiden politiikkaan ja näkevät sen tarjoavan mapucheille vain lääkettä oireisiin, ei todellista ratkaisua. Eräät liikkeet näkevät tilanteen ratkaisemiseksi ainoana vaihtoehtona autonomian. (Lavanchy 1999.)

Mapuchien uuden liikehdintäaallon näkyvimmissä mapuche-toimijoiksi nimetään seuraavat liikkeet, jotka ovat myös olleet mukana yhteenotoissa ja mobilisaatioissa vuodesta 1997: Identidad Lafkenche, Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco Malleco, AdMapu, Coordinadora Mapuche Metropolitana. Näiden lisäksi on lukuisia pienempiä keskinäisen avun ja mapuche-kulttuurin edistämiseen ja mapuchien koulutukseen keskittyneitä yhdistyksiä, kuten Kona Pewman ja Kaxawaiñ. (Saavedra 2002, 127.)

3.6. 2000-luvun mapuche- liikkeet

Javier Lavanchy (2003, 32–45) jakaa nykyisen mapuche liikkeen kolmeen tyyppiin sen mukaan, mitä järjestöt painottavat vaatimuksissaan. Nämä tyypit ovat: etnoterritoriaaliset, etnonationalistiset ja etnokulttuuriset yhdistykset. Seuraavassa käyn lyhyesti läpi jokaisen tyyppin pääpiirteiltään.

3.6.1 Enoterritoriaalinen Identidad Territorial Lafkenche – liike

Enoterritoriaaliset mapuche liikkeet pohjaavat tunnistettavissa olevaan maantieteelliseen alueeseen. Ne ovat 2000-luvun yleisin mapuche-organisaatiotyyppi . Tällaiset liikkeet liittyvät alueellisten mapuche-identiteettien (uudelleen)keksimiseen, jotka ovat yhteydessä mapudungun - kieliseen käsitteeseen ”fütranmapu”. Fütranmapu

viittaa suuriin alueisiin, joihin mapuchien asuttamat maat on maantieteellisen sijainnin mukaan jaettu: lafkenche (mapuchet, jotka asuvat rannikolla), pehuenche (mapuchet, jotka asuvat Andeilla), nagche ("ihmiset alhaalla"), huenteche ("tasangon ihmiset"), huilliche ("etelän ihmiset"). Nämä alueelliseen identiteettiin pohjautuvat liikkeet eroava toisistaan vaatimuksissaan, mutta yhteisiä piirteitä niistä on löydettävissä. Ne eivät pyri puhumaan koko mapuche-kansan äänellä tai esittämään vaatimuksiaan ratkaisuna kaikkien mapuche-yhteisöjen ongelmiin, mutta monesti ne tekevät yhteistyötä keskenään mm. luoden yhdessä erilaisia ratkaisuehdotuksia tai ohjelmia. Toisen yhdistävä piirre on vaatimus paikallistason yhteisöllisestä hallinnasta muodosta. Tällä vaatimuksella ei tarkoiteta laajojen alueiden autonomista hallintaa, vaan alueiden, joita esimerkiksi lafkenche yhteisöt ovat asuttaneet esi-isien ajoilta lähtien. Identidad Lafkenche-organisaatio, joka on esimerkki etnoterritoriaalisesta liikkeestä, esittää tällaisen "kommunitaarisen hallinnon" elimeksi alueellista neuvottelukuntaa, jonka velvollisuutena olisi mm. kulttuuriin, koulutukseen ja terveydenhuoltoon liittyvien asioiden hallinta. Alueellisen neuvottelukunnan jäsenet olisivat taas mapuche-yhteisöjen tai näiden johtajien valitsemia. (Rodríguez Ruiz 2001, 85.)

Etnoterritoriaaliset liikkeet ovat luonteeltaan horisontaalisia ja osallistavia. Ne esittävät ehdotuksensa ja vaatimuksensa paikallistason, mapuche yhteisöjen, keskustelujen pohjalta syntyneiksi. Tästä esimerkkinä on Identidad Lafkenche- liikkeen esitys konfliktin ratkaisuksi, joka syntyi kahdeksan maakunnan tason ja lafkenche yhteisöjen tason yhteen kokoontumisten tuloksena. Osallistavan ja horisontaalisen elementin lisäksi etnoterritoriaalisten yhdistysten suosion selittäjänä pidetään myös niiden usein karismaattisia johtajia, joiden nähdään olevan todellisia yhteisöjensä edustajia. (Lavanchy 2003, 36.) Viimeisenä yhdistävänä piirteenä Lavanchy esittää näiden yhdistysten itsenäisyyden suhteessa kaikkiin poliittisiin puolueisiin ja "ulkoisiin" ideologioihin, ollen näin "aito" mapuche vaihtoehto ratkaisuehdotusten joukossa (Emt., 36–37).

Lafkenchet ovat rannikolla asuvia mapucheja. Heitä on yhteensä noin 60 000 eri puolilla VIII - alueen eteläisiä osia, koko IX - alueen ja X - alueen pohjoisosissa. Jo 1990-luvun puolessa välissä muutamat lafkenche yhteisöt nousivat vastustamaan tienrakennusprojektia ("Carretera de la Costa"), joka halkoi lafkenchien monia pyhänä pitämiä maa-alueita. Identidad Lafkenche- liike muodostuu itsensä lafkenche-

mapucheiksi tunnustavien reservaattien johtajista ja jäsenistä. ("De la Deuda Histórica nacional al reconocimiento de nuestros derechos territoriales" 1999.)

Vuoden 1999 aikana erilaisten kokoontumisten seurauksena eri lafkenche yhteisöjen edustajat kokosivat Identidad Territorial Lafkenche – liikkeen nimissä yhteisen ohjelman, jossa esitetään vaatimus seitsemän eri alueen autonomisesta hallinnosta, joista jokainen pitää sisällään useampia lafkenche yhteisöjä (Barrera 1999:82). Tällaisen "kommunitaarisen hallinnon" elimeksi liike esittää alueellista neuvottelukuntaa (Consejo Territorial), jonka tehtävänä olisi kaupungin ja maaseudun hallintoon, koulutukseen, kulttuuriin ja terveydenhuoltoon liittyvien asioiden hallinta. Alueellisen kokouksen (Asamblea Territorial) tehtäviksi Identidad Lafkenche esittää lafkenchien kehityksen suunnan muotoilemisen ja tavoitellun kehityksen yhteensovittamisen koko maan tavoitteiden kanssa. Alueellinen kokous hoitaisi myös suhteita ei- mapuche kansalaisyhteiskuntaan ja taloussuhteita. Sen jäsenet koostuisivat mapuche yhteisöjen johtajista ja yhteisöjen äänestyksen kautta valitsemista henkilöistä. (CAM ohjelma)

Identidad Territorial Lafkenche liike pyrkii asettamaan Chilen valtion sisälle, mutta omille lafkenche-alueilleen, perinteisiä mapuche auktoriteetteja. Liikkeen puhemies, Luis Llanquilef painottaa;

"Toisin sanoen, tämä alkuperäiskansan autonomia ei merkitsisi riitaantumista valtion, alueen, eikä sisällä olevien yhteisöjen kanssa." (El Sur 23.5.1999, liite 3.)

Identidad Territorial Lafkenche on toiminnassaan valinnut neuvottelujen tien päästäkseen päämääräänsä. Sen neuvotteluja metsäyhtiöiden ja valtion kanssa ei ole katsottu hyväksyvästi monien muiden mapuche-liikkeiden taholta.

3.6.2 Etnonationalistinen Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco

Etnonationalististen liikkeiden vaatimukset ja ehdotukset koskevat kokonaista mapuche- aluetta ja kaikkia mapuche-kansan sisäisiä, alueellisia ryhmiä, pitäen näin sisällään etnoterritoriaalisten yhdistysten ehdotukset. Niiden mukaan mapuchien identiteetti on jotain täysin omaa ja erillistä chileläisestä kansallisesta identiteetistä . Mapuchet nähdään omana kansanaan (nación), ei vain erillisenä etnisenä ryhmänä Chilen valtion sisällä, joiden oikeutena on autonomian harjoittaminen, mutta tällä ei välttämättä tarkoiteta valtiosta eroamista. Ne kyseenalaistavat jyrkästi Chilen virallisen

historiankirjoituksen sekä valtion ja armeijan juhlistamat juhlapäivät, joiden merkitys mapuche kansalle on usein täysin päinvastainen kuin chileläisille. Etnonationalististen liikkeiden diskurssi on suoraa ja oman arvonsa hyvin tiedostavaa luonteeltaan:

”...näiden liikkeiden diskursseista on lähes mahdotonta löytää aikaisempien aikojen perussäveltä, ”nöyrää” diskurssia, joka anoo valtiolta murusia.” (Lavanchy 2003: 41).

Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco (CAM) on esimerkki etnonationalistisesta liikkeestä. CAM on Araucon ja Mallecon alueiden (kahdeksas maakunta) mapuche-yhteisöjen konfliktien pohjalta vuonna 1999 syntynyt liike. Se kyseenalaistaa voimakkaasti Chilen valtion olemassaolon, jonka liike näkee etnosentrisenä ja mapuche-kansaa syrjivänä. Liike painottaa, että mapuche kansan ongelman ydin ei ole pelkästään maa-kysymys, vaan se, että Chilen valtio ei tunnusta perustuslaissaan alkuperäiskansojen olemassaoloa. CAM esittää, että alueellinen ja poliittinen autonomia eivät ole heidän ensisijaisia päämääriä tällä hetkellä. Autonomian CAM näkee itsestään selväksi, pitemmän aikavälin tulokseksi maiden palauttamisesta mapucheille. Tärkeää on aluksi 200 000 hehtaaria käsittävän maa-alueen takaisin saaminen metsäyhtiöiltä, joka aikaisemmin kuului mapuche kansalle. Ehdottoman tärkeäksi CAM näkee mapuche kansan tietoisuuden vahvistamisen ja kansan yhtenäistämisen. (Lavanchy 1999.)

CAM:n toimintamuotoja on ”tuottavat maiden takaisin saamiset” (recuperaciones productivas), joissa maan valtauksen jälkeen yhteisöt aloittavat erilaiset maatyöt vallatuilla alueilla. Tämän on nähty tuovan käytännön tasolle alueiden kontrollin ja olevan ensimmäinen vaihe ”mapuche – kansakunnan uudelleenrakentamisessa”. (CAM ohjelma, s.7) Liike painottaa toiminnan lähtökohtien ja päämäärien löytymistä yhteisöistä ja tekee eroa liikkeisiin, joiden johto tulee kaupungeista.

” Taistelun, jota yhteisöt johtavat tänään, eteneminen vaatii suurta sitoutumista ja vain ne, jotka ovat valmiita maksamaan korkean hinnan, jonka tämä tehtävä pitää sisällään, voivat tulla tunnustetuiksi todellisina kansamme taistelun johtajina ja äänitorvina.” (CAM julistus 25.3.99)

3.6.3 Urbaani etnokulttuuri Meli Wixan Mapu -liike

Näiltä liikkeiltä puuttuu lähes kokonaan alueelliset vaatimukset ja niiden päämäärät ovat lähes yksinomaan kulttuurisia. Ne pyrkivät mapuche kulttuurin ja etnisen

identiteetin elvyttämiseen urbaanissa ympäristössä, vaati mm. tilaa harjoittaa kaupungeissa perinteistä lääketiedettä (esimerkkinä mapuche-apteekki Temucossa) ja uskonnollisia rituaalejaan. Tärkeää näille organisaatioille on muuttaa ympäröivää yhteiskuntaa niin, että mapuchet voivat olla ylpeitä omasta etnisyydestään myös urbaanissa kontekstissa, ilman pelkoa rasismista. Nämä yhdistykset ovat ”diasporassa” elävien mapuchien yhdistyksiä, toimien lähinnä Chilen isoimmissa kaupungeissa, kuten Santiagossa, Valparaísossa ja Concepciónissa. Etnokulttuurisia organisaatioita on paljon, esimerkiksi vain Santiagossa niitä on yli 100. (Lavanchy 2003, 43-44.)

Meli Wixan Mapu on Santiagossa toimiva mapuche liike, joka pyrkii mapuche kulttuurin ylläpitämiseen, uuden luomiseen ja mapuche-identiteetin vahvistamiseen urbaanissa ympäristössä kaukana perinteisiltä mapuche-kansan seuduilta. Siitä löytyy sekä etnokulttuurisen että etnonationalistisen mapuche-liike tyypin tunnuspiirteitä. Meli Wixan Mapun toiminta keskittyy mapuche – kulttuuriin liittyvien tapahtumien järjestämiseen, työhön poliittisten mapuche vankien vapauttamisen puolesta ja se järjestää erilaisia tapahtumia kerätäkseen varoja vankien perheiden auttamiseksi. Liikkeen diskurssissa painottuu kuitenkin ajatus mapuche kansakunnan rakentamisesta, jossa kaupungeissa elävät mapuchet ovat mukana, tukien yhteisöjen nousuja valtiota ja suuryrityksiä kohtaan. (Meli Wixan Mapu, Presentación)

Meli Wixan Mapu katsoo myös kaupungeissa asuvilla mapucheilla olevan oma roolinsa ”mapuche – kansan vapauttamisen prosessissa”. Sen jäsenet ovat pakotetun maaltamuuton lapsia. Liike ilmoittaa olevansa autonominen liike, viitaten tällä itsenäisyyteen suhteessa poliittisiin puolueisiin ja valtioon. (Emt.)

4. Tutkimuksen työkalut

Tutkimuksen kohteena ovat tekstit, joissa rakennetaan etnopolitiikkaa ja etnistä identiteettiä. Pyrin siis analyysin avulla tarkastelemaan millaista on mapuche etnopolitiikka ja millaisia identiteettejä siinä rakennetaan. Diskurssianalyttinen (DA) tutkimus nojaa konstruktionistiseen näkökulmaan, jolloin kieli ymmärretään toimintana, joka tuottaa sosiaalista todellisuutta. Kieli ei ole tällöin vain todellisuuden kuvaaja, vaan sitä aktiivisesti tuottava. Käyttäessään kieltä ihmiset ovat osallisina vahvistamassa sosiaalista todellisuutta tai muuntamassa sitä. (Jokinen & Juhila & Suoninen 1993a, 18.)

4.1. Diskurssianalyysi ja diskurssin käsite

Diskurssianalyysi on moninainen tutkimusmenetelmä, joukko yhteiskuntaa, kieltä ja sen käyttöä koskevia teoreettisia perusoletuksia, jotka osaltaan ohjaavat tutkijaa tietynlaisiin kysymyksenasetteluihin ja menetelmävalintoihin. Diskurssianalyysiin (DA:han) liitetään käsitteiden moninaisuus, jopa sekamelska. (Valtonen 1998, 96.) Se ei ole selvärajainen kokonaisuus, vaan saa vaikutteita sukulaistraditioiltaan kuten retoriikasta, keskusteluanalyysistä, etnografiasta ja semiotiikasta. Peruslähtökohdat ovat kuitenkin samat: kiinnostus kielen käytön tutkimiseen ja erityisesti siihen, miten sosiaalista todellisuutta rakennetaan erilaisissa sosiaalisissa käytännöissä.

Diskurssianalyysin teoreettinen koti löytyy sosiaalisen konstruktionismin perinteestä. Tutkimuksen kohteena on teksti ja/tai puhe luovana, sosiaalista todellisuutta rakentavana toimintana. Kohtaamme todellisuuden aina jostakin näkökulmasta käsin merkityksellistyttenä, nimettynä. (Jokinen 1999, 39.) Tällöin analysoitavat etnopolitiittiset tekstit nähdään rakentavan todellisuutta, ei vain heijastavan mapuche- kansan kokemuksia chileläisessä yhteiskunnassa.

Erilaiset merkityksellistämisen tavat ovat historiallisten prosessien tulosta ja ne rakentuvat, muuntuvat ja pysyvät yllä ihmisten välisessä kanssakäymisessä. Myös suuret yhteiskunnalliset muutokset, kuten kaupungistuminen, tuottavat uusia

käsitteellistämisen tapoja. Kaupungistuminen toi mukanaan keskusteluun käsitteet kuten lähiö tai vapaa-ajan ongelma. Yksin yhteiskunnalliset muutokset eivät tuo joitakin käsitteellistämisen tapoja esille, vaan näistä luokituksista käydään myös kamppailuja, joiden seurauksena jokin niistä saa vahvemman jalansijan kuin toiset. (Jokinen 1999 , 40.)

Kieltä ja sen käyttöä voidaan lähestyä ymmärtämällä ne todellisuutta realistisesti kuvaavina, välineinä kielen ulkopuolella odottavien faktojen keräämisessä. DA:n tapa tarkastella kielenkäyttöä on kuitenkin erilainen. Kielenkäyttäjät eivät näyttäytyä diskurssianalyysissä tutkijalle informanteina, jotka paljastavat asenteensa tai heidän kuvauksiaan toiminnastaan ei tulkita ilmiöiden kausaaliseksi selitykseksi (Suoninen 1999,18.) Näin kieltä ei nähdä keinona löytää tie kielen ”takana” piilevään ”oikeaan” maailmaan.

Keskeistä onkin se, kuinka toimijat tekevät ymmärrettäväksi asioita kielenkäytöllään huomioiden sen, että tätä samaa tutkittavaa ilmiötä voidaan perustellusti tehdä ymmärrettäväksi myös toisella tavalla. Kielenkäyttö onkin toimintaa, joka rakentaa erilaisia versioita todellisuudesta (Valtonen 1998, 97).

Näin ollen en pohdi aineistossa ”faktoina” esitettyjen seikkojen totuudenmukaisuutta, vaan sitä kuinka etnopolitiikasta ja identiteetistä puhutaan, miten sitä rakennetaan ja millaisia perustelutapoja ”erityisen identiteetin” tunnustamisen vaatimuksille käytetään. Täytyy kuitenkin muistaa, että sosiaalisella toiminnalla on tämän kielellisen puolen lisäksi aineellinen puolensa. Diskurssin ulkopuolinen maailma on olemassa, ja se sen tapahtumat, kuten luonnonmullistukset tapahtuvat yksilön tahdosta huolimatta. Toisen seikka on sitten se, miten yksilöt merkityksellistävät nämä tapahtumat.

Selonteoilla, joiksi tarkastelun kohteita DA:ssa usein kutsutaan, ihmiset selittävät maailmaa itselleen ja toisilleen. Niillä on vuorovaikutuksellinen suhde todellisuuteen. Ne ovat toisaalta riippuvaisia ympäröivästä sosiaalisesta maailmasta, josta merkitykset kumpuavat, mutta ne myös muuntavat tuota selitettävää maailmaa. Sosiaalinen todellisuus nähdään erilaisten, keskenään kilpailevien diskurssien tai merkityssystemien kenttänä. Toimijat käyttävät selonteissaan rakennusmateriaaleina niitä diskursseja, jotka ovat kulttuurisesti ymmärrettäviä. Diskurssin ja repertuaarin käsitteet, jotka ovat sukulaiskäsitteitä, määritellään

”...verrattain eheiksi säännönmukaisten merkityssuhteiden systeemeiksi, jotka rakentuvat sosiaalisissa käytännöissä ja samalla rakentavat sosiaalista todellisuutta..” (Jokinen, Juhila , Suoninen 1993a, 26–27.)

