

CUADERNOS DE HISTORIA 25

DEPARTAMENTO DE CIENCIAS HISTÓRICAS
UNIVERSIDAD DE CHILE MARZO 2006 7-44



CARTAS Y PARLAMENTOS: APUNTES SOBRE HISTORIA Y POLÍTICA DE LOS TEXTOS MAPUCHES*

*Jorge Pavez O.***

*Las mentiras acuchillaron los papeles
y se infectaron las heridas de la historia*

David Añiñir (2003)

RESUMEN: En este artículo se propone abordar los parlamentos hispano-criollo-mapuches como acontecimientos textuales producidos en coautoría entre los agentes del Estado y las autoridades mapuches que concurren a la puesta en escena de una escritura común. De esta ma-

* Algunas ideas aquí expuestas fueron presentadas en la *III Jornada de Historia Mapuche*, organizada por el Departamento de Ciencias Históricas en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, el 29 de abril 2005 (Santiago de Chile). Agradezco a Leonardo León por la invitación a esa motivadora jornada, a Osvaldo Silva por haberme invitado a redactar y publicar estas reflexiones, a Rolf Foerster, André Menard y Liliana Morawietz por sus aportes al borrador de este texto.

** Sociólogo, Magister en Historia (Universidad de Chile), doctorando en Ciencias Sociales (Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París). Integrante del Laboratorio de Desclasificación Comparada (LDC). Correo electrónico: jorgedemali@gmail.com

nera, se propone un nuevo marco de análisis para abordar el corpus escritural mapuche, enfatizando en la intertextualidad de los escritos políticos pasados y presentes, los vínculos de esta productividad textual con la historicidad del sujeto político y las formas heterológicas del intercambio entre dos tipos de organización política (estatal y peri-estatal). A partir de este análisis, se establecen algunas hipótesis para el trabajo con el corpus epistolar mapuche del siglo XIX.

PALABRAS CLAVE: Intertextualidad. Mapuche. Parlamentos hispano-mapuches. Cartas. Autoridad

ABSTRACT : In this paper, we propose to approach the hispanic-mapuche parleys as textual events, produced in co-authorship between state agents and Mapuche authorities, which concurs to the mise-en-scene of a common script. In this manner, we propose a new framework for the analysis of the Mapuche written corpus, emphasizing the intertextuality of past and present political writings, the links between this textual productivity and the historicity of the political subject and the heterologic forms of intercourse between two types of political organization (state and peri-state). From this point of view, we establish some hypotheses for working with the nineteenth century Mapuche epistolary corpus.

KEY WORDS: Intertextuality. Mapuche. Hispano-mapuche's parleys. Letters. Authority

Recibido: mayo 2005 Aceptado: octubre 2005

Los tratados hispano-mapuche hoy

Los tratados de paz realizados entre españoles y mapuches desde principios del siglo XVII hasta los inicios del XIX han sido objeto de diversas lecturas en los últimos diez o quince años. Esto, porque como documentos rubricados por las partes en sucesivos parlamentos constituyen un texto que desafía la apropiación política unilateral y se presenta como un problema historiográfico mayor. El abogado mapuche José Lincoqueo puede ser considerado como el lector contemporáneo más radical de los tratados de paz. Desde al menos 10 años, Lincoqueo ha insistido sobre el valor de estos textos en términos jurídicos, en tanto registros del estatuto internacional de la nación mapuche, reconocida como tal por los 28 tratados de paz firmados entre las

autoridades mapuches y los representantes de la corona española. Este abogado se ha preocupado de desclasificar algunos de estos tratados, esparcidos en diferentes fondos de archivos chilenos y españoles, para luego hacerlos circular en espacios jurídicos nacionales e internacionales, en tanto documentos legales incumplidos. Por ejemplo, en 1997, José Huenchunao declaró en su presentación al Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de la Comisión por los Derechos Humanos de las Naciones Unidas:

“La organización Mapuche Pegun-Dugun y comunidades de Arauco que represento, es la primera vez que participamos en este tipo de reunión. Nuestra acción ha sido concentrada desde hace 8 años en el terreno de la VIII región de Chile, provincia de Arauco, territorio histórico Mapuche, en el cual se concluyeron la gran mayoría de los tratados o parlamentos y otros acuerdos menores contraídos por nuestros antepasados; en primer lugar con la Corona Española y posteriormente con la república de Chile, acuerdos que comenzaron en 1641 con el tratado de Quillin y que concluyeron en un primer periodo con el de Negrete en 1803.