Jokainen diskurssi mahdollistaa tietyn asian näkemisen tietyllä tavalla. Se siis asettaa rajat sille, mitä sen sisällä voidaan sanoa. Sama aihe voidaan rakentaa monella eri tavalla, eri diskursiivisista viitekehyksistä käsin, jolloin sama aihe saa eri merkityksiä (Valtonen 1998, 98). Esimerkiksi mapuchet voidaan rakentaa terroristeiksi, jotka tuhoavat yksityisomaisuutta tai vapaustaistelijoiksi, jotka taistelevat maahantunkeutujaa vastaan.

Selonteot, joilla toimijat tekevät maailmaa ymmärrettäväksi ja joiden materiaalina käytetään erilaisia kilpailevia diskursseja, ovat itse osa kulttuuria ja osallistuvat sen ylläpitoon kolmella eri tavalla:

- ne pitävät yllä niitä konventionaalisia rakenteita, joiden horjuttamista tai vahvistamista ne ajavat (esimerkiksi perinteinen työnjako)
 - ne pitävät yllä diskursseja, joihin viittaavat vakuuttaakseen yleisönsä (esim. ”jokainen on oman onnensa seppä”-diskurssi)
- selonteot tuottavat vaikeasti pääteltäviä symbolisia ja aineellisia seurauksia.
(Suoninen 1999, 21–22.)

Stuart Hall (1999,100) rinnastaa diskurssin ideologiaan, joukkona lausumia, jotka palvelevat yhden, tietyn ryhmän tai luokan etuja. Hall esittää kuitenkin Foucault´a lainaten, että ideologian käsitteeseen liittyy ongelmallinen käsitys maailmaa koskevien lausumien jakautumisesta tosiin (tiede) ja epätosiin (ideologia). Tämän käsityksen mukaan sosiaalista, poliittista tai moraalista maailmaa koskevat todelliset selonteot voidaan erottaa epätosisista. Ongelmallisia tässä ajatuksenkulussa ovat kuitenkin ”faktat”, joiden oletetaan osoittavan meille todet ja epätodet lausumat. Nämä faktat voidaan nimittäin rakentaa monin tavoin; se mikä on yhdelle totuus, on toiselle jotain muuta. Diskurssianalyysin tehtävänä on tehdä näkyviksi oletuksia, joita ”merkityksettömältäkin” vaikuttava kuvaus tekee kohteestaan.(Jokinen yms.1993a, 19.)

Diskurssien rakentaminen, uusintaminen ja muuntaminen tapahtuvat tietyssä paikassa ja tietyssä ajassa. DA:ssa tulkinta pyritään suhteuttamaan tapahtumatilanteeseen, eli

kontekstiin.(Jokinen yms.1993a, 29–30) Analyysissä tulee tällöin ottaa huomioon sanojen yhteys lauseeseen tai yksittäisen teon rakentuminen suhteessa tapahtumatilanteeseen. Se mikä sanan monista mahdollisista merkityksistä on kyseessä, riippuu lausekontekstista. Lisäksi kielen käyttö suhteutuu myös konkreettisen tapahtumatilanteen ulkopuolelle eli kulttuuriseen kontekstiin. Tutkijan tulee tällöin tunnistaa asioita, joka edellyttää kulttuuristen tapojen, stereotyyppien tai yleisen yhteiskunnallisen ilmapiirin tuntemuksen tietoista käyttöä (Jokinen yms.1993a, 32) Tähän olen pyrkinyt esittelemällä laajemmin chileläisen yhteiskunnan historiallista ja kulttuurista kontekstia, tilannetta missä mapuche kansa tällä hetkellä on ja mistä heidän etnoliittiset diskurssit kumpuavat. Lisäksi omaa ymmärtämystäni chileläisestä yhteiskunnasta ja mapuche kansasta on syventänyt asuminen ja opiskelu Chilessä vuosina 1996–97 ja 2002–2003 ja tekemäni haastattelut muutamille ns. mapuche aktivisteille keväällä 2003.

Diskurssianalyysissä tutkitaan identiteetin rakentumista sosiaalisissa käytännöissä ja tietyssä kontekstissa. Tällöin toimijalle voidaan rakentaa riippuen eri kontekstista, monia erilaisia identiteettejä (Jokinen yms.1993a, 37–38). Sama toimija voi rakentaa keskustelun kulussa itselleen monia, jopa vastakkaisia minuuksia, riippuen diskurssista.

4.2. Tutkimuksen toteutus- etnoliittisten diskurssien tunnistaminen

Etnoliittisen puheen erilaisten diskurssien hahmottaminen ei ole yksinkertaisen mekaanista puuhaa, jossa erottelisin vain erilaisia aiheita, kuten puhe kulttuurista = kulttuuridiskurssi. DA:n kannalta mielenkiintoisimpia merkityssystemejä ovat yleensä sellaiset kielen käytön alueet, joilla voidaan tehdä ymmärrettäväksi erilaisia teemoja. Samaa ilmiötä voidaan siis tulkita hyvinkin erilaisten diskurssien kautta. (Suoninen 1993, 50–51.) Analyysi ei ole tekstien ominaisuuksien ylöskirjaamista, vaan perusteltua tulkintaa, joka pohjautuu tutkijan ja aineiston väliseen vuoropuheluun (Jokinen yms.1993a, 28). Erilaiset diskurssit eivät nouse aineistosta selvärajaisina kokonaisuuksina, vaan pieninä osina tarkentuen analyysin edetessä.

Etnopoliittisissa teksteissä on kyse vaatimuksesta erityisen, siis kansallisesta identiteetistä eroavan identiteetin tunnustamisesta ja sen mukanaan tuomien erilaisten kulttuuristen ja poliittisten oikeuksien myöntämisestä. Työssäni tutkin:

- millaisia diskursseja on identifioitavissa mapuche järjestöjen etnopolitiikassa – mitä on mapuche - kansan etnopolitiikka
- millaisia diskursseja vastaavia identiteettejä rakennetaan
- millaisia me/toiset erotteluja etnopolitiikassa tuotetaan

Analyysin ensimmäisessä vaiheessa luin aineistoa läpi moneen kertaan, samalla tehden muistiinpanoja ja alleviivaten sanoja ja ilmaisuja. Pysin tunnistamaan diskursseja tulkitsemalla eri tapoja merkityksellistää "mapucheutta" ja tulkitsemalla syitä, joita heidän nykyiselle tilanteelle on annettu. Huomioni kiinnittyi asioihin, jotka toistuivat teksteissä, sananvalintoihin, metaforeihin ja ristiriitaisuuksiin. Näin aloin hahmottamaan vähitellen alustavien diskurssityyppien tunnuspiirteitä.

Seuraavaksi käänsin suomeksi aineistosta alleviivatut kohdat, joka osoittautuikin aikaa vieväksi työksi. Lukiessa helposti ymmärtämäni lauseet vaikuttivat käännettyinä suomeksi aluksi vaikeaselkoisilta, kunnes lauseet selkiintyivät ja alkoivat kuulostaa ymmärrettäviltä myös suomeksi. Osasyyn tähän kääntämisen vaikeuteen oli se, että tekstien kieli on kaukana puhutusta kielestä sekä täynnä metaforisia ilmauksia, sekä oma kokemattomuuteni kielenkääntämisestä.

Kääntämisen jälkeen ryhdyin kokeilemaan aineiston eri osien sovittamista löytämäni diskurssien sisään. "Leikkaa liimaa – menetelmällä" kokosin eri diskurssityyppien alle aineiston osia. Tässä vaiheessa jouduin myös jättämään analyysin ulkopuolelle diskurssityyppejä, jotka tässä syventävässä vaiheessa osoittautuivat liian hatariksi sisällöltään, jotta niitä voisi kutsua omiksi diskursseiksi. Jotkin näistä sisällytin muiden diskurssien sisään, kuten erilaisuus diskurssiin sisällytetyn puheen erilaisesta kehityskäsityksestä.

Luettuani (lähiluku) aineistoa läpi, sieltä nousi esiin erilaisia toistuvia diskursseja, jotka olen nimennyt jatkuva sorto, itsenäinen toimija, järjestelmäkriittinen ja erilaisuus – diskursseiksi. Aluksi oletin saman diskurssin sisältä löytyvän eroja järjestöiden välillä, pieniä nyanssi-eroja, mutta analyysi vaiheessa tuli selväksi, että se ei pitänyt

paikkaansa. Jokaiselta kolmelta järjestöltä löytyi kaksi samaa vahvaa diskurssia, jatkuvan sorron ja itsenäisen toimijan diskurssi. Kulttuurisen erilaisuuden diskurssia rakennettiin vain Identidad Lafkenchen teksteissä, kun taas CAM:n ja Meli Wixan Mapun teksteissä rakentui järjestelmä kriittinen diskurssi.

4.3. Tutkimuseettisiä huomioita

Tutkimusta tehdessä tutkija joutuu pohtimaan ja vastaamaan lukuisiin kysymyksiin, joihin ei ole olemassa aukotonta säännöstöä. Tällöin tutkijan on tehtävä ratkaisut itse ja kyettävä perustelemaan valintansa. Tutkimuksen eettiset ongelmakohdat koskevat niin tiedon hankintaa ja sen käyttöä. Työssäni käyttämä aineisto on periaatteessa kaikkien vapaasti käytettävissä, kunhan vain tutkija mainitsee lähteen, koska se on kerätty internetistä. Kysyin näiltä kolmelta esimerkki mapuche-järjestöltä sähköpostitse, (kysyessäni lisätietoja järjestöistä), lupaa käyttää työssäni heidän tekstejään. Vastauksen sain kahdelta järjestöltä, kolmannesta ei kuulunut mitään, ja molempien vastaus oli myöntävä, ehtona oli vain järjestön nimen mainitseminen tekstien lähteenä. (ks. liitteet 1. ja 2.)

Olen pyrkinyt tutkimuksen luotettavuuteen alkuperäisillä tekstinäytteillä, jotka tosin olen kääntänyt itse espanjasta suomeksi, pyrkien mahdollisimman ”täydelliseen käännökseen”. Sanatarkasti käännöksiä on lähes mahdotonta tehdä, mutta siihen on pyrittävä, jotta autenttisuus säilyy. Mielessä on pidettävä tekstien sujuvuus ja ymmärrettävyys, jota espanjan opettaja Santiago de la Torre Moral aikoinaan painotti kääntämisen kurssilla.

Diskurssianalyyssissä tutkijan ja aineiston vuoropuhelun seurauksena, tutkijan päätöksellä, aineistosta herätetään tietyt merkityspotentiaalit. Tulkinta yksinkertaistaa aina, mutta se perustuu tarkkaan aineiston analyysiin, ei tutkijan omiin ”kehitelmiin”. (Jokinen & Juhila 1993b, 106–107.)

Niin oman kulttuurin kuin vieraan kulttuurin tutkimiseen liittyy ongelmia, jotka tutkijan on tiedostettava välttääkseen niihin kompastumisen. Ollessaan tutkittavan kulttuurin ja sen sosiaalisen todellisuuden jäsen, jota tutkija tutkii, vaarana on, että tutkija toistaa tietämättään vanhoja kategorioita, käsitteitä ja vastakohtia. (Jokinen yms. 1993a, 23.) Toisaalta, tutkijan ollessa tutkimuksen kohteelle ”vieraan kulttuurin” jäsen, ongelmana

voi olla, että tällöin ei ymmärrä kaikki kulttuurisia merkityksiä. Nämä mainitut ongelmat voidaan kuitenkin välttää tiedostamalla niiden mahdollisuus sekä huolellisella perehtymisellä aiheeseen ja tarkalla aineiston analyysillä. Tähän olen pyrkinyt nojaamalla kattavaan aikaisempaan tutkimukseen, sekä analyysin ja tulkinnan mahdollisimman läpinäkyvyyteen, joka mahdollistaa lukijalle niiden askelten seuraamisen, joiden pohjalta olen tulkinnan tehnyt.

5. Aineisto

5.1. Internet aineiston lähteenä

Kvalitatiivista tutkimusta tekeville tutkijoilla ja opiskelijoilla on käytettävissään erilaisia ja aina lisääntyviä valmiita aineistoja, haastattelu-, havainnointi- ja eläytymismenetelmin hankittujen aineistojen lisäksi. Valmiita aineistoja ovat aikaisempien tutkimusten aineistot, tilastot, henkilökohtaiset dokumentit, organisaatioiden asiakirjat, sekä joukkotiedotuksen- ja kulttuurin tuotteet. (Eskola & Suoranta 1999, 119–120.) Huomioon otettava lähde aineistojen keräämiseen, niin kvalitatitiivista kuin kvantitatiivista tutkimusta tekeville on Internet. Se on vielä suhteellisen vähän käytetty lähde valmiisiin aineistoihin yhteiskuntatieteilijöiden keskuudessa. (Bryman 2004, 390.)

Internetissä tarjolla olevan valtavan informaatiomäärän, ja sen seikan takia, että lähes kuka tahansa voi levittää informaatiota sen kautta, tulee aineistoa kerätessä muistaa erityinen kriittisyys. Aldridgen vuonna 1998 (Bryman 2004, 467) tekemässä tutkimuksessa Internetissä julkaistuista ja painetuista, kuluttajille suunnatuista taloudenpito-oppaista, mahdollinen todenperäisyys ongelma otettiin huomioon valikoimalla www-sivustoja, joiden autenttisuus oli verraten varmaa, valiten lähinnä viranomaisten julkaisuja. Omassa työssäni kolme esimerkki mapuche-liikettä ovat kaikki melko näkyviä toimijoita mapuche-liike kentällä, ja esimerkiksi käyttämiini i etnopolitiisiin ohjelmiin viitataan monissa muissa tutkimuksissa. Tällä pyrin takaamaan sen, että käyttämäni dokumentit ovat todella niiden allekirjoittaneiden omia tuotoksia.

Toinen mielessä pidettävä kriteeri käytettäessä internetistä kerättyjä aineistoja on uskottavuus. Tällä tarkoitetaan sitä, että tutkijan on kysyttävä miksi tietty dokumentti ylipäättään on internetissä, mitä seikkoja taustalta voi löytyä, kuten taloudelliseen hyötyyn pyrkiminen. (Bryman 2004, 391.) Tässä työssä dokumenttien etnopolitiittisen luonteen vuoksi, on suhteellisen helppoa tunnistaa miksi ohjelmat ja julkiset lausumat ovat julkaistu Internetissä; informaation levittämisen nopeus ja laajuus eri puolille maailmaa kamppailussa mapuche kansan oikeuksien puolesta. Internet mahdollistaa mapuche kansan asian tunnetuksi tekemisen laajemmalla alueella kuin ”vain” Etelä-Chilessä ja näin ollen laajemman tukijoukon. Internetiä käytetään tehokkaasti välineenä edistämään etnopolitiikkaa. Ehkä tunnetuimpia tähän mennessä ovat olleet Meksikon

zapatistat (EZLN), joiden toiminnassa internetillä on ollut merkittävä rooli. Heidän tiedotteet levisivät vuonna 1994 nopeasti sähköpostilistojen välityksellä internetissä ja herättivät kiinnostuksen Chiapasin tapahtumiin ympäri maailmaa. (Barnhart-Park 2000, 8-9.)

Internetistä on tullut alkuperäiskansoille Latinalaisessa Amerikassa tärkeä väline perinteisempien, kuten radion tai television rinnalle. Intiaaniryhmät tekevät keskenään paljon yhteistyötä edistääkseen yleistä tietoutta alkuperäiskansoja koskettavista ongelmista, ja esimerkiksi monien www-sivujen takaa löytyy monia eri ryhmiä, koska kaikilta ryhmiltä ei yksin löydy tarvittavaa teknologiaa tai tietotaitoa käyttää sitä. Lisäksi monien intiaaniryhmien www-sivuja pidetään yllä "diasporasta" käsin, kuten Ñuke Mapu-sivustot, joita ylläpitävää sosiologi Jorge Calbucura, myös itse mapuche. Nämä sivut ovat mapuche-kulttuuriin, historiaan ja nykytilanteeseen erikoistuneet sivustot. Ne toimivat myös foorumina asiasta kiinnostuneille tutkijoille, kanavana mapuche-tutkijoille ja taiteilijoille julkaista tutkimuksia ja töitään. Monien mapuche-sivustojen ylläpitoa diasporasta käsin selitetään Chilen kohdalla diktatuurin aikaisilla, monien mapuche-johtajien ja aktivistien maanpakolaisuudella. (Barnhart-Park 2000, 1-8.)

Internetin alati liikkeessä olevan luonteen mukaisesti tutkija ei voi aina olla täysin varma sivuston edustavuudesta tietyn aiheen suhteen. Lisäksi web-sivuja pidetään kuuluisina tietynlaisesta "webkielestään", jota joskus ilman sisäpiirin tietoja on lähes mahdotonta ymmärtää. (Bryman 2004, 391.)

5.2. Etnopoliittiset ohjelmat ja julkiset kannanotot

Keräsin vuonna 2002 ollessani vaihdossa Chilessä sanomalehtiaineiston vuodelta 1999. Aineiston artikkelit käsitelivät tavalla tai toisella mapucheja: uutisia maiden haltuunotoista, mielenosoituksista, yhteenotoista mapuchien ja poliisien tai metsäyhtiöiden kanssa, tai haastatteluja koskien "mapuche-kysymystä". Suomeen palattuani tutkimuskysymys, jota olin muotoillut alustavasti vaihdossa ollessani, tarkentui käsittelemään mapuche kansan identiteettiä ja etnopolitiikkaa. Tällöin huomasin, että keräämälläni aineistolla en pystyisi vastaamaan tuohon kysymykseen. Olin siis kerännyt aineiston pohtimatta tarkemmin tutkimuskysymystä, tietäen vain haluavani tehdä opinnäytetyöni mapuche kansaan liittyvästä aiheesta.

Tutkiessani sanomalehtiaineistoa tarkemmin pro gradu-seminaarien yhteydessä hylkäsin sen siitä syystä, että halusin keskittyä erityisesti mapuchien itse rakentamiin etnopolitiikka- ja identiteettidiskursseihin. Sanomalehtijutuissa äänessä oli joko toimittaja, chileläinen poliitikko, metsäyhtiöiden edustaja tai antropologi analysoimassa mapuche konfliktien syitä. Vain muutamassa, erittäin harvassa artikkelissa oli haastateltu mapuche-johtajia tai mapuche-yhteisöiden jäseniä. Sanomalehti-aineiston sijaan mapuchien ääntä löysin heidän julkisista kannanotoista, joita mapuche www-sivuilla julkaistaan. Näitä kannanottoja ja julistuksia jaetaan myös esimerkiksi yliopistojen kampus-alueilla, josta minulla on muutama tällainen teksti tallessa.

Käytän aineistona kolmen mapuche-liikkeen etnopolitiittisia ohjelmia ja niiden julkaisemia ”Julkisia Kannanottoja”. Olen kerännyt nämä tekstit internetistä, järjestöjen sivuilta ja Ñuke Mapu-sivustolta (<http://mapuche.info.scorpionshops.com/> , luettu 13.12.2004), joka toimii erityisenä mapuche kansan kysymyksiin erikoistuneena lähteenä. Sivulla on tietoa mapuche-kansan historiasta ja kulttuurista sekä uutisia liittyen mapucheihin, mutta kiinnostukseni kohdistuu vain julkisiin kannanottoihin ja julistuksiin, jotka sivuilla löytyvät oman linkkinsä alta.

Tekstit ovat vuosilta 1999–2004, mutta suurin osa ajoittuu vuodelle 1999, jolloin mapuche-liikehdintä eri puolilla Etelä- Chileä oli hyvin vilkasta: maiden ja teiden haltuunotto mapuchien taholta moninkertaistui edellisiin vuosiin verrattuna, yhteenotto metsäyhtiöiden edustajien ja maanomistajien välillä olivat kiihtyneet. Myös mielenosoitukset ja nälkälakot olivat tärkeä osa liikehdintää. Sanomalehdissä vuosi 1999 nimettiin ”mapuche-kapinan vuodeksi”, mapuchien kansannousun vuodeksi ja tilannetta verrattiin jopa Meksikon Chiapasin tapahtumiin (”Nuestro Pequeño Chiapas”, ”Meidän pieni Chiapas”, El Mercurio 28.2.99, liite 4).

Identidad Territorial Lafkenche-aineistona käytän heidän etnopolitiittista ohjelmaa (47 sivua), joka ilmestyi vuonna 1999. Tämä ohjelma löytyy ryhmän kotisivuilta, osoitteesta <http://www.identidadlafkenche.nav.to/> (luettu 10.2.2005) Tämän lisäksi ohjelmaa levitetään lukuisilla muilla mapuche-sivustoilla, kuten Ñuke Mapu-sivuilla.

Coordinadora de Comunidades Mapuches en conflicto en Arauco Mallecon (CAM) aineistona käytän heidän etnopolitiittista ohjelmaansa, joka on julkaistu vuonna 1990, mutta viimeinen ohjelman päivittäminen on tapahtunut vuonna 2001. CAM:n ohjelman

lisäksi käytän heidän Julkisia Kannanottoja vuodelta 1999 (10 kpl, yhteensä 21 sivua), joita on julkaistu heidän omien sivustojen (<http://www.nodo50.org/weftun/>, luettu 2.3.2005) lisäksi eri mapuche- sivustoilla, sekä jaettu kaduilla, yliopistojen kampusalueilla monisteiden muodossa.

Meli Wixan Mapulla ei ole varsinaista omaa etnopolitiittista ohjelma-kokonaisuutta, mutta tämän järjestön osalta aineistona käytän heidän julkisia kannanottojaan, joista suurimman osan keräsin Ñuke Mapun sivuilta ja osan heidän omilta www-sivuilta (<http://meli.mapuches.org/>, luettu 9.2.2005). Meli Wixan Mapun julkiset kannanotot ovat vuosilta 1999-2004 (25 kappaletta, yhteensä 40 sivua).

6. Etnopoliittiset diskurssit

Aineistosta rakentuvat etnopolitiittiset diskurssit olen nimennyt jatkuvan sorron, itsenäisen toimijan, erilaisuuden ja järjestelmä kriittisen diskursseiksi. Näistä kahta ensimmäistä nimitän vahvoiksi diskursseiksi, koska ne rakentuvat jokaisen kolmen analysoitavan liikkeen etnopolitiittisissa teksteissä. Erilaisuus diskurssi rakentuu puolestaan vain Identidad Territorial Lafkenche- liikkeen teksteissä ja järjestelmä kriittinen diskurssi taas CAM:n ja Meli Wixan Mapun teksteissä.

6.1. Jatkuvan sorron-diskurssi

Etnopolitiittisten tekstien jatkuvan sorron diskurssi kuvaa mapuchien elämää sorrettiina, sortajan uhreina. Tälle diskurssille tyypillisiä ilmauksia ovat *historiallinen velka, sortaja, sorrettu, maahantunkeutuminen, maan puolustaminen*.

Jatkuvan sorron diskurssissa mapuche-kansan historia rakennetaan taisteluksi selviytymisestä, ei osana chileläistä yhteiskuntaa, vaan omana kansanaan, haastaen näin latinalaisamerikkalaisen tasavaltalaisen valtion perustan ”vain yksi kansa, vain yksi kansakunta, vain yksi hallitus” (Bengoa 2000b, 27).

Diskurssissa korostuu käsitys uhkasta koko mapuche-kansan ja sen kulttuurin olemassaolon puolesta. Elämä nykyisillä mapuche-alueilla ja kaupungeissa rakentuu diskurssissa mapuche-kansalle taisteluksi ”toista” vastaan. Kysymys on siis elämästä ja kuolemasta.

Asumme vain jäännöksillä siitä mitä esi-isiemme maa-alueet olivat; osilla maita, jotka täysin riittämättömiä tuodakseen perheillemme jokapäiväisen elannon ja varmistaakseen kansamme jatkuvuuden ajassa.(Lafkenche, s. 32)

Haastamme hallituksen lopettamaan petolliset ja teeskentelevät dialogin yrityksensä, kun se käytännössä johtaa ja puolustaa metsäyhtiöiden investointeja Mapuche-alueella, tuomiten kansamme häviämiseen.(CAM 24.5.99)

Jatkuvan sorron diskurssissa korostuu käsitys vieraan tunkeutumisesta pyhälle alueelle, mapuche-maille. Aikaisemmin historiassa tuo vieras tunkeutuja oli konkistadoori, sen jälkeen Chilen armeija, maidenomistajat ja nyt Chilen valtion avustuksella niin kansalliset kuin ylikansallisetkin metsä- ja energiayhtiöt. Vieraan

olemassaolo mapuche-mailla on diskurssin mukaan lainvastaista: tunkeutuminen alkoi laittomasti sodassa ja jatkuu laittomana yritysten tunkeutumisena mapuche-mailla.

Se oli tämä (armeija), joka väärin nimetyssä "Araucanian Rauhoittamisen sodassa" hävitti suuren osa kansaamme ja anasti laajat mapuche-maat, jotka osoitettiin vuosien ajan Chilen valtion hallitseville ryhmille, joiden rikkaudet pohjautuivat mapuche-kansan maiden riistoon. Näiden ryhmien uskollisena varjona toimivat nykyiset kansalliset ja ylikansalliset metsät, -vesi ja turismiyhtiöt, jotka ovat salaa ja lainvastaisesti asettuneet mapuche-kansan maille, joka elää tällä hetkellä vakavassa sukupuuttoon häviämisen vaarassa. (Meli Wixan Mapu 19.9.99)

Toisesta puhuttaessa, puhutaan lähes yksinomaan kolonialistisesta Chilen valtiosta, "vuorossa olevasta hallituksesta" ja kansallisista tai ylikansallisista yrityksistä sortajina. Teksteissä käytetään valtiota ja hallitusta synonyymeinä. Chileläisiä ei samaisteta sortajiin, vaan heidän jopa nähdään ymmärtävän mapuche-kansan hädän ja vaatimukset.

Chilen kansalaisten ja yhteiskunnan eri sektoreiden (ay-liike, opiskelijaliike jne.) tuki mapuche-kansan asialle saavutettiin yhteisöjen aloittaman mobilisaation avulla, jolla aloitettiin maiden rauhanomainen takaisinsaamisen prosessi. (Meli Wixan Mapu, 15.11.99)

Diskurssissa luodaan solidaarisuutta chileläisten ja mapuche-kansan välille, liittämällä mapuchet Chilen muihin sorrettuihin. Tällöin vastakohtapari sortajat (Toinen) ja sorretut (me) ei olekaan yksinkertaista chileläiset - mapuchet vastakkaisuutta.

Virkansa jättävä hallitsija, Eduardo Frei, osoitti tämän asenteen ["sopimus valtaa pitävien luokkien kanssa"] politiikan johtamisessaan, sillä hänellä ei ollut pienintäkään halua ratkaista niitä suuria ongelmia, jotka koskettavat yleisesti chileläisiä sorrettuja, ja erityisesti mapuche-kansaa. (CAM, s.1)

Mapuche-maille tunkeutumisen vastustamisessa ja konflikteissa on diskurssin mukaan kyse maiden, identiteetin ja kansan suojelemisesta. Tällöin keskeiseksi nousee kysymys maasta, ja sen palauttamisesta, jotka nähdään ainoina keinoina mapuche-kansan olemassaolon ja jatkuvuuden turvaamisessa. Maiden valtaukset näyttävät diskurssissa yrityksiltä pelastaa niin monesti "tallattu omanarvontunto".

"Sadat mapuche-veljemme eivät taistele tänä päivänä VIII ja IX seuduilla vain esi-isiemme maiden takaisin saamiseksi, vaan kansamme niin monesti tallatun omanarvontunnon puolesta." (Meli Wixan Mapu 7.9.02)

Maat ovat mapuchien maita diskurssi esittää, ja vaatimukset maiden palauttamisesta, maiden valtaukset ja konflikti oikeutetaan historiallisilla syillä: maat ryöstettiin, vietiin laittomasti. Kyseessä on diskurssin mukaan oman maan takaisin valtaaminen, maan, josta maankansan (mapuche) olemassaolo on riippuvainen.

Kuvaukset mapuchien elämästä ja viimeisistä 500 vuodesta mapuchien historiaa kuvataan epäoikeudenmukaisuuksien historiana. Sorto kuvataan jatkuvana, sen viimeiset 200 vuotta eivät suinkaan ole olleet mapuche-kansan oikeuksien ja aseman parantumisen historiaa chileläisessä yhteiskunnassa, vaan hyökkäykset heidän olemassaoloon kohtaan mapuche-kansana nähdään voimistuneen.

Tänään tulee yli 500 vuotta Chilen valtion hallitsevien ryhmien armeijan maahantunkeutumisesta ja vähemmän kuin 100 vuotta verilöylystä ja hävittämisen kärsimisestä.(Meli Wixan Mapu 19.9.99)

Chilen valtion harjoittama miehitys ja mapuche- maiden anastus, sekä kansamme häätö ikivanhoilta mailtamme, on historiallinen prosessi, joka ei missään tapauksessa ole loppunut.(CAM, maaliskuu a, 1999)

Samoin kuin diktatuurin syvimpinä aikoina, on sorto nytkin menetelmä jonka avulla Valtio haluaa löytää ratkaisun konfliktiin, kieltäytyen kohtaamasta sen todellista kulttuurista ja poliittista ulottuvuutta. (CAM, maaliskuu a, 1999)

Diskurssissa korostetaan epäoikeudenmukaisuuksien kiihtyneen Chilen valtion syntyprosessissa ja viitataan "Pacificación de Araucanía" -nimiseen sotaan, jossa nuori valtio valtasi etelän mapuche-maat "tyhjinä maina" maatalouden tarpeisiin ja tarkoituksenaan asuttaa Etelä-Chile eurooppalaisilla immigranteilla. Sodan nimi , "Pacificación de Araucanía (vapaa suomennos olisi "Araucanía Rauhoittaminen" tai "Rauhan palauttaminen Araucaníaan"), nähdään historiaa väärentävänä, sillä se ei mapuche-kansalle merkinnyt rauhaa, vaan "verilöylyä". Tähän sotaan asti mapuche-kansalla oli ollut oma territorionsa ja itsemääräämisoikeutensa, jonka Espanjan kruunu heille oli myöntänyt, vielä 1800-luvun toisella puoliskolla.

Näin historia ylläpitää jo 500 vuoden ajan jatkuvaa väkivaltaa ja epäoikeudenmukaisuutta, valheita ja pahuutta, jota me mapuchet olemme joutuneet kestämään winka maahantunkeutujan puolelta. (CAM, maaliskuu a, 1999)

Maahantunkeutujaa kohtaan koetaan epäluottamusta, sen sanaan ei voida luottaa, koska muistissa ovat aikaisemmat tapahtumat. Diskurssissa asetetaan kysymys kaikille kansalaisille kuuluvien oikeuksien toteutumisesta mapuchien kohdalla. Siinä korostuu mapuche-kansan valtioon ja sen eri instansseihin, erityisesti Conadiin, liittyvä epäluottamus, joka terävöityy näkemyksessä, jonka mukaan demokraattisena itseään pitävä Chilen valtio, ei olisikaan demokraattinen suhteessaan mapucheihin.

Ilmiantojen ja seuraamisen järjestelmä veljiämme vastaan, jotka tekevät työtä kansamme tunnustamisen ja kunnioittamisen puolesta, on niiden samojen lakien ja asetusten ulkopuolella , joita tämän demokraattisen valtion sanotaan kunnioittavan. Tämä osoittaa meille, että heillä ei

ole minkäänlaisia ongelmia soveltaa diktatuurin tai piiritystilän käytäntöjä.(CAM, maaliskuu b, 1999)

Yhdelläkään "demokraattiselle" poliitikoille ei ole tullut mieleen sanoa, että Chilen valtio harjoittaisi *apartheidiä*, vaikka se on julkisesti tunnettu tosiseikka, että mapuchet saavat huonompaa kohtelua vain siitä syystä, että ovat mapucheja. (CAM, maaliskuu a, 1999)

Diskurssin mukaan rasismi, jota mapuche- kansa kohtaa jokapäiväisessä elämässään, on tosiasia, jonka olemassaoloa poliitikot eivät kuitenkaan uskalla myöntää. Selvityksissä mapuchien yhteenotoista karabinieerien ja metsäyhtiöiden vartijoiden kanssa, diskurssi viittaa lähes avoimeen epätasa-arvoon mapuchien kohtelussa oikeudenkäynneissä.

Jokaisen ammutun mapuchen tapaukseen liittyy liikaa epäsäännöllisyyksiä, jotka osoittavat Chilen valtion instituutioiden halventavan kohtelun kansaamme kohtaan sekä mapuchien ihmisoikeuksien jatkuvan loukkaamisen. (Meli Wixan Mapu, 9.10.02)

Herrat ministerit, näissä sadoissa mainituissa tapauksissa oikeus on kääntänyt selkensä mapucheille. Näissä ja sadoissa muissa tapauksissa valtion toimeenpanema Rikosoikeudenkäynnin Reformi ei ole onnistunut takaamaan perustuslaillisia oikeuksiamme, vaan niitä on järjestelmällisesti loukattu, yleisten syyttäjien toimiessa todellisina "mapuchien metsästäjänä", tehokkaina vainon ja pelottelun välineinä, joita hallitus ja etelän maanomistajat käyttävät tänä päivänä omien alhaisten intressien mukaisesti. (Meli Wixan Mapu, 7.8.02)

Conadi, jonka valtio loi intiaanipolitiikan instrumentiksi, ja johon sen luomisen aikaan liitettiin paljon odotuksia, rakentuu tässä diskurssissa vain osaksi paternalistista politiikkaa, ilman alkuperäiskansojen todellista osallistumista. Se nähdään ylhäältä päin asetetuksi, ilman todellista vaikutusvaltaa mapuche-kansaa koskettavien ongelmien ratkaisussa, ja jopa yhdeksi sorronvälineeksi.

Chilen valtion elin, "CONADI" on, instituutio joka edustaa Chilen valtion ja ylikansallisten metsä-, vesi-, ja turismiyritysten taloudellisia ja poliittisia intressejä, tavoitellen mapuche-maita kannustaen näin meidän hävittämistä. (Meli Wixan Mapu, 6.11.99)

Toteamme myös, että sillä [Conadi] ei ole merkittävää roolia meitä koskettavissa asioissa. Niillä valtion instansseilla, joiden kanssa se on yleensä kanssakäymisissä, on erilaiset, chileläisten toimijoiden prioriteetit, joita varten ne ovat luotu. (Lafkenche, s.7)

Diskurssissa Chilen valtiolta nähdään puuttuvan todellisia välineitä ja tahtoa maksaa mapuche-kansan sorrosta syntynyttä historiallista velkaa. Tällöin otetaan esille Kansainvälisen työjärjestön ILO:n sopimus n:o 169 (vuodelta 1989) alkuperäis- ja heimokansoja koskevan yleissopimuksen ratifiointista ja tarjotaan Chilen valtiolle mahdollisuutta "velkansa" maksamiseen.

"Toisaalta näemme, että Chilestä puuttuu ne oikeudelliset kehykset, joiden puitteissa voitaisiin etsiä ongelmaan kokonaisratkaisua. Sen vuoksi esitämme kansainvälistä sopimusta, kuten Kansainvälisen Työjärjestön ILO:n 169 sopimusta tämän puutteen korjaamiseksi. Ilman

epäilystäkään tämä juridinen normi loisi ensimmäisen dialogin sillan kansojemme välille, teko, joka pohjimmiltaan merkitsisi molemminpuolisen diversiteettimme tunnustamista, joka ilmaisee todellisuuttamme.” (Lafkenche, s.4)

Valtion sovittelevat eleet nähdään tässä diskurssissa pyrkimyksinä jatkaa sortoa, mapuchien tahdonvastaisen, Chilen valtioon integroimisen jatkamisena. Integraatio näyttäytyy vastakkaisena kulttuuristen erityispiirteiden säilyttämiselle ja vesittää vaatimukset maiden palauttamisesta. Valtion toiminta mapuche-kysymyksessä, kuten kutsu dialogiin, rakentuu tässä diskurssissa pyrkimyksiksi hajottaa mapuche-liike ja lopulta koko mapuche-kansa, sillä valtion uskotaan kokevan mapuchet uhkaksi olemassaololleen ja yhtenäisyydelleen.

Edellä mainittu ”dialogin prosessi” vain ikuistaa kurjuuden, sorron ja kansamme kieltämisen, koska tarjotut ratkaisut ovat yksinomaan taloudellisia ja ”sosiaalihuollollisia”, ja osoitettu vain tietylle määrälle yhteisöjä ja tietyille sektorille mapuche liikkeessä. Tällä on selvänä päämääränä jatkaa historiallista kansamme pakotettua integraatiota chileläiseen yhteiskuntaan. (CAM, 2.6.1999)

Koko tämän niin sanotun dialogin ainoana päämääränä, jossa mapucheja ei lopulta kuultu, jonka Frein ehdotus osoittaa, on oikeuttaa hallituksen, tuomareiden ja Chilen valtion sortoelinten kasvavat sortotoimet kansaamme (nación) vastaan, tarkoituksenaan musertava t vastarintamme.(Meli Wixan Mapu, 6.8.99)

Valtion intiaanipolitiikan pyrkimyksenä nähdään integraatioon pyrkiminen, ilman heidän kulttuuristen erityispiirteiden kunnioittamista. Erilaiset sosiaalipoliittiset ohjelmat, joita on käynnistetty eri mapuche-yhteisöissä, nähdään itse ”kohteelle” hyödyttöminä, osana pyrkimyksiä sulauttaa mapuche-väestö chileläisiin, osana pyrkimyksiä ”hävittää mapuche kansa”. Integraatiopyrkimykset eivät huomioi maavaatimuksia, joiden katsotaan olevan ensisijaisia mapuche-kansan olemassaololle. Mapucheilta nähdään tässä viedyn sen lailliset oikeudet päättää itse kehityksestään, jolloin kansa näyttäytyy sosiaalipoliittisten ohjelmien kohteina. Diskurssissa nähdään jopa ohjelmien toteuttajien toimeentulolle välttämättömänä mapuche-kansan syrjityn aseman ylläpitäminen

Voimme jopa ajatella, että tälle laajalle valikoimalle epätasaisen kehityksen toimijoita, jotka kulkevat yhteisöissämme, on elintärkeää kansamme köyhyyden ylläpito. Päinvastaisessa tilanteessa he menettäisivät rahoituksen lähteensä, joka taas riittäisi heidän mone t etuoikeudet.(Lafkenche, s.7)

6.2. Itsenäinen toimija-diskurssi

Tässä itsenäinen toimija- diskurssissa mapuche-kansa rakennetaan itsenäiseksi toimijaksi. Diskurssi korostaa subjektiutta viitaten toimijaan, jolla on oma tahto ja kyky oman tulevaisuutensa rakentamiseen, vastakohtana toiminnan kohteelle, objektille. Subjekti-mapuchen vastakohtana nähdään objekti-mapuche, jolle ylhäältä päin osoitetaan paikka yhteiskunnassa, valtion eri ohjelmien kohteena. Diskurssissa käytetään ilmaisuja kuten *kansan vapauttaminen, tietoisuuden kasvu, kansakunnan uudelleenrakentaminen*.

Diskurssissa kuvataan muutosta, joka on tapahtunut mapuchien oman olemassaolonsa ehtojen ja tulevaisuuden vaihtoehtojen tiedostamisessa. Toimijuus otetaan tämän diskurssin mukaan ratkaisevalla hetkellä, jolloin edessä olisi joko assimilaatio chileläiseen väestöön ja mapuche-kansan häviäminen Chilen kartalta tai määrätietoinen oman kohtalon ohjaaminen, joka osoittautuu tämän diskurssin valinnaksi.

Tänään mapuche-kansa nousee uudelleen, huutaen epätoivoisesti mahdollisen assimilaation ja petollisen hävittämisen edessä. Se on henkiinjäämisen huuto, joka viimeisen kuuden vuoden aikana on omaksunut erittäin merkittävän poliittisen diskurssin, tarkentuen vaatimaan oikeuksia, jotka kansalle kuuluvat erottamattomasti: itsemääräämisoikeus, autonomia ja maa-alue.(Mel i Wixan Mapu, Presentación)

Me Araucon maakunnan mapuche yhteisöt pyrimme ja haluamme olla historiallisia subjekteja, kuten esi-isämme olivat, olemmehan kansamme historian haltijoita ja nyky-Chilen ensiaskelten seppiä.(Lafkenche, s.11)

Diskurssissa myönnetään, että toimijuuden esiinnousulla ei tarkoiteta, että mapucheilla olisi tarkasti tiedossa kuinka haluttuun päämäärään – kansan säilyminen ja kansakunnan rakentaminen – päästään, ja virheiden tekemisen mahdollisuus ollaankin valmiita myöntämään, mutta:

Rakennamme ja pelastamme. Luultavasti tulemme kompastumaan tuhansia kertoa, teemme väärin, erehdymme, otamme tien joka ei kuule meille. Mutta jos tämä tapahtuu, ovat virheet meidän, mapuchien virheitä, ei joidenkin, jotka pyrkivät johtamaan vaatimuksiamme.(Meli Wixan Mapu, Presentación)

Diskurssissa viitataan aikaisempaan mapuche-kansan itsenäisyyteen, sen ”suuruuden aikoihin” kansana. Tämä autonomisen toimijan aika näyttäytyy tilana, johon pyritään palaamaan ”kansakunnan uudelleenrakentamisella”. Mapuche kansakunta (nación) on siis jollakin hetkellä historiassa lakannut olemasta, se on kerran menetetty, mutta se aiotaan rakentaa uudelleen niiden palojen avulla, jotka ovat vielä jäljellä.

Uudelleenrakentaminen tapahtuu mapuche-kulttuurin vanhojen elementtien ja sille uusien elementtien, ulkoapäin tulleiden kulttuuripiirteiden, omaksumisen pohjalta. Tässä osoitetaan kykyä käyttää tehokkaasti hyväksi mapuche- kulttuurille vieraita piirteitä oman asian eteenpäin viemisen puolesta.

Sosiaalinen ja kulttuurinen muodonmuutos, jonka olemme kokeneet eristäytyneillä alueillamme, on mahdollistanut nykyisten sukupolvien tulevaisuuden suunnitelmat. He ovat ilman täydellistä assimilaatiota ovat ymmärtäneet näiden uusien, meille asetettujen sääntöjen toiminnan ja ovat siitä huolimatta kyenneet määrittelemään historiallisen murtumisen mittasuhteet, joiden kohteina olemme olleet. (Lafkenche, s.2)

Diskurssissa painotetaan myös sitä, että kulttuuriset muutokset on otettu vastahakoisesti vastaan, ja muutoksista huolimatta perinteisillä kulttuuripiirteillä on edelleen tärkeä paikkansa mapuche-kulttuurissa. Tässä diskurssi kuvaa kuinka mapuche-kansa sorretussa tilanteessaan kuitenkin on itse määritellyt mitkä sille vieraat kulttuuriset elementit on otettu osaksi mapuche-kulttuuria. Menneisyyden kärsimykset, mutta myös omat tietoiset valinnat ovat luoneet nykyisen mapuche-yhteisön.

Muutokset, joista kärsimme, ovat luoneet nykyiset yhteisömme. Tunsimme myös kuinka kulttuurimme hiljaa ja asteittain alkoi mukautua meille asetettuun uuteen elämäntapaan. Uudet elementit, jotka liitimme tapoihimme, löysivät paikkansa tapojemme joukossa ja mahdollistivat jälleen omien lakiemme asettamisen. Tänä päivänä, saavutamme nykyajan uudistuneina ja jatkamme eteenpäin kuin mikä tahansa tämän maan kansa. (Lafkenche, s.2)

Tämän uudelleenrakentamisen ja toimijuuden löytämisen on saanut aikaan ”mapuche tietoisuuden” kasvu, jolla tarkoitetaan tietoisuutta omasta epäoikeudenmukaisesta asemasta chileläisessä yhteiskunnassa, syrjinnästä. Muutosten kautta, jotka mapuche-kansa on kokenut, on kasvettu nykyiseen ”tietoisuuteen”, joka on tämän diskurssin mukaan saavuttanut pisteen, jossa vaiennettu ääni ei enää taivu marginalisoituun asemaansa.

”Valtion ja ylikansallisten metsäyhtiöiden harjoittamien epäoikeudenmukaisuuksien ja kansamme loukkauksien edessä olemme päättäneet taistella oikeuksiemme puolesta ja korottaa hiljennetty äänemme.”(Meli Wixan Mapu, 7.8.2002)

Mapuche-toimijan innoittajana ja toiminnalle varmuutta antavana toimii mapuche-kansan kollektiivinen muisti; historian tapahtumat, joissa heidän oikeuksiaan on poljettu ja historian sankarit, jotka ovat menettäneet henkensä aikaisemmissa ”kansan vapautuksen taisteluissa”. Nämä historian sankarit toimivat nyt esimerkkeinä autonomisesta mapuchesta, jollaiseksi myös tämän päivän mapuchen tulee pyrkiä turvatakseen kansansa tulevaisuus.

”Lopuksi haluamme tehdä tiettäväksi, että CAM kannustaakseen/kiihdyttääkseen maiden takaisin saamista yhtenä kansamme uudelleenrakentamisen vaiheena, julistaa kunnioitustaan ylimmälle Tokillemme, Lautarolle, 29. huhtikuuta, jolloin tulee 442 vuotta hänen kuolemasta taistelussa. Lautaron vapautta ajavan sielun hengessä haluamme kasvattaa tulevat mapuche sukupolvet, ainoana kestäväenä takeena äiti maamme ja vapautemme kunnioitukselle.” (CAM, 28.12.1999)

”Meidän ainoa kunnianosoitus mapuche-kansana osoitetaan johtajillemme, jotka kuolivat puolustaessaan maataamme chileläiseltä sortaja-armeijalta: näiden johtajien voima vallitsee vieläkin ja ilmenee nykyisissä mapuche-johtajissamme.”(Meli Wixan Mapu 19.9.1999)

”Mutta suurien, taisteluissa kaatuneiden mapuche-johtajien hengen ja newenin (voiman) inspiroimina, jatkamme taisteluamme alueidemme oikeutetun takaisin saamisen ja mapuche kansan autonomian puolesta.” (Meli Wixan Mapu, 15.11.1999)

Diskurssissa nähdään, että koetut vastoinkäymiset eivät ole heikentäneet mapuche-kansaa, vaan vahvistaneet sitä ja antaneet varmuuden toimintansa legitimiyydestä . Tämän varmuuden avulla taistelua jatketaan jopa uhmaten omaa olemassaoloa, altruistisesti kansan puolesta.

”He[konfliktissa olevien yhteisöjen asukkaat] ovat nostaneet tämän mapuche lipun rohkeudella , pelottomuudella, päättäväisyydellä, kantaen hartioillaan koko historian painoa, joukkomurhaa, petosta ja ryöstöä, ottaen vastaan kohtalokkaat seuraukset, kuten vankilan joihin tällä hetkellä mapuche poliittiset vangit ovat suljettuina, sekä haavat ja murhat. ” (Meli Wixan Mapu, Presentación)

Veljemme uhmaavat jopa omia tarpeitaan. He elävät kasvokkain leppymättömän sosiaalisen, taloudellisen ja kulttuurisen syrjinnän kanssa. (CAM, maaliskuu a, 1999)

”Ei sotilaallinen miehitys eikä moderni neoliberalistinen hävittäminenkään ole onnistunut heikentämään veljemme vankkaa mapuche tietoisuutta, jotka tänä päivänä nousevat Araucón ja Mallecon yhteisöissä vakaana aikomuksenaan saada takaisin maansa ja kansamme kunnian. Mapuche-tietoisuus tuntuu ravitsevan historiallamme, koska sillä on kyky päästää valloilleen taisteluja, jotka ylittävät aikaisempien kokemusten ”symbolismin”, sisällyttäen strategiaansa voiman ja vastarinnan toimia, jotka lyövät maahantunkeutujan intressejä ja sallivat näin todellisen alueiden ja niiden resurssien haltuunoton.” (CAM, maaliskuu 1999)

Itsenäisen toimijan toiminnan päämääränä ja itsenäisyyden täydellistymisen ehtona on esi-isien maa-alueiden takaisin saaminen. Valtion intiaaneihin kohdistuva politiikka haastetaan ”kohteelta” itseltään tulevilla esityksillä politiikan sisällöstä. Diskurssissa mapuche-kansa määrittelee oman kehityksensä suunnan, koska se tuntee maa-alueensa ja tarpeensa parhaiten. Esille tuodaan halu vaikuttaa ja ohjata itse mapuche-kansaa koskevia päätöksiä. Tässä asetutaan vastaan demokraattisten hallitusten ajamaa indigenista- politiikkaa vastaan. Indigenista- politiikka on perinteisesti ollut ei-intiaanien suunnittelemaa ja toteuttamaa politiikkaa intiaaneille.(Bengoa 2000:204–205.)

”Mielestämme kehitys ei voi olla kestävää mikäli se ei ole otettu täysin mapuche-kansan omiin käsiin ja sovellettavaksi. Tämä merkitsee, että päätöksiä ei voi sanella valtion keskus instanssit ,

yksityiset [maanomistajat] tai yritykset, vaan me, mapuche-kansa itse, huomioon ottaen omat prioriteettimme ja moninaisuutemme.” (Lafkenche, s.20)

”Täytyy löytyä tunnustus omalle tavалlemme ohjata kehitystä, onhan meillä tuntemusta ympäristön ja maidemme hoidosta.” (Lafkenche, s.25)

Kansan uudelleenrakentamisen johdossa, kehityksen suunnannäyttäjinä toimivat ne, joilla katsotaan tämän tehtävän vaativuuden vuoksi, olevan visio tulevaisuudesta, ja kyky yhdistää mapuchien perinteisen maailmankatsomuksen elementtejä nykyisiin olosuhteisiin, joissa mapuchet elävät. Perinteisillä mapuche-kansan auktoriteeteilla nähdään olevan hallussaan tämä tieto ja taito ohjata kansaansa.

”Ja kaikesta huolimatta he jatkavat taistelua. Vähitellen lonkojemme voima ja machiemme [parantaja] viisaus näyttää valaisevan yhteisöjen kunnioituksen etsinnän tietä, jonka winkan kopeus on kieltänyt vuosien ajan.”(CAM, s.6)

”Autonomisen mapuche-liikkeen, joka seuraa tarpeitamme ja historiallisia vaatimuksiamme, johdossa ovat kansamme perinteiset auktoriteetit. Autonominen mapuche-liike näkee itsensä poliittis-ideologisenä vapautuksen esimerkkinä, jonka perusta on syvällä todellisuudessamme, maailmankatsomuksessamme ja kulttuurissamme.”(CAM, maaliskuu a, 1999)

Tällöin painotetaan itsenäisyyttä suhteessa puolueisiin ja ulkopuolisiin tekijöihin, joiden on nähty haluavan johtaa mapucheja oman ”*winka logiikkansa*” kautta. Mapudungun - kielisellä ”winka” sanalla viitataan kaikkiin ei-mapucheihin. Kun julkisuudessa mapuchien liikehdinnästä piirrettiin 1990-luvun lopulla kuvaa ”ulkopuolisten toimijoiden” manipulaation tuloksena, niin itsenäinen toimija -diskurssissa pyritään karistamaan tämä sätkynuken leima ja osoittamaan itsenäisyys suhteessa ei-mapuche toimijoihin, kuten vasemmistoon.

”Lopuksi, on tärkeää osoittaa, että chileläisessä yhteiskunnassa on ei-mapuche sektoreita, jotka pitävät kiinni halusta johtaa taisteluamme, kuten eräät poliittiset puolueet ja lähinnä vasemmiston järjestöt. Tämä johtuu siitä, että heidän esityksissään ja poliittisissa käytännöissä on vallalla etnosentrinen ja rasistinen visio, joka ei tunnista meidän todellisuutta, vaikka he toisin väittävät.” (CAM, s.6)

Esimerkiksi CAM näkee todellisen toimijuuden löytyvän mapuche-yhteisöistä, jotka ovat perinteisillä mapuche maa-alueilla. Niiden nähdään toimivan koko mapuche-kansan, siis myös kaupungeissa asuvien, herättelijöinä vapaustaisteluun. Yhteisöjen toiminnan kautta on löydetty uudelleen tunne siitä, mitä on olla mapuche.

”Samoin on myönnetty, että kansamme on saanut takaisin omanarvontunnon konfliktissa olevien yhteisöjen taistelujen tuloksena. Omanarvontunnon siitä mitä merkitsee olla mapuche, tietoisuuden kuulua kansaan, jolla on menneisyys, nykyisyys ja yhteinen tulevaisuus. Nämä ovat olennaiset tekijät aloittaessa mapuche-kansan vapauttamisen suurta projektia.” (CAM, s.10)

”Tämä sielullinen ja poliittinen valmius luottaa ainoastaan konfliktissa olevien yhteisöjen omaan kykyyn, jotka ilman chileläisten poliittisten puolueiden sekaantumista/tungettua määrittelyä liikkeen johtamisen.” (CAM, s.8)

”Myös nykyisessä vaiheessa, on todistettavissa suurempaa organisoitumisastetta konfliktissa olevien yhteisöjen keskuudessa, perustuen yhtenäiseen jäseneltyyn projektiin. Näin CAM ja muut alueelliset ryhmittymät erottuvat muista, sillä me arvostamme sitä, että organisaation perusta löytyy mobilisoituneista yhteisöistä ja joissa edustajina ovat yhteisöjen lonkot ja werkenit. On tärkeää osoittaa myös se, että näiden organisaatioiden suunnitelmiin kuuluu mapuchien ideologisten ja kulttuuristen elementtien uudelleen aktivoiminen, joiden avulla vapauttamisen oma projekti rakennetaan.” (CAM, s.4)

Meli Wixan Mapu, joka on Santiagossa asuvien mapuchien liike, näkee myös yhteisöjen toiminnan olevan esimerkki muille ei-yhteisöissä asuville mapucheille, mutta se uskoo, että myös kaupungeissa asuvilla mapucheilla on oma roolinsa *vapaustaistelussa*.

”Työmme on suunnattu urbaanin tilan liittämiseen mapuche vapauttamisen pitkässä ja nousevassa prosessissa. Uskomme, että olisi poliittinen virhe olla harkitsematta niiden 50 % prosessiin osallistumista, jotka kansastamme asuvat kaupungeissa kuten Santiagossa, Temucossa, Concepciónissa ja Cañetessa.” (Meli Wixan Mapu, Presentación)

”Yhteisöt korottivat äänensä assimilaation ja hävittämisen politiikkaa vastaan. Me poimimme tuulesta tuon kutsun ja haluamme tukea sitä täältä rakennuksien ja tekovalojen keskeltä.” (Meli Wixan Mapu, Presentación)

6.3. Erilaisuus-diskurssi

Erilaisuus-diskurssi rakentuu Identidad Territorial Lafkenche-järjestön etnopolitiisissa teksteissä. Nimitän tätä heikoksi diskurssiksi siinä mielessä, että CAM:n tai Meli Wixan Mapu-järjestön etnopolitiikassa ei tällaista diskurssia rakenneta.

Erilaisuus-diskurssi rakentuu eron tekemisestä ja osoittamisesta ympäröivään chileläiseen yhteiskuntaan. Eroa tuotetaan viittaamalla erilaiseen luontosuhteeseen, käsitykseen kehityksestä ja kulttuurisesta erilaisuudesta. Painottamalla tässä diskurssissa kulttuurista erilaisuutta, pyritään osaltaan osoittamaan ”toiselle” chileläisen yhteiskunnan monikulttuurinen luonne. Diskurssissa lähdetään siitä, että mapuche-kansalla on erityinen suhde luontoon ja maahan. Tällä erityisyydellä perustellaan maavaatimuksia erilaisuus diskurssissa.

Meidän, Araucon maakunnan Lafkenchen yhteisöt alkuperä löytyy suhteestamme ympäröivään luontoon; meren ja joen rantoihin, järviin, laaksoihin, tasankoihin ja vuoriin, jotka suoraan tai epäsuoraan antavat meille identiteettimme ja päivittäisen elantomme. (Lafkenche, s.18)

Diskurssissa esitetään, että ollakseen menestyksekkäitä mapuche-alueiden kehityksen kannalta, valtion erilaisten mapucheille suunnattujen sosiaaliohjelmien tulisi ottaa huomioon mapuche- kansan käsitys maasta ja sen merkityksestä.

Jotta jokin maa-alue ymmärrettäisiin mahdollisuuksina, ei vain kontrollin ja mapuchien uudelleen ryhmittämisen välineenä valtion suunnitelmien ja projektien mukaisesti, täytyy ensin ymmärtää mitä mapuche-kulttuurissa maa-alueiden ajatus tarkoittaa.(Lafkenche, s.9)

Chilen alkuperäiskansojen tunnustamisessa, tässä tapauksessa mapuche-kansan tunnustamisessa, keskeistä on kysymys maasta. T. H. Eriksen (1993:126) huomauttaakin alkuperäiskansojen ja valtion välisten konfliktien koskevan useimmiten juuri alkuperäiskansojen maa-alueita. Erilaisuus-diskurssissa nähdään, että ei ole olemassa todellista mapuche-kansan olemassaolon tunnustamista chileläisessä yhteiskunnassa, ilman vastausta maa-alue vaatimuksiin.

Mielestämme ei voi olla tunnustusta ilman maa-alueitamme, niiden kontrollin ja hallinnon määrittelyä, sillä pidämme näitä fyysisiä alueita olemassaolomme takeina.(Lafkenche, s.3)

Maa rakentuu tässä diskurssissa pyhäksi, johon mapuche- kansalla on erityinen, henkinen suhde, joka takaa mapuche- kansan olemassaolon niin aineellisessa mielessä kuin aineettomassakin. Ilman maata ei ole mapuche-kansaa, diskurssi ilmoittaa.

Samalla tavoin tämän tunnustuksen tulee myöntää rannikoilla oleville Lafkenche-yhteisöillemme, niiden alueiden kontrolli, koska rannikko on pyhää aluetta, johon meillä on hengellinen suhde sen lisäksi, että perinteisesti se on antanut yhteisöillemme toimeentulon.(Lafkenche, s.14)

Maiden nähdään diskurssissa takaavan mapuche-kansan kasvojen ylläpidon muiden kansojen edessä, ja suovan sille sen ansaitseman arvonnannon. Tällä vihjataan, että ilman maata ei mapuche-kansaa kokonaisuutena ole olemassa, eikä yksilöillä tämän kokonaisuuden välittäviä vastuun ja kunniallisuuden arvoja.

Ilman epäilystäkään, nämä alueet, jotka ovat ikivanhojen arvojemme kehto, tekevät mahdolliseksi olemassaolomme jatkuvuuden kunniallisena ja vastuullisena kansana ihmiskunnan edessä. (Lafkenche, s.11)

Mapuche-kansan luontosuhdetta diskurssissa kuvataan harmoniseksi, luontoa kunnioittavaksi, jonka vastakohtaksi esitetään valtion ja eri yritysten suhdetta ympäristöön.

Asummamme maa-alueet ovat olleet viisaiden vanhustemme asuinpaikkoja. He ovat tienneet kunnioittaa täällä olevaa luontoa, nämä viisaat ihmiset ovat eläneet harmoniassa luonnon ja sitä ympäröivien jumalallisten olentojen kanssa. (Lafkenche, s.11)

Mielestämme historiallinen Araucon maakunta on kansamme vastarinnan symboli, maan- ja merenlajien kehto, jonka vuoksi meidän lafkenche maa-alueet tulee tunnustaa poliittisesti ja hallinnollisesti. Tällä tavoin Arauco, historian, muistojen ja mapuche-kulttuurin paikka, olisi jatkossakin moninaisten kasvilajien ja mereneliöiden tila ja turvapaikka, joita tänä päivänä yksityiset yritykset ja ulkomaiset metsäyhtiöt uhkaavat. (Lafkenche, s.11)

Diskurssissa pidetään mapucheja eräänlaisina viimeisinä luonnonvartijoina, joiden tehtävänä on säilyttää ympäristö koskemattomina tuleville mapuche - sukupolville. Mapuche- kansan hallinnoimina nämä alueet toimisivat kasviston ja eläinlajien viimeisenä suojapaikkana. Tässä toimessa esikuvana toimivat aikaisemmat sukupolvet, joilla tämän diskurssin mukaan on ollut hallussaan tieto ja taito luonnon kunnioituksesta.

Tämä ihmisen ja luonnon suhde ja ymmärrys on peräisin tuhatvuotisesta tietämyksestä, Kimun, joka saavutetaan havaintojen tekemisen ja hengellisyyden kautta. Kimun tietämys välittyy suullisesti sukupolvelta toiselle, muuttuen kulkiessaan ajassa, käyttäytymisen normeissa ja arvoissa, joita meidän täytyy kunnioittaa. (Lafkenche, s.18)

Erilaisuus-diskurssissa luonnon ja mapuche-kansan suhde rakennetaan vastavuoroisen suojelun suhteeksi. Mapuchet suojelevat ympäristöä, joka toisaalta taas takaa mapuche-kansalle sen jatkuvuuden ja sen kulttuurin säilymisen.

Meidän perinteisillä lafkenche-alueilla on kutsumuksenaamme suojella mapuche-maita ja rantoja kulttuuri-, ja luonnonperintöinä, jotta kansamme säilyisi ajassa ja tulevaisuuden sukupolvemme voisivat elää terveessä ympäristössä. (Lafkenche, s.12)

Mapuche-kansan käsitys ympäristöstä saa tässä diskurssissa kokonaisvaltaisen sisällön, jonka vastakohtaksi asetetaan ei- mapuchien ymmärrys luonnosta. Tämän kokonaisvaltaisen luonto-käsityksen mukaisesti kehitys, jota mapuchet tavoittelevat, rakentuu näin tässä diskurssissa pehmeämmäksi, yhteisöstä lähteväksi ja luontoa kunnioittavaksi. Mapuche-kansa rakentuu diskurssissa osaksi luontoa, ei siitä erilliseksi. Tästä yhtenäisyydestä syntyy pyrkimys kestävään kehitykseen.

Yhteisöillemme tämä käsite [Icrofil Mogñen] merkitsee samaan aikaan sekä **biodiversiteettiä** että **biosfääriä**, tarkoittamatta kuitenkaan vain luonnonjärjestystä. Niinpä käsite tarkoittaa myös ympäristöä, sisältäen sen fyysiset, sosiaaliset ja kulttuuriset dimensiot, koska me mapuche t pidämme itseämme meitä ympäröivän luonnon osana. Tämä käsitys velvoittaa meitä omaksumaan ja vakiinnuttamaan kestävä, yhteisöllisen ja osallistavan kehityksen menetelmiä. (Lafkenche, s.19)

Tärkein päämäärämme yhteisöinä on alueidemme ympäristöllisen ja kulttuurisen arvon säilyttäminen sekä niiden hallinnointi meidän ja tulevien Araucon mapuche sukupolvien hyväksi .

Sen vuoksi jaamme yhteisöinä lupauksen säilyttää eläinlajien ja niiden ekosysteemien biodiversiteetin ja suojella alueita ja lajeja, jotka ovat tänä päivänä vaarassa. (Lafkenche, s.27)

Yhteisöllämme on edelleen, vastoin virallista logiikkaa, käytössä käsite **lCrofil Mogñen**, jonka mukaan yhteiskunnan moottorina ei ole taloudellisen kasvun tai äärimmäisen kannattavuuden etsintä, vaan tasapaino, jonka vuorovaikutus talouden, kulttuurin ja yhteisöllisyyden välillä voi antaa. (Lafkenche, s.19)

”Toisen” käsitys kehityksestä ja ympäristöstä rakentuu diskurssissa mapuche-kansan kehitykselle vastakkaiseksi: sen nähdään tähtäävän vain taloudelliseen kasvuun. ”Toisen” toiminta perinteisillä mapuche-mailla nähdään pyrkivän luonnonrikkauksien riistoon ja hyödyntämiseen pienen ryhmän hyväksi, mapuche-kansaa hyväksi käyttäen. Taloudellinen kasvu taas rakentuu diskurssissa ympäristönsuojelulle vastakkaiseksi toiminnaksi. Diskurssi rakentaa kuvaa ”toisesta” hyvin laskelmallisena toimijana mapuche-mailla, jonka huoli ympäristön tilasta jää diskurssin mukaan teorian tasolle. ”Toisen” toiminta uhkaa diskurssissa jopa yksilöiden oikeutta puhtaaseen ympäristöön..

Näemme, että Araucon maakunnassa esiintyy meidän mielipiteestä eroavia käsityksiä paikallisen kehityksen merkittävydestä. Valtiolle, metsäyhtiöille ja yksityisille maanomistajille on välttämätöntä asettaa sääntöjä maa-alueillemme, resursseillemme ja luonnonperinnöllemme, joilla he sitten varmistavat talouden kansallisen kasvun. Saman logiikan mukaan puhutaan ympäristön kunnioittamisesta, teoriassa. (Lafkenche, s.19)

Me Lafkenche-mapuchet olemme ikivanhoilta ajoilta lähtien asustaneet maa-alueilla, joilla olemme soveltaneet tietoa ja elämänohjeita, joita erityislaatuinen suhteemme äiti-maahan ja mereen meille suo. Kuitenkin toteamme, että kaikilla toimijoilla, joilla on jonkinlaisia intressejä alueillemme, ei ole samaa kunnioitusta ympäristöä kohtaan. Monissa tapauksissa heidän toimintansa ovat täysin vastakkaisia jokaisen ihmisen oikeuksille elää terveellisessä ympäristössä. (Lafkenche, s.26)

Todisteena tästä välinpitämättömyydestä luonnon ja kehityksen suhteen pidetään ympäristötuhoja mapuche-mailla.

Tänään meidän tulee ymmärtää, että suurilla metsäyhtiöillä, yksityisillä investoijilla ja kalastusyrityksillä on suuri vastuu alueidemme turmeltumisessa ja siitä johtuvissa konflikteissa, joita kohtaamme tänä päivänä. (Lafkenche, s.26)

Erilaisuus-diskurssin mukaan mapuchet ymmärtävät sen, että Chile on monikulttuurinen yhteiskunta, mutta jota se itse (Chile) ei vielä ole kyennyt tunnustamaan. Kieltäessään mapuche-kansan, ”toinen” kieltää samalla jotain siihen itseensä syntymästä lähtien kuuluvaa-moninaisuuden. Tässä diversiteetin tunnustamisen vaatimuksessa mapuchet tulevat erilaisuus diskurssissa chileläistä yhteiskuntaa vastaan, ojentavat tälle käden auttaakseen sitä ylittämään ongelmansa ja tunnustamaan monikulttuurisuutensa.

Tänä päivänä meillä on varmuus siitä, että Araucon Lafkenche identiteettinä olemme kypsyneet ja näemme murheellisina kuinka chileläinen yhteiskunta ei kykene maksamaan velkojaan, voittamaan pelkojaan ja epävarmuuttaan, joita se laahaa mukanaan syntymästään asti.(Lafkenche, s.3)

Mapuche-kansan (perustuslaillisella) tunnustuksella nähdään olevan koko maata rikastava vaikutus, joka loisi selvää eroa Chilen diktatuuri-menneisyyteen.

Ehdotuksemme merkitsee myös erityisyytemme tunnustamisen saamista ja tätä kautta osallistumistamme ja olemassaolomme vahvistamista, koska moninaisuus muuttuu tällä tapaa koko maan rikkaudeksi, päinvastoin kuin mitä muutama vuosi sitten autoritaarisesti ja hegemonisesti ajateltiin ja toimittiin.(Lafkenche, s.20)

Käsityksemme mukaan meillä mapucheilla on syntyessämme Chilessä samat oikeudet kuin kaikilla muilla maanelävillä, ja lain mukaan olemme Chilen etninen ryhmä ja valtion kunnioittama, tärkeä osa kansaa, yhtäläillä kuin yhtenäisyytemme ja kehityksemme syntyvät tavoistamme ja arvoistamme. Todistamme näin, että maassa on olemassa myönteinen henki meidän tunnustamista kohtaan, joka antaa meille valtuuden tehdä ehdotuksia kansakunnalle ja toisaalta valtuuttaa chileläisen yhteiskunnan luovuttamaan meille todellisen *perustuslaillisen ja alueellisen tunnustamisen*, koska olemassaolomme mapucheina – maan kansana – ei voi olla erillinen maailmankaikkeudesta, joka yhdistää meidät sekä ylläpitää ja suojelee meitä.(Lafkenche, s.15)

Erilaisuus-diskurssissa myönnetään, että mapuche-kulttuuri on vuosisatojen kuluessa kokenut muutoksia, ollessaan kontaktissa eri kulttuurien kanssa, mutta tämä ei ole kuitenkaan johtanut täydelliseen assimilaatioon chileläisen kulttuurin kanssa. Muutokset nähdään diskurssissa voimavarana, jonka avulla otetaan vastaan tämän päivän haasteet käyttäen hyväksi ”vieraan kulttuurin” tuomia piirteitä, kuten koulutuksen mukanaan tuoma sosiaalista pääomaa, esimerkiksi neuvotellessa valtion kanssa.

”Sosiaalinen ja kulttuurinen muodonmuutos, jonka olemme kokeneet eristäytyneillä alueillamme , on mahdollistanut nykyisten sukupolvien tulevaisuuden suunnitelmat, jotka ilman täydellistä assimilaatiota ovat ymmärtäneet näiden uusien meille asetettujen sääntöjen toiminnan ja ovat siitä huolimatta kyenneet määrittelemään historiallisen murtumisen mittasuhteet, joiden kohteina olemme olleet.” (Lafkenche, s.2)

Todisteena täydellisen assimilaation ”epäonnistumisesta” on erilaisuus-diskurssin mukaan tämän päivän mapuche-kansan vaatimukset tunnustamisen puolesta, ja heidän ymmärrys ”historiallisesta murtumisesta”, jolla viitataan mapuche-kansan epätasa-arvoiseen kohteluun Chilen valtion historiassa.

Haluamme vauhdittaa tätä historiallisen sovinnon ehdotusta yhteisön edessä, joka kieltää meidät, jolla samalla pyrimme Araucon maakunnan alueellisen lafkenche-identiteettimme tunnustamiseen.(Lafkenche, s.3)

Erilaisuus-diskurssi kuvaa mapuche-kansaa suureksi tasa-arvoisten siskojen ja veljien perheeksi. Tästä yhteisöllisyydestä diskurssi katsoo syntyvän mapuche-kansan ymmärrys ja suvaitsevaisuus erilaisuutta, eli ”toista”, kohtaan.

Olemme ehdottomasti suuri sisarusten muodostama perhe, joka elää yhteisössä nyky-aikaisten normien ja lakien alaisuudessa, jotka velvoittavat meitä kunnioittamaan toinen toisiamme, samoin kuin muita kansoja, jotka eivät kutsu itseään maailmankaikkeudesta tai luonnosta peräisin olevilla nimillä. Tästä syntyy kulttuurimme kunnioitus erilaisuutta kohtaan ja toisen suvaitseminen, arvot, jotka ovat tällä hetkellä melkein sammuneet globalisoituneesta yhteiskunnasta. (Lafkenche, s.18)

6.4. Järjestelmä kriittinen - diskurssi

Järjestelmä kriittinen-diskurssi representoi mapuche – kansan olemassaolon uhkaksi vallitsevan talouspolitiikan, uusliberalismin ja laajemmin kapitalismin. Diskurssi rakentuu CAM:n ja Meli Wixan Mapun etnoliittisissä teksteissä. Järjestelmä kriittiselle diskurssille tyypillisiä ilmauksia ovat *hallitsevat luokat, oligarkia ja kapitalistinen järjestelmä*.

Monikansallisten yritysten nähdään diskurssissa jatkavan kolonisaatiota mapuche- mailla valtion ajaman taloudenmallin kautta. Diskurssi rakentaa jatkuvuuden 1800-luvun nuoren valtion harjoittaman sarron, ja nykyisen taloudenmallin välille, joka perustuu avoimiin markkinoihin ja liberalistiseen talouspolitiikkaan.

Jos menneisyydessä sotilaat verisen maahantunkeutumisen seurauksena pienensivät meidän laajat maa-alueet surkeisiin pieniin ”reservaatteihin”, niin tänä päivänä monikansalliset yhtiöt jatkavat tuota prosessia, ruman neoliberaalisen talouspolitiikan suojelemina, jonka sotilasvalta tulella ja miekalla asetti ja jota Concertacionin hallitukset tässä maassa ovat häpeällisesti jatkaneet. (CAM, maaliskuu a, 1999)

Ehdotamme mapuchien vastarintaa kapitalistista järjestelmää vastaan esi-isiltä perityillä maillamme. Tämä linjaus perustuu maahantunkeutumiseen, jonka uhreja olemme ylikansallisen kapitalististen investointi-prosessien vuoksi. (CAM, s.13)

Diskurssi näkee kapitalistisen järjestelmän ja mapuche-kansan toisilleen vastakkaisiksi; ne edustavat kahta täysin erilaista maailmaa. Kapitalismi johtaa diskurssin mukaan väistämättä ihmisen riistoon ja luonnon tuhoamiseen, kun taas mapuche-kansan olemassaolo perustuu ympäristön ja ihmisten väliseen kunnioitukseen. Näiden kahden eri toimintalogiikan yhteentörmäyksessä mapuche-kansan olemassaolo vaarantuu, diskurssi esittää. Se näkee kapitalistiseen järjestelmään kuuluvan olennaisena osana epätasa-arvon, joka näyttäytyy mm. epätasaisena tulonjakona.

Määrittelemme itsemme antikapitalisteiksi, koska tämä systeemi kohdistaa toimintansa rikkauksien keskittämiseen muutamien käsiin suuren enemmistön vahingoksi, koska se riistää ihmistä ja asettaa heidät valtasysteemin alaisuuteen, tuhoaa luonnon, ekosysteemin. Nämä ovat tilanteita, jotka ovat täysin vastakkaisia kansamme käsityksiin ihmisestä, elämästä ja maailmasta, vaarantaen elämäntapamme ja kulttuurimme, joiden perustana on ihmisen ja muiden luonnon osien tasapainon ylläpitäminen, jossa suhteet näiden välillä ovat oikeudenmukaisempia ja inhimillisempiä. Tällä hetkellä kapitalistinen järjestelmä tunkeutuu maillemme ja näin ollen sen eteneminen vaarantaa olemassaolomme mapuche - kansana. (CAM, s.11)

Valtion harjoittama talouspolitiikka näyttäytyy diskurssissa konkreettisimmillaan mapuche - mailla toimivien suuryritysten muodossa, jotka diskurssi näkee erityisen vahvoina toimijoina. Diskurssi esittää monikansallisten yritysten käyttäneen, sotilashallituksen siunauksella, jopa valtion eri tukimuotoja hyväkseen vauhdittaen näin maaseudun tulojaon epätasaista kehitystä.

[Talous] Mallin tunnetumpi puoli meille on metsä, -turismi, - ja energiayritykset, jotka ovat monikansallisista likeyhtymistä vahvimpia. Sotilashallituksen vuonna 1974 säätämä asetus 701, julistettiin valtion tueksi pienille ja keskikokoisille maatilojen viljelijöille. Käytännössä tukea käytettiin kiihdyttämään metsäistutuksia mapuche- mailla ja keskittämään maaseudun omaisuutta pienen ryhmän käsiin. Samaan aikaan maassa aiheutettiin talouden kasvava monikansallistuminen. (CAM, s.19)

Talouden malliin liitetään vahvasti hallituksen, hallitsevan luokan ja yritysten kumppanuus, joiden etujen vastaisena diskurssi taas näkee kansan edut, kuten ihmisoikeudet. Diskurssin mukaan taloudenmallin päätoimijat tulevat tekemään mitä tahansa edistääkseen voittokulkuaan, jopa raivaamaan tieltään mallin kyseenalaistavat tahot, kuten mapuche-kansan.

Maa -konfliktien edessä valtio suosii poliittistaloudellisia intressejä, toisin sanoen valtio tulee tekemään kaikkensa ylläpitääkseen poliittista vakautta y taloudellista kasvua, jopa mapuche - kansan uhrauksen kustannuksella. (CAM, s.4)

Talouspolitiikalla on selvät säännöt: kansanoikeudet luetaan mukaan mikäli ne auttavat t markkinoiden avaamisessa, ei mikäli ne sulkevat tai epävakauttavat markkinoita. (CAM, maaliskuu a, 1999)

Koko tämä näyttämö osoittaa meille, että poliittisten, kulttuuristen ja alueellisten mapuche - vaatimusten kriminalisoiminen tottelee hallituksen, oikeiston ja yritysten strategiaa, joka pyrkii lyömään tylästi mapuche liikehdinnän, hiljentääkseen äänen, joka esittää kysymyksen niin valtion kuin kapitalistisen taloudenmallin rooleista maidemme ryöstössä, järjestelmällisessä riistossa ja alkuperäiskansojen ihmisoikeuksien yleisessä hoidossa. (Meli Wixan Mapu, 20.8.2004)

Chilen valtio ja vuorossa oleva hallitus ovat tämän liikkeen ja vallankumouksellisen nousemisen edessä ottaneet tukahduttamisen politiikan, joka jälleen kerran osoittaa sen sitoumuksen neoliberalismiin ja vaikutusvaltaisiin talouden ryhmittymiin, jotka näkevät tänä päivänä intressiensä olevan uhattuina mapuche alueilla. (CAM, s.22)

Diskurssissa tulee esiin pettymys demokraattisten hallitusten ajamaa talouspolitiikkaa kohtaan, jossa ei nähdä tapahtuneen muutosta sitten diktatuurin aikojen.

Sotilashallinnon aikana, vuosina 1973–1990, Chilessä siirryttiin uusliberalistiseen talouspolitiikkaan, joka on johtanut epätasaiseen tulonjakoon. Demokraattiset hallitukset ovat jatkaneet tätä avointa ja vapaata talouspolitiikkaa, tosin uudistaen mm. koulujärjestelmää ja pyrkien tasa-arvoistamaan chileläistä yhteiskuntaa sosiaalisin uudistuksin. (Paavilainen & Wilska 2001:127,129). Konflikti-alueilla käyttöönotettu erityislait diskurssi näkee osana strategiaa, jolla turvataan talousmallin voittokulku ja siitä hyötyvien tahojen asema.

Valtion sisäisen turvallisuuden ja terrorismin vastaiset lait, jotka suunniteltiin sotilasdiktatuurin aikana, ovat tänä päivänä laillistettuja niiden samojen nykyisen hallituksen henkilöiden puolesta, jotka aikoinaan vaativat niiden kumoamista. Ne ovat selvästi lakeja, jotka pyrkivät kapitalististen talousryhmittymien ja valtaapitävien luokkien suojeluun ja pysyvyyteen, jotka käyttävät valtiota keinona ylläpitääkseen etuoikeuksiaan ja valtaansa suhteessa mapuche - kansaa ja chileläistä kansaa kohtaan. (Meli Wixan Mapu, Presentación)

Valtio on asettanut talouden maan erilaisten elämänaspektien järjestelijäksi; poliittis-taloudellisten argumenttien avulla se pyrkii liittymään kilpailukykyisesti kansainvälisiin piireihin, erityisesti talouden ylikansallistumisen prosessin merkeissä, jossa kapitalistis-taloudellisella systeemillä ei ole rajoja. (CAM, s.4)

Diskurssin mukaan chileläisessä yhteiskunnassa asetettu taloudenmalli on se, joka määrää mihin suuntaan yhteiskuntaa ohjataan, millaista laadullista kehitystä ja erityisesti keiden hyvinvointia ajetaan. Valittu talouspolitiikka ei kunnioita maantieteellisiä rajoja, tunkeutuen jopa elämän eri alueille, diskurssi esittää. Valtion ajama uusliberalistinen politiikka ja sillä tähdättävä kehitys asettaa kysymyksen kenen kehityksestä puhutaan ja kenen ehdoilla. Järjestelmä kriittinen-diskurssi vastaa tuohon kysymykseen silmää räpäyttämättä:

Meille on selvää, että tyytyväisyydellä, jota valtio osoittaa yksityisinvestointien prosessin edessä, on peruuttamattomana päämääränä mapuche yhteisöjen fyysinen ja ideologinen häviäminen. (CAM, s.5)

Tämä uusi hallitus pitää yllä poliittista sopimusta hallitsevien luokkien kanssa tapana määrätä maan kohtalo. Näin se pitää kiinni sopimuksesta olla häiritsemättä sosiaalista ja poliittista jatkuvuutta, joka on funktionaalinen yrityssektoreille säilyttääkseen etunsa ja kasvattaakseen rikkauksiaan talouden ylikansallistumisen puitteissa. (CAM, s.1)

On tärkeää tehdä tiettäväksi, että yritykset, jotka ovat mukana konfliktissa Kansamme kanssa, ovat osa Chilen historiallista oligarkiaa, joka viime aikoina on sitoutunut fasistisiin ideologioihin. Sen käsityksiin kuuluu Mapuche Kansan tuhoaminen, ylläpitääkseen ja kasvattaakseen intressejään hallitsevana luokkana.(CAM, s.5)

Diskurssi määrittelee mallin voittajiksi kapitalistit, joihin diskurssin mukaan kuuluvat niin valtio ja yritykset. Mallin hyötyjinä nähdään pienet ryhmittymät, *hallitsevat luokat* tai *oligarkkiset sektorit*, jotka ovat pitäneet perinteisesti valtaa käsissään chileläisessä

yhteiskunnassa. Valtion tavoitteena nähdään oman ja sen liittolaisten etujen ajaminen , jotka ovat vastakkaisia mapuche- kansan eduille, sen henkiin jäämiselle, diskurssi painottaa. Mallin maksajina on tämän diskurssin mukaan erityisesti mapuche kansa ja Chilen kansa kokonaisuudessaan. Valtion ajama kehitys nähdään tällöin tiettyjä ryhmiä suosivana kehityksenä, johon mapuchet eivät kuulu/sisälly, näin ollen alkuperäiskansan ja valtion kehitys nähdään toinen toisensa poissulkevana.

Toisaalta kapitalistiset investoinnit eivät pysähdy alueillamme. Vaadimme metsä-, - energia-, - ja turismiteollisuuden maahantunkeutumisen lopettamista, sillä ryöstävät tänä päivänä koko omaisuutemme ja tuottavat valtavia ekologisia tuhoja. (Meli Wixan Mapu 6.8.1999)

Nämä tarjoukset ovat kaukana historiallisten autonomian ja maa-alueiden vaatimustemme ratkaisusta, samalla kun ylikansallisten yritysten intresseihin ei kosketa. Näin hyväksytään kapitalististen investointien marssi esi-isiemme mailla, joka jatkuessaan tuomitsee meidät hävitykseen. (CAM, s.2)

Olosuhteet, jotka kapitalistinen talouden malli asettaa väestölle ja joka usein ei erottele chileläisiä ja mapucheja; Santiagossa asuu noin 500 000 mapuchea, työttömyysluvut, huonot palkat, mitä huonoimmat eläkkeet, sääliävät elinolot ja terveydentila koskettavat suurinta osaa mapuche väestöstä joka päivä. (Meli Wixan Mapu, elokuu 2003)

Etuoikeutettujen ryhmien nykyinen asema chileläisessä yhteiskunnassa ja niiden taloudellisen mahdin nähdään pohjautuvan mapuche - maiden luonnonrikkauksiin, jotka nämä ryhmittymät ovat ryöstäneet aikoinaan ja jatkavat nyt luonnonvarojen hyväksikäyttöä suurten, erityisesti metsäyritysten kautta. Mallin toimijoiden, valtion ja erityisesti yritysten, päämääränä nähdään viimeistenkin mapuche-maiden valjastaminen metsäteollisuuden tarpeita, energiantuotannon suurten patoaltaiden ja matkailuyritysten hotellikompleksien rakentamista varten.

Jälleen kerran meidän maa-alueet näyttäytyvät näille olikargisille sektoreille ja rahoittajille mahdollisuutena kaupankäyntiin, josta he hankkivat suuria voittoja. Maa-alueet, jotka tänä päivänä ylläpitävät puunjalostus- ja metsäteollisuutta, ovat olleet näiden sektorien ensisijaisia sotasaaliita, tullen näin yhdeksi maailmaan suurimmista selluloosan tuottajista maailmalla. (CAM, s.5)

[Chilen armeija] anasti laajat mapuche alueet, jotka osoitettiin vuosien ajan Chilen valtion hallitseville ryhmille, joiden rikkautet pohjautuivat mapuche kansan maiden riistoon. Näiden ryhmien uskollisena varjona toimivat nykyiset kansalliset ja ylikansalliset metsä-, vesi- ja turismiyhtiöt, jotka ovat salaa ja lainvastaisesti asettuneet mapuche kansan maille, joka elää tällä hetkellä vakavassa sukupuuttoon häviämisen vaarassa. (Meli Wixan Mapu, 19.9.1999)

Kyseessä on malli, joka tukee suuria kapitalisteja alkuperäiskansan maa-alueilla, koska nämä alueet ovat tärkeitä niiden raaka-aineiden ja luonnonvarojen vuoksi.(CAM, s.19)

Diskurssin mukaan kansallisten ja monikansallisten yritysten investoinnit mapuche - alueille johtavat mapuche – kansan häviämiseen, jolloin ainoana vaihtoehtona diskurssi

esittää mapuche kansan vapautusta, perustuen järjestelmä-kritiikkiin, päämäärään autonomia.

Ainoa mahdollisuus antaa kansallemme jatkuvuutta, on aloittaa Mapuche kansan vapautuksen prosessi, joka ravitsee itseään ideologisesti ja poliittisesti antikapitalisten ja antioligarkkisten määritelmien pohjalta, määritellen autonomian vallankumouksellisesta ideologiasta käsin.(CAM , s.11)

6.5. Diskursseissa rakentuvat identiteetit

Etnopoliittisissa teksteissä määritellään mapuche-kansan vaatimuksia poliittisten ja kulttuuristen oikeuksien perään, ja oikeutta kulttuuriseen erilaisuuteen, joka ei tällä hetkellä toteudu chileläisessä yhteiskunnassa tavalla, jolla mapuchet itse sitä toivovat . Määritellessään näitä toteutumattomia oikeuksiaan mapuchet määrittelevät myös omaa identiteettiään. Tämä mapuche- kansan määrittely, identiteetin rakentaminen tapahtuu vahvasti ”toisen” määrittelyn kautta. Toinen rakentuu diskursseissa mapuchen ”vääristyneeksi peilikuvaksi”, edustaen epäluottamusta aiheuttavaa ulkoryhmää. Toista nimitetään diskursseissa niin maahantunkeutujaksi, syyksi mapuche-kansan nykyiseen tilanteeseen:

”...joka elää tällä hetkellä vakavassa sukupuuttoon häviämisen vaarassa.” (Meli Wixan Mapu 19.9.1999)

Toinen identifioituu diskursseissa niin hallitsevien ryhmien valtioksi tai hallitukseksi, sitä tarkentamatta sen enempää, tai oligarkiaksi. Diskursseissa rakentuvat identiteetit saavat muotonsa tästä vastakkaisuudesta ”toisen” kanssa.

Jatkuvan sorron-diskurssissa mapuche-kansan historia ja nykyisyys rakentuu taisteluksi ”toista”, sortajaa vastaan. Diskurssi rakentaa sorretun identiteettiä ja tietoisuutta syrjitystä asemastaan, lähes nurkkaan ajatusta tilastaan. Sorto on jatkunut kauan

”näin historia ylläpitää jo 500 vuoden ajan jatkuvaa väkivaltaa..” (CAM, maaliskuu 1999a)

ja jatkuu edelleen

” ..miehitys ja mapuche maiden anastus, sekä kansamme häätö ikivanhoilta mailtamme, on historiallinen prosessi, joka ei missään tapauksessa ole loppunut” (CAM, maaliskuu 1999a).

Jatkuvan sorron-diskurssin määrittelemää identiteettiä rakentaa juuri tämä kokemus maahantunkeutumisesta ja maan viemisestä sekä tieto siitä, että ennen näitä

kokemuksia, mapuche-kansalla oli oma tunnustettu alueensa ja itsemääräämisoikeus. Diskurssin rakentamaa identiteettiä ei kuitenkaan pidä ymmärtää lyödyn identiteetiksi, vaan se korostaa sitä, että taistelua ei ole hävitty, se jatkuu ja on oikeutettu taistelu.

Jatkuvan taistelun-diskurssi on historiallinen perspektiivi mapuche-kansan marginalisoituun asemaan, jonka nykyvaiheessa sortoa aiheuttaa valtion ajama talouspolitiikka. *Järjestelmä kriittinen-diskurssi* voidaan nähdä jatkuvan taistelun diskurssin jatkumona, viimeisimpänä vaiheena taistelussa sortoa vastaan. Diskurssissa käy ilmi, että sortaja on sama, mutta viimeisimmässä vaiheessa talouspolitiikka toimi i sorron välineenä.

Tällä hetkellä kapitalistinen järjestelmä tunkeutuu maillemme ja näin ollen sen eteneminen vaarantaa olemassaolomme mapuche – kansana. (CAM, s.11)

Diskurssin rakentama identiteetti on järjestelmässä marginaalissa olevan ryhmän identiteetti, jonka toisena on *kapitalisti, historiallinen oligarkia* ja *oikeisto*. Järjestelmä kriittinen-diskurssi lähtee siitä, että kansan, joka sisältää tässä diskurssissa niin mapuchet kuin ei- mapuchet, vastapuolena on valtaa hallussaan pitävät luokat. Diskurssin identiteetti on vallankumouksellinen, asettuen vastarintaan vallitsevaa järjestelmää vastaan.

Itsenäisen toimijan-diskurssi rakentaa vahvaa, omasta erityisyydestään ylpeää mapuche-identiteettiä. Diskurssin mapuche on aktiivinen toimija, jota syrjintäkokemukset ravitsevat ja ajavat eteenpäin. Diskurssin toimija tietää tilanteensa vaihtoehdot ja on valintansa tehnyt; taistelu olemassaolosta mapuchena jatkuu. Varmuutta itsenäiselle toimijalle antaa ”koko historian paino”, jota hän olkapäillään kantaa. Edes mahdollinen vankeustuomio, loukkaantuminen tai kuolema ei saa tätä toimijaa epäröimään toimintansa oikeutuksellisuutta. Diskurssissa korostuu mapuche-historian sankarit, taisteluissa kansan puolesta kuolleet soturit, jotka osoittavat tämän päivän itsenäiselle toimijalle suunnan. Itsenäinen toimija ei suostu olemaan valtion erilaisten sosiaalipoliittisten ohjelmien kohde, vaan se itse pyrkii luomaan sisällöt, lähtien mapuche-kansan omista tarpeista. Tämän vahvan identiteetin mapuchet eivät anna monikansallisten yritysten viedä maitaan tai pilata ympäristöään hiljaa, vierestä katsoen. Itsenäisen toimijan-diskurssin mapuche on saavuttanut pisteen, jossa se sanoo nyt riittää.

Erilaisuus-diskurssi painottaa mapuchien kulttuurista erilaisuutta, joka merkitsee erityistä luontosuhdetta. Diskurssi rakentaa mapuche-identiteettiä, jossa suhde maan äitiin on katkeamaton, kun taas ”toinen” on tämän yhteyden luontoon menettänyt, sitä edes kaipaamatta. Suhde ympäristöön on hyvin läheinen ja vastavuoroinen. Mapuche ei tämän diskurssin mukaan koe itseään luontoa hallitsevaksi tai sitä ohjaavaksi, vaan päinvastoin, ympäristöstään riippuvaiseksi. Erilaisuus-diskurssissa rakentuva mapuche on erilaisuutta suvaitseva, ja vaatii sitä myös ”toiselta”, suvaitsevaisuutta omaa erityistä identiteettiään kohtaan.

Diskurssien etnopolitiittiset vaatimukset voidaan nimetä vaatimukseksi mapuche-identiteetin, chileläisestä kansallisesta identiteetistä eroavan identiteetin, tunnustamisesta. Tämän erityisen identiteetin tunnustaminen merkitsisi samalla maiden palauttamista, sillä näiden kahden (identiteetti ja territorio) nähdään olevan oleellisesti toisistaan riippuvaisia. Lisäksi diskursseissa, erityisesti itsenäisen toimijan diskurssissa, korostuu vaatimus mapuche-kansan mukaan ottamisesta, todellisen osallistumisen mahdollistamisesta, intiaaneja koskevassa päätöksenteossa. Erilaisuus-diskurssi näkee ratkaisuna chileläisen yhteiskunnan todellisen luonteen, monikulttuurisuutensa myöntämisen. Monikulttuurisuus merkitsisi niin mestitsi kuin intiaani-alkuperän myöntämistä. Tähän välineeksi tarjotaan mapuche-kansan perustuslaillista tunnustamista.

7. LOPUKSI

Opinnäytetyössäni olen tutkinut etnoliittisiä tekstejä ja tulkinnut diskurssianalyysin avulla mapuche-liikkeiden etnoliittisiä diskursseja ja niissä rakentuvia etnisiä identiteettejä. Tutkimuksessani olen keskittynyt juuri mapuche-kansan etnoliittisiin teksteihin ja niissä rakentuviin mapuche-identiteetteihin, en liikkeisiin tai niiden päämääriin, joita ei tietenkään voi erottaa täysin mapuche-identiteetistä.

Kolme esimerkkiliikettä, joiden etnoliittisiin teksteihin olen keskittynyt työssäni, edustavat 1990-luvulla syntyneitä mapuche-liikkeen uutta aaltoa ja etnisyyden elpymistä. Liikkehinnällä viitataan niin maaseudulla ja kaupungeissa tapahtuneisiin mielenosoituksiin, maaseudun maiden takaisinvaltauksiin ja mapuche-kulttuurin ylläpitämiseen tähtääviin toimiin reaktioina mapuche-kansan marginaaliseen asemaan chileläisessä nyky-yhteiskunnassa. Liikkeet ovat keskenään erilaisia, yksi nimeää itsensä urbaanien mapuchien liikkeeksi, kun taas kaksi muuta painottavat niiden toimijuuden löytymistä maaseudun mapuche-yhteisöistä (comunidades). Näiden kaikkien etnoliittien päämääränä on mapuche-kansan aseman muuttaminen ja näin koko chileläisen yhteiskunnan muuttaminen. Tähän muutokseen he pyrkivät vaatimalla ja ottamalla tilaa chileläisessä yhteiskunnassa aktiivisina toimijoina, mapuche-kansan omista tarpeista ja näkökulmista käsin.

Ja chileläisellä yhteiskunnalla on historiallinen vastuu hyväksyä se, että me mapuchet olemme heidän kielletyn, kansallisen identiteettinsä kätkeyt kasvot. (Meli Wixan Mapu 7.8.2002)

Mapuche-kansan etninen tietoisuus alkoi kasvaa Chilessä erityisesti 1980-luvulla, mutta näkyvyyttä se on saanut 1990-luvun loppupuolelta lähtien mapuche-kansan pyrkiessä aktiivisesti tuomaan esille omia näkökulmiaan ja vaatimuksiaan chileläisessä yhteiskunnassa. Mapuchet ovat muiden mantereiden alkuperäiskansojen ja marginalisoitujen ryhmien (esimerkiksi Brasilian Maattomien liike MST) tavoin herätelleet ihmisiä pohtimaan tasa-arvoisuuden ihanteen toteutumista ja erilaisuuden suvaitsemista yhteiskunnissaan.

Jatkuvan sorron-, itsenäisen toimijan-, erilaisuuden- ja järjestelmä kriittisyyden- diskurssit, ovat puhetta kokonaisuudesta nimeltä mapuche-kansa. Nämä diskurssit rakentavat erilaisia mapuche-identiteettejä. Määritellessään identiteettejä diskurssit myös määrittelevät voimakkaasti toista, joka on identiteetille olennaista. Ilman ”toista”,

johon peilaamme itseämme, on vaikea puhua itsestämme. ”Toinen” identifioituu diskursseissa niin *hallitsevien ryhmien valtioksi* tai *hallitukseksi*, sitä tarkentamatta sen enempää, tai *sortajaksi*. Diskursseissa rakentuvat identiteetit saavat muotonsa tästä vastakkaisuudesta ”toisen” kanssa.

Analyysissä hahmottuneissa etnoidentiteeteissä käytetään rakennusaineina niin historiaa, nykyistä kontekstia ja erilaisia kulttuuripiirteitä, jotka etninen ryhmä itse tunnistaa omikseen. Yllätyksenä minulle itselleni tuli se seikka, että objektiiviseksi kulttuuripiirteeksi nimettyä kieltä ei diskursseissa painotettu mainittavasti ollenkaan ja uskontoakin vain vähän erilaisuus- diskurssissa. Etnisyydessä barthilaisittain ymmärtäen on kyse tavasta järjestellä kulttuurisia eroja etnisten ryhmien välisissä sosiaalisissa suhteissa, ei niinkään kulttuurin analyysistä tai etnisten ryhmien kulttuuripiirteiden erottelusta. Kulttuuripiirteiden sijaan mapuche etnoidentiteetissä korostuu mapuchien yhteinen, jaettu menneisyys maiden ja itsenäisyyden menettämisineen ja toisaalta tämän päivän jaettu kokemus syrjitystä asemasta ja samalla vahva tietoisuus näiden kokemusten epäoikeudenmukaisuudesta. Näiden jaettujen historiallisten muistojen kautta myös tämän päivän sukupolvet pääsevät osallisiksi etnisestä alkuperästä, kuten Anthony Smith mainitsee (1991, 22-23). Erilaisia kulttuuripiirteitä käytetään taitavasti ja valikoiden määrittellessä omaa etnisyyttä ja määrittellessä ja tehtäessä eroa ”Toiseen”. Tämä erojen määrittely tapahtuu sekä ryhmän itsensä taholta, että sen ulkopuolelta, ”Toisen” taholta.

Identiteettiä rakennetaan kielen ja kielellisten diskurssien avulla. Se on merkitysten tuottamista, ja identiteetti ei tässä prosessissa ole koskaan täysin valmis ”paketti”. Identiteettiä rakennetaan tietyssä historiallisessa ja kulttuurisessa kehyksessä, jonka huomioiminen identiteettien tutkimisessa on tärkeää. Barthilaisittain etnisen ryhmän määrittelyssä ja identiteetin rakentamisessa korostuu suhteet ja vuorovaikutus ”Toisiin”. Mapuche- identiteettiin ja kulttuuriainekseen ”toisen” tekemällä ulkoisella määrittelyllä on ollut suuria vaikutuksia. Sorretun identiteetti kertoo mapuche-kansan asemasta chileläisessä yhteiskunnassa ja heidän epätasa-arvoisuuden värittämättä suhteesta valtaväestöön. Toisaalta taas itsenäisen toimijan ja erilaisuuden diskurssien rakentamat identiteetit kertovat torjunnasta ulkopäin tulevaan määrittelyyn siitä mitä mapuche- identiteetti on. Vaikka nämä kaikki diskursseissa esiintyvät identiteetin määrittelyt ovat mapuche-kansan oman sisäisen määrittelyn tulosta, on sorretun

identiteetissä vahvoja kaikuja ulkopuolisen "toisen" määrittelystä mapuche-kansan asemasta ja "mapucheudesta".

Manuel Castellsin (1997,7) legitimoivan-, vastarinta- ja projekti-identiteetti jaon näkökulmasta diskursseissa rakentuvista identiteeteistä on löydettävissä viitteitä näistä. Sorretun identiteetistä voidaan löytää yhteyksiä legitimoivaan identiteettiin, jossa identiteetti on vahvemman mapucheille tarjoama identiteetti, jonka he ovat sisäistäneet "Toisen" määrittelyn, stigmatisoinnin myötä. "Vahvan toimijan", "luonnonystävän" ja "vallankumouksellisen" diskurssiivisissa identiteeteissä on viitteitä vastarinta- ja projekti-identiteettiin, sillä ne kaikki vastustavat ja haastavat "Toisen" mapucheille mieluusti tarjoamaa "sorretun" identiteettiä ja pyrkivät muuttamaan ympäröivää yhteiskuntaa. "Vahvan toimijan", "luonnonystävän" ja "vallankumouksellisen" identiteetit toimivat eräänlaisina vastavoimina.

Teksteissä rakentuvat diskurssit ja niistä nousevat etnoidentiteetit viittaavat siihen, että identiteetti on jotain hyvin mosaiikkista, muodostuen "osista", jotka voivat olla toisilleen jopa vastakkaisia ja samalla keskenään ristiriitaisia. Nämä erilaiset identiteetit rakentuvat erilaisiin diskursseihin, merkityssysteemeihin tukeutuen. Diskursseissa muodostuvat "sorretun", "vahvan toimijan", "vallankumouksellisen" kuin "luonnonystävänkin" identiteetit ovat nähdäkseni vain osia kokonaisuudesta nimeltään mapuche-identiteetti. Tämän tutkimuksen tuloksena ei siis ole "suuri paljastus" mapuche-kansan identiteetistä kokonaisuutena. Työlläni en voi puhua kokonaisuuden puolesta, vaan nimeämäni identiteetit ovat vain "osatotuksia" mapuche-identiteetistä.

Tämän pro-gradun tekeminen on ollut mielenkiintoista, vaikka välillä oma kokemattomuus tutkimuksen tekemisessä sai minut epäilemään työn valmistumista. Haaste työn aikana on ollut pitää mielessä ne tutkimuskysymykset joille tässä työssä etsin vastausta, vaikka työn aikana onkin mieleeni pilkahtanut uusia gradun aiheita. Onneksi hyvän ohjauksen ansiosta olen muistanut pitäytyä tämän työn kysymysten parissa, rönsyilemättä liikaa joka puolelle ja jokaisen mieleen tulevan "mahtavan tutkimuskysymyksen" perässä. Yksi kiinnostuvista aiheista liittyy mapuche-kansan muuttoon maalta kaupunkeihin ja etnisen identiteetin ylläpitoon tässä hyvinkin erilaisessa urbaanissa ympäristössä verrattuna esimerkiksi todellisuuteen maaseudulla ylhäällä Andeilla. Ja erityisesti mielenkiintoista olisi tutkia kaupungeissa syntyneiden

nuorten mapuche-identiteettiä tässä ns. "diasporassa" suhteessa perinteisiin mapuche-
maihin ja toisaalta myös idealistiseen mapuche- yhteisöön.

LÄHTEET:

- Allardt Erik, Starck Christian: *Vähemmistö, kieli ja yhteiskunta. Suomenruotsalaiset vertailevasta näkökulmasta*. Porvoo Helsinki Juva: WSOY.
- Anttonen, Marjut (1999): *Etnopolitiikkaa Ruijassa. Suomalaislähtöisen väestön identiteetin politisoituminen 1990-luvulla*. Helsinki: Suomen Kirjallisuuden Seura.
- Anttonen, Pertti (2002): *Etnopolitiikka, Pohjois-Norja ja suomalainen kulttuurintutkimus. Kaksi väitöskirjaa kveenikysymyksestä*. Suomen kansantietouden Tutkijain Seura ry. http://cc.joensuu.fi/~loristi/1_02/ant102.html
- Barrera, Anibal (1999): *El grito Mapuche. (Una historia inconclusa)*. Santiago, Chile: Editorial Grijalbo S.A.
- Barnhart-Park, Anne C. (2000): Making Connections Via Indigenous Discourse (LIT43). Saatavilla [www-muodossa](http://www.muodossa) <http://www.mapuche.info/mapuint/Barnhart-Park.pdf> (luettu 15.2.2005)
- Barrientos C, Nora (2000): *Políticas públicas e identidades étnicas: La corporación nacional de desarrollo indígena. Teoksessa Hay Patria que defender? La identidad nacional frente a la globalización*. Santiago, Chile: Centro de Estudios para el Desarrollo, s. 276-286.
- Bauman, Zygmunt (1997): *Sosiologinen ajattelu*. Tampere: Vastapaino.
- Bengoa, José (2000a): *Historia del pueblo mapuche: siglo XIX-XX*. Santiago, Chile: LOM Ediciones. (6.painos)
- Bengoa, José (2000b): *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago, Chile: Fondo de cultura económica.
- Bengoa, José (2002): *Historia de un conflicto. El Estado y los mapuches en el siglo XX*. Santiago, Chile: Editorial Planeta/Ariel. (2. painos)
- Bryman Alan (2004): *Social research methods*. Oxford: Oxford University Press.
- Castells, Manuel (1997): *The Information Age. Economy, Society and Culture. Volume II. The Power of Identity* Oxford: Blackwell.
- Calhoun, Craig (1994): *Social Theory and The Politics of Identity*. Teoksessa: Calhoun, Craig: *Social Theory and The Politics of Identity*. Blackwell Publishers Inc.
- CENSO 2002, Instituto Nacional de Estadística (INE, Chile). Saatavilla [www-muodossa](http://www.muodossa) www.ine.cl/cd2002/sintesisencensal (luettu 18.4.2004)
- Eriksen, Thomas Hylland (1993): *Ethnicity & Nationalism. Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.

Eskola Jari & Suoranta Juha (1998): *Johdatus laadulliseen tutkimukseen*. Tampere: Vastapaino.

Estadísticas Sociales de los pueblos indígenas en Chile Censo 2002 (2002). INE & Programa de Origenes (Mideplan). Saatavilla [www-muodossa](http://www.muodossa) <http://www.origenes.cl/> (luettu 10.5.2005)

Estellé Mendez, Patricio (1974): *La Conquista. Siglo XVI*. Teoksessa Villalobos R., Sergio, Silva G., Osavaldo, Estelle M., Patricio: *Historia de Chile. Tomo I*. Santiago Chile: Editorial Universitaria, s. 76-126.

Etnias y Pobreza en Chile 2000 (2002). Santiago, Chile: Mideplan. Saatavilla www-muodossa http://mideplan.cl/publico/ficha_tecnica.php?cenid=30

Foerster Rolf (1993): *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago, Chile: Editorial Universitario.

Foerster, Rolf & Vergara, Jorge Iván (2003) : *Etnia y Nación en la lucha por el reconocimiento. Los mapuches en la sociedad chilena*. Teoksessa Gundermann, Foerster, Vergara: *Mapuches y aymaras. El debate en torno al reconocimiento y los derechos ciudadanos*. Santiago Chile: RIL editores, Universidad de Chile, s. 105-177.

Fornäs, Johan (1998): *Kulttuuriteoria: myöhäismodernin ulottuvuuksia*. Tampere: Vastapaino.

Gissi B., Jorge (2000): *Identidad nacional chilena: Nuestro perfil psicosocial*. Teoksessa *Hay Patria que defender? La identidad nacional frente a la globalización*. Santiago, Chile: Centro de Estudios para el Desarrollo, s. 172-185.

Gundermann, Hans (2003): *Las poblaciones indígenas andinas de Chile y la experiencia de la ciudadanía*. Teoksessa Gundermann, Foerster, Vergara: *Mapuches y aymaras. El debate en torno al reconocimiento y los derechos ciudadanos*. Santiago Chile: RIL editores, Universidad de Chile, s. 19-104.

Hall, Stuart (1999): *Identiteetti*. Tampere: Vastapaino.

Ibañez Durán, Alvaro: *La validación de los estereotipos historicamente adscritos a la sociedad mapuche chilena por la sociedad no mapuche*. Memoria para la obtención del Título profesional de Sociólogo. Concepción 2000.

Ilmonen, Kaj (1998): *Uudet ja vanhat yhteiskunnalliset liikkeet*. Teoksessa *Uudet ja vanhat liikkeet*, toim. Kaj Ilmonen, Martti Siisiäinen. Tampere: Vastapaino, s. 15-42.

Inkinen, Sam (2000): *Kybermaailma ja (uus)mediakulttuuri identiteetin rakentajana - Lähtökohtia, ongelmia ja peruskäsitteitä*. Saatavilla www-muodossa <http://www.ulapland.fi/home/ttk/projekti/inkinen/index.htm>

- Jenkins, Richard (1997): *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*. London: Sage Publications.
- Jokinen Arja, Juhila Kirsi, Suoninen Eero (1993a): *Diskurssi analyysin aakkoset*. Tampere:Vastapaino.
- Jokinen Arja & Juhila Kirsi (1993b): Valtasuhteiden analysoiminen. Teoksessa Jokinen & Juhila & Suoninen: *Diskurssianalyysin aakkoset*. Vastapaino, Tampere, 75-108.
- Jokinen Arja (1999): *Diskurssianalyysin suhde sukulaistraditioihin*. Teoksessa Jokinen & Juhila & Suoninen: *Diskurssianalyysi liikkeessä*. Tampere: Vastapaino, 37-53.
- Kaunismaa, Pekka (1997): *Keitä me olemme? Kollektiivisen identiteetin käsitteellisistä lähtökohdista*. Sosiologia 3/97, 220-230.
- Lavanchy O., Javier (1999): *Conflicto y Propuestas Mapuches*. Santiago, Chile. Saatavilla [www-muodossa http://mapuche.info.scorpionshops.com/](http://mapuche.info.scorpionshops.com/) (luettu 20.3.2005)
- Lavanchy O., Javier (2003): *El Pueblo Mapuche y la Globalización. Apuntes para una Propuesta de comprensión de la cuestión mapuche en una Era Global*. Santiago de Chile. Saatavilla [www-muodossa http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava4.pdf](http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava4.pdf) (luettu 4.2.2005)
- Mac an Ghail Máirtín (1999): *Contemporary racisms and Ethnicities. Social and cultural transformations*. Buckingham-Philadelphia: Open University Press.
- Mariman, José A. (1997): *Centrales Hidroeléctricas en el Río Biobío: Etnocidio mapuche-pewenche*. Denver, Yhdysvallat. Saatavilla [www-muodossa http://mapuche.info.scorpionshops.com/](http://mapuche.info.scorpionshops.com/) (luettu 29.3.2005)
- Mariman, José A.(1994): *Transición democrática en Chile. Nuevo ciclo reivindicativo mapuche?* Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen. Temuco,Chile. Saatavilla [www-muodossa http://mapuche.info.scorpionshops.com/](http://mapuche.info.scorpionshops.com/) (luettu 5.4.2005)
- Melucci, Alberto 1996: *Challenging codes. Collective action in the information age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Raumolin, Jussi (1999): *Mitä globalisaatio on?* Maailmanpyörä 1/1999. Saatavilla [www-muodossa http://www.ykliitto.fi/maapyora/raumolin.htm](http://www.ykliitto.fi/maapyora/raumolin.htm) (luettu 3.4.2004)
- Rodríguez Ruiz, Carlos (2001): *Antecedentes Históricos y ambientales de Lumaco y la identidad nagche*. Revista de Historia Indígena Nro 5. Departamento de Ciencias Históricas. Saatavilla [www-muodossa http://www.uchile.cl/facultades/filosofia/publicaciones/revista_indigena/electronica/n5/c%20ruiz.pdf](http://www.uchile.cl/facultades/filosofia/publicaciones/revista_indigena/electronica/n5/c%20ruiz.pdf) (luettu 13.4.2005)

Roosen, Eugene E. (1989): *Creating Ethnicity. The Process of Ethnogenesis*. Sage Newbury Park-London-New Delhi.

Roseneil Sasha ja Seymour Julie (1999): *Practising Identities. Power and Resistance*. Macmillan Press Ltd

Saavedra Peláez, Alejandro (2002): *Los Mapuche en la sociedad chilena actual*. Universidad Austral, Chile: LOM Ediciones.

Sintonen, Teppo (1999): *Etninen identiteetti ja narratiivisuus: Kanadan suomalaiset miehet elämänsä kertojina*. Jyväskylä: SoPhi.

Smith, Anthony D. (1991): *National Identity*. London: Penguin Books.

Snow, David (2001): *Collective Identity and Expressive Forms*. Paper 01 '07, University of California, Irvine. Saatavilla www-muodossa <http://repositories.cdlib.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1016&context=csd> (luettu 27.2.2004)

Suoninen Eero (1993): *Kielen käytön vaihtelevuuden arvioiminen*. Teoksessa Jokinen, Juhila & Suoninen: *Diskurssianalyysin aakkoset*. Tampere: Vastapaino, s. 48-73.

Suoninen Eero (1999): *Näkökulma sosiaalisen todellisuuden rakentumiseen*. Teoksessa Jokinen & Juhila & Suoninen: *Diskurssianalyysi liikkeessä*. Tampere: Vastapaino, s. 17-36.

Tuulentie, Seija (2001): *Meidän vähemmistöimme. Valtaväestön retoriikat saamelaisten oikeuksista käydyissä keskusteluissa*. Helsinki: Suomen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 807, Hakapaino.

Valdes, Marcos (2004): *Reflexiones Metodológicas en torno a los censos 1992-2002*. Saatavilla www-muodossa http://www.mapuche.cl/documentos/mapuches/Ref_met_cen_1992-2002.pdf (luettu 11.5.2005)

Valtonen Pekka (2005): *Etnisyys ja kansakunta*. Teoksessa, Jussi Pakkasvirta & Pasi Saukkonen (toim.) *Nationalismit*. Helsinki: WSOY, s. 106-123.

Valtonen Sanna (1998): *Hyvä, paha media. Diskurssianalyysi kriittisen mediatutkimuksen menetelmänä*. Teoksessa *Media-analyysi - tekstistä tulkintaan*. Toim. Anu Kantola, Inka Moring ja Esa Väliaverronen. Lahti: Helsingin yliopiston Lahden tutkimus- ja koulutuskeskus.

Weber, Max (1978): *Economy and Society*. Edites by Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.

AINEISTO:

Meli Wixan Mapu:

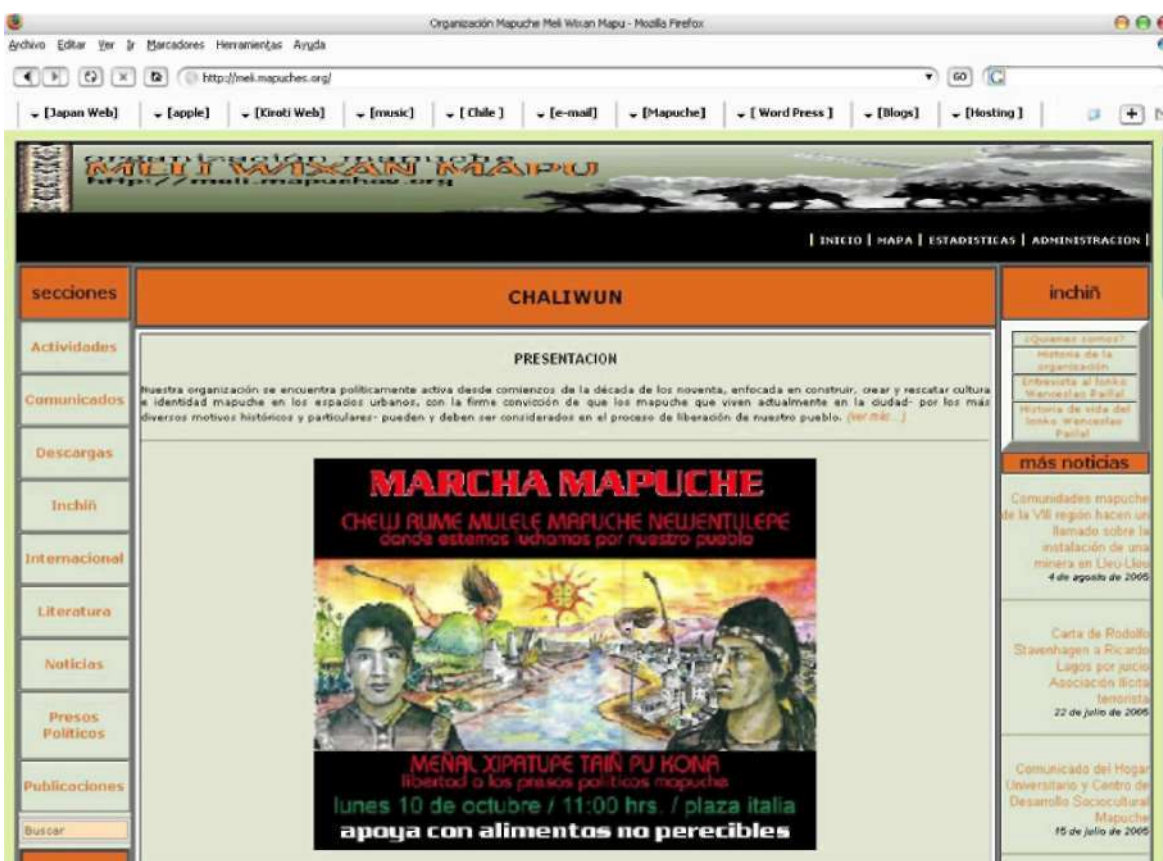
<http://meli.mapuches.org/>

Julkiset kannanotot ja liikkeen esittely (Presentación) :

http://meli.mapuches.org/rubrique.php3?id_rubrique=8 (löytyy kohdasta Comunicados)

ja <http://mapuche.info.scorpionshops.com/>

(löytyy kohdasta Archivo -> Organizaciones y Comunidades Mapuches)



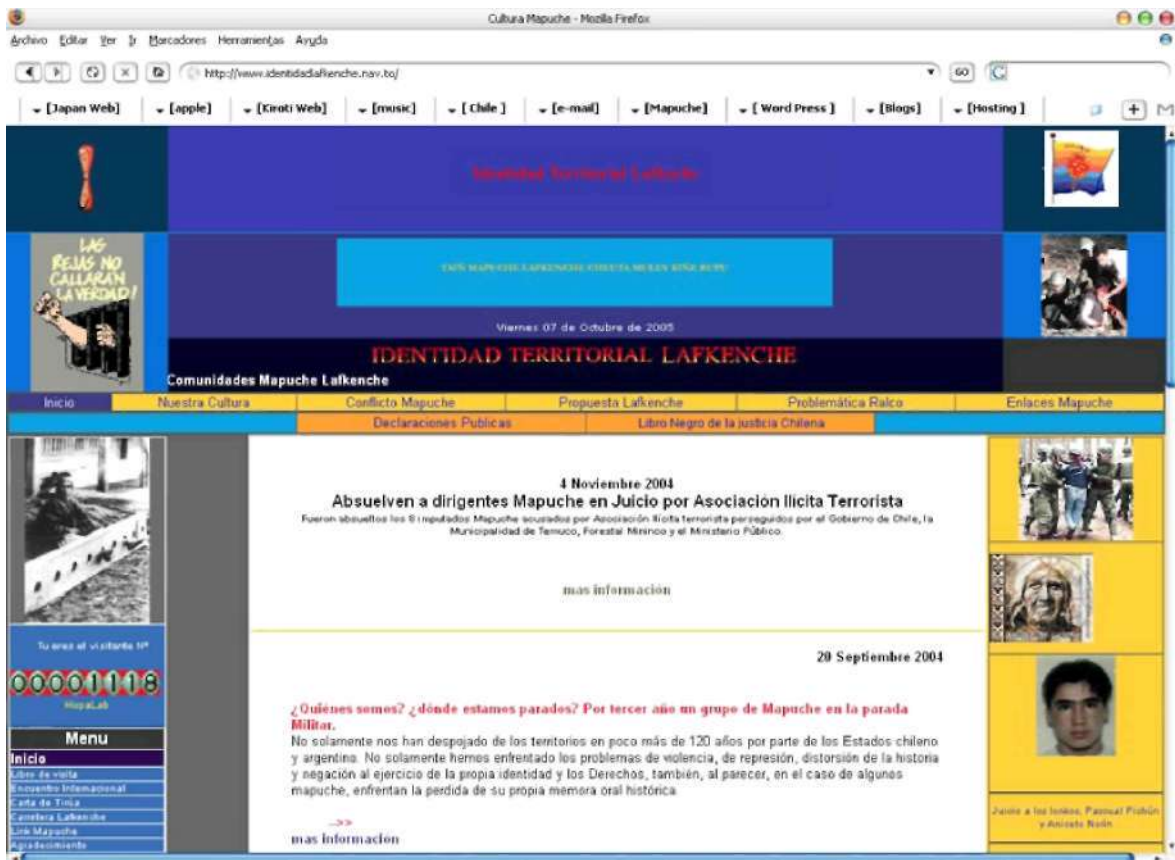
Kuva 1: Kuva Meli Wixan Mapu- liikkeen www-sivuista (<http://meli.mapuches.org/>, luettu 7.10.2005)

Identidad Territorial Lafkenche:

<http://www.identidadlafkenche.nav.to/>

Ohjelma : De la deuda histórica nacional al reconocimiento a nuestros derechos territoriales (1999)

(löytyy kohdasta Propuesta Lafkenche)



Kuva 2: Kuva Identidad Territorial Lafkenche- liikkeen www-sivuilta (<http://www.identidadlafkenche.nav.to/>, luettu 7.10.2005)

Coordinadora de Comunidades Mapuches en conflicto en Arauco Malleco

(CAM): <http://www.nodo50.org/weftun/>

Ohjelma: <http://www.nodo50.org/weftun/> löytyy kohdasta Documentos

Julkiset kannanotot <http://www.nodo50.org/weftun/> löytyy kohdasta Documentos

-> Comunicados



Kuva 3: Kuva Comunidades en Conflicto Arauco Malleco-liikkeen www-sivuilta (<http://www.nodo50.org/weftun/>, luettu 7.10.2005)

LIITTEET

Liite 1: Sähköpostivastaus Identidad Lafkenche-järjestöltä 11.04.2005

Current Folder: **INBOX**

[Sign Out](#)

[Compose](#) [Addresses](#) [Folders](#) [Options](#) [Search](#) [Help](#) [Filters](#)

[Message List](#) | [Delete](#)

[Previous](#) | [Next](#)

[Forward](#) | [Forward as Attachment](#) | [Reply](#) | [Reply All](#)

Subject: Re: consulta

From: "identidad lafkenche" <identidadlafkenche@mapuche.zzn.com>

Date: Mon, April 11, 2005 8:30 pm

To: sapesone@cc.jyu.fi

Priority: Normal

Options: [View Full Header](#) | [LU View Printable Version](#)

hola desde el mundo mapuche y un abrazo fraternal, te escribimos para que uses el contenido de la pagina web y que el contenido vaya la fuente o sea nuestro nombre, y cualquier otra duda no dudes en escribrinos, y la web fue creada para dar a conocer los que sucede en nuetro pueblo, esperando una buena acogida se despide Identidad Lafkenche

Get your Free E-mail at <http://mapuche.zzn.com>

Para obtener su propio servicio de correo electrónico basado en la Multimalla, diríjase a <http://www.zzn.com>

[Download this as a file](#)

Liite 2: Sähköpostivastaus Meli Wixan Mapu-liikkeeltä 18.02.2005

[Message List](#) | [Delete](#) [Previous](#) | [Next](#) [Forward](#) | [Forward as Attachment](#) | [Reply](#) | [Reply All](#)

Subject: RE: una consulta

From: "meli wixan mapu" <meliwixanmapu@hotmail.com>

Date: Fri, February 18, 2005 4:20 pm

To: sapesone@cc.jyu.fi

Priority: High

Options: [View Full Header](#) | [LX](#) | [View Printable Version](#)

Hola:

Los documentos que se publican en la página web de nuestra organización son de dominio público, así que puede utilizarlos sin ningún inconveniente, siempre y cuando se citen correctamente los datos de los documentos.

Respecto del boletín WEICHAN de la agrupación Trawün Wekeche y la MELi Wixan Mapu:

La agrupación fue (porque ya no existe) una organización aparte de la Meli Wixan Mapu. Con ella hubo muy buenas relaciones. Ellos se dedicaban principalmente a la publicación de este boletín y nosotros accedimos a él en formato Word para publicarlo en la página web.

Trawun Wekeche era una agrupación de Santiago, conformada por estudiantes mapuches de secundaria y universitarios. Alcazaron a publicar 8 boletines, difundiendo de muy buena manera la problemática mapuche. La agrupación duró alrededor de 4 años.

Eso principalmente.

HAsta Pronto

Organización Mapuche

Mapuches buscan administración al amparo del Estado

La autonomía detrás de la propuesta

El conflicto mapuche-empresas forestales "está vigente" en la provincia de Arauco, a juicio del sociólogo y mentor de la reciente propuesta indígena entregada al gobierno en Santiago, Luis Llanquilef, quien además reiteró que el objetivo de la etnia "a través del documento" es lograr "la autonomía territorial".

Para Llanquilef, la reunión del próximo jueves en la comuna de Cañete con el ministro de Planificación y Cooperación (Mideplán), Germán Quintana, será fundamental en el desarrollo de los acontecimientos en Arauco, donde ya se anunciaron nuevas movilizaciones indígenas, basadas en cortes de camino a camiones de forestales Arauco y Mininco entre Cañete y Tirúa.

El sociólogo y asesor del alcalde de Tirúa, además, evaluó los alcances de la propuesta y señaló que todavía no se trata de crear un Estado mapuche, sino de crear una autonomía local, conformada por un conglomerado de comunidades que administre un espacio territorial, de manera que se produzca un orden interno, códigos de conducta, pero que guarde un nexo con el Estado central.

Autonomía indígena

"Es decir, en ningún momento esta autonomía indígena romperá con el Estado central, con la región, ni con las comunas que están al interior. La autonomía indígena tendrá la propiedad de administrar recursos. De siete espacios territoriales que hemos definido con las comunidades habrían cinco -en la provincia de Arauco- que estarían en capacidad de funcionar así", explicó Llanquilef.

Para el profesional mapuche, lo anterior significa que estarían en condiciones de administrarse políticamente, de organizarse administrativamente y de obtener recursos para satisfacer necesidades internas, además de ocuparse de materias fundamentales para que el espacio territorial funcione, como definir el tipo de desarrollo a implementarse.

Los espacios territoriales mencio-

Luis Llanquilef, sociólogo.



• *Comunidades de Tirúa y Cañete esperan al ministro de Mideplán el próximo jueves para complementar plan de trabajo de gobierno.*

• *"En ningún momento esta autonomía indígena romperá con el Estado central", asegura ideólogo de Identidad Lafkenche, en Arauco.*



Siete son los espacios territoriales que la agrupación Identidad Territorial Lafkenche pretende establecer en la provincia de Arauco, como parte de la estrategia para alcanzar la Autonomía Indígena.

nados por el sociólogo son los ocupados hoy geográficamente por las comunidades Yani-Lacobe (en Arauco), Huentelolén-Paicavi y Cayupil-Panguco (Cañete), Elieura-Calebu (Contulmo), Lleu Lleu (Cañete, Contulmo y Tirúa Norte) y Lafkenches (Tirúa Sur).

Contactos europeos

Luis Llanquilef explicó que junto al alcalde de Tirúa, Adolfo Millabur, han mantenido contactos con autoridades políticas (eurodiputados y alcaldes) de Francia, Bélgica, Suiza, Holanda y España, con el objetivo de crear una Comisión Pluridisciplinaria de Cooperación, la cual ya ha

realizado trabajos y diagnósticos acerca de la realidad social en la provincia de Arauco.

"Un grupo de 12 especialistas europeos estuvieron en Tirúa el año pasado evaluando la geografía, las costumbres y la realidad social del pueblo mapuche de Arauco. Definieron en un informe 10 grandes líneas de trabajo con la comuna costera basadas, principalmente, en el desarrollo ecológico del lago Lleu Lleu, la planificación territorial del borde costero, intercambios escolares y becas de estudio, regeneración de suelos agrícolas y derechos humanos", dijo Llanquilef.

Actualmente, dijo el entrevistado, está en proceso de desarrollarse el

apoyo directo a 17 escuelas rurales de Tirúa y un programa de becas a niños y jóvenes sin recursos, además de la participación reciente de la Federación de Urbanistas de Francia para que formen un equipo de técnicos que diseñe la planificación turística del Lleu Lleu.

Es por eso que Luis Llanquilef tiene previsto viajar en junio a Europa y retomar los contactos europeos, especialmente ahora con la ex-primer dama francesa y hoy presidenta de la Fundación France Liberté, Danielle Mitterrand, con quien el especialista mapuche pretende abordar fórmulas de superación de la pobreza en comunas de la provincia de Arauco.

Arturito

Futuro de niño abandonado está en manos de la justicia

La semana entrante será clave para el futuro de "Arturito", lactante abandonado a sólo horas de nacer en la plaza de los Tribunales de Concepción, el miércoles 19 este mes. Su caso deberá comenzar a ser visto por la justicia, probablemente, desde mañana. Las juezas del Primer y Segundo juzgado de menores penquista, Gladys Lagos v

tregarlo en adopción. Esto porque, primero, debe llegar al juzgado el expediente. En todo caso, cuando el bebé sea dado de alta desde Pediatría del Hospital Regional, probablemente esta semana, será enviado a un Hogar de Lactantes.

De acuerdo a los previsto, cuando esté en ese recinto la justicia dictará una medida de protección que es



Arturito en los brazos de la "paramédico-mamá" María Merino.

REPORTAJES

CUERPO
D

EL MERCURIO

28 de Febrero de 1999

cuerpod@mercurio.cl



La nueva generación mapuche. Desvinculados de partidos políticos tradicionales, su accionar es más anárquico y difuso. Han comprendido bien el poderío de Internet y la ayuda de contar con simpatías en el extranjero. Nada de tomas o incendios aislados. Para ellos, 1999 es el año del alzamiento definitivo.

28/2/99 El Mercurio

Nuestro Pequeño Chiapas *1999: El Año de la Rebelión Mapuche*

CUANDO el año pasado un grupo de mapuches emboscó a una columna de camioneros madereros y le prendió fuego, parecía que el hecho había salido de un grupo radicalizado, completamente lejano del sentir y actuar mayoritario de los indígenas.

Se equivocaron quienes pensaron así.

Los hechos de violencia no paran. Es más, cada vez parecen acrecentarse y agravarse.

Ahora, el choque con las fuerzas de seguridad ha sido frontal y brutal.

En batallas campales, los indígenas no han titubado en enfrentarse cuerpo a cuerpo con carabineros que, instruidos des-

Los últimos hechos protagonizados por indígenas en la zona sur del país son apenas un par de peldaños más en la escalada violentista que tiene a 1999 como "el" año del alzamiento mapuche. Con presencia en Internet y creciente simpatía internacional, la causa de nuestros mapuches ya es una difusa fotocopia del Chiapas mexicano.

Por RODRIGO BARRIA REYES, desde Temuco.

de Santiago, no hacen más que responder tímidamente las arremetidas de sus contendores.

Es que el Gobierno tiene claro que no puede permitir la escena de mapuches sangrantes y apaleados apareciendo en TV. Menos la imagen de alguno de

ellos muerto en uno de estos choques.

¿Pero qué hacer si los indígenas no depõem su actitud y parecen cada vez más envalentonados en su lucha por la recuperación de los "ferrenos usurpados por los huincas"?

Los mapuches parecen decididos en lo que han llamado como "el año del levantamiento de su pueblo".

De hecho, las primeras armas en manos de los indígenas ya aparecieron. También los extranjeros apoyando su causa.

La pregunta es qué hará el Gobierno para frenar una agitación que se va pareciendo cada vez más al Chiapas mexicano.

Indígenas interdictos

Hay que partir de un reconocimiento: buena parte de las reivindicaciones mapuches tienen base.

Es que no resulta fácil para un grupo tan numeroso sentirse permanentemente frustrado y ajeno a cualquier mejora en las condiciones de vida de un país que se enorgullece de sus logros. Los mismos que los mapuches ven pasar por el lado sin

(Continúa en la página D 22)