Señora Presidenta, hace solo unos tres años que tomamos conocimiento del interés que entrega este Grupo de Trabajo en lo que concierne con los tratados indígenas. También tomamos conocimiento de los documentos presentados hace algunos años atrás en esta misma reunión, por el relator especial Señor Alfonso Martínez. Sin embargo constatamos en aquellos documentos, que en lo relativo a nuestro pueblo, solo tenía algunas breves menciones, sin mayor desarrollo en su contenido. Claro que también se nos informó de las dificultades encontradas por el Relator Especial para desarrollar su trabajo, y sobre todo para la búsqueda de los documentos originales que relatan estos importantes hechos, creemos que esas dificultades continúan y que sería esa la razón por la cual este año el informe final aún no ha sido posible obtenerlo.

Señora Presidenta, considerando la importancia que tienen estos asuntos, nuestra organización por mandato de las comunidades, comenzó hace 3 años un trabajo de búsqueda de estos documentos. Esta labor fue encomendada a nuestro hermano abogado José Lincoqueo Huenuman, quién luego de múltiples revisiones del Archivo Nacional chileno, logró identificar un total de 7 tratados, de los 28 que existirían, los cuales les hemos hecho llegar al Señor Relator por intermedio de nuestros interlocutores [...] Nuestro interés por abordar esta materia nos condujo traducir al castellano contemporáneo estos documentos, sin embargo su alto costo, nos ha impedido la conclusión de esta ardua tarea. Solo hemos logrado traducir 3, entre ellos, el Tratado de Negrete, realizado a escasos kilómetros de la actual ciudad de Los Ángeles y a solo 7 años de la independencia de Chile; es en este sector donde por lo menos, otros 10 parlamentos fueron celebrados. A este tratado o parlamento de Negrete concurrieron representantes de la Corona, encabezado por el Brigadier de los Reales Ejércitos Españoles y, enviado como representante oficial por el gobernador y capitán general de Chile Don Luis Muñoz de Guzmán, por parte de la nación

Mapuche concurren representantes de cuatro Butalmapu que conforman las instancias territoriales de nuestro pueblo”¹.

Además de confirmar la dispersión de los tratados, que de documentos legales internacionales pasaron a ser desparramados según las aficiones de los historiógrafos, Huenchunao resalta el trabajo de investigación, transcripción paleográfica y actualización alfabética a la que se han abocado estos militantes nacionalistas mapuche. Es necesario señalar aquí que solo tres de los más de treinta y tres tratados de paz realizados por los mapuches con potencias extranjeras fueron publicados antes de las reivindicaciones de finales del siglo XX². La importante dispersión de los manuscritos no ha sido subsanada aún por una compilación impresa o digital que difunda estos textos como un corpus de documentos relevantes para la historia hispano-chileno-mapuche, a pesar de ser reiteradamente citados y analizados por los historiadores de finales del siglo XX. Esto se debe, sin duda, al instrumento político que constituiría una compilación de este tipo, instrumento que la historiografía nacionalista chilena no se ha mostrado dispuesta a aportar a las reivindicaciones nacionales mapuches.

¹ Huenchunao, José, “Documento presentado por la Organización Mapuche Pegun-Dugun a la Comisión de Derechos Humanos, Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías”, Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, Naciones Unidas. 15° período de sesiones 28 de julio al 1° de agosto de 1997. Punto n° 6 de la agenda Examen del informe definitivo del relator especial de la Subcomisión sobre los Tratados y otros acuerdos constructivos entre los Estados y los Pueblos Indígenas, *Mapuche International Link*: <http://members.aol.com/MARIQUEO/archivo-e/doc-06.html> (Último acceso: 28 de septiembre 2005). Unos meses antes de la comparación de Huenchunao a esta comisión, el tema de los tratados hispano-mapuches había sido planteado por Gaston Lion (del Comité Belga-Indoamérica) ante el Sexto Tribunal Mapuche, organizado por el Consejo de Todas las Tierras (Aukin Wallmapu Ngulam), en abril 1997, en Temuko. Al parecer, el AWN llevaba algunos años preocupado de estos tratados, inquietud que habría sido publicada en su folleto institucional *Aukiñ*. Desgraciadamente, no he podido acceder a un ejemplar del folleto en cuestión.

² Se trata de las “Paces de Quillín”, en Abreu y Bertodano, José A. (comp.), *Gran Colección de tratados de paz, alianza neutralidad, garantía, etc., etc., hechos por los pueblo, reyes y príncipes de España con los pueblos, reyes y príncipes de Europa y otras parte del mundo (1598-1700)*, Madrid, 1740-1752 (impreso muy raro que reproduce el texto de Alonso de Ovalle de 1646); el “Tratado de Tapihue”, en Mariluan, Francisco & Pedro Barnachea, *Tratado de Tapihue*, Santiago de Chile, Gobierno de Chile, 1825; y el “Tratado de Rahue”, en Donoso, Ricardo & Fanor Velasco, *La propiedad austral*, Santiago de Chile, ICIRA, (1928) 1970 (recordemos que este libro fue prohibido y sacado de circulación el mismo año de su primera edición). Recientemente, se ha publicado el “Tratado de Negrete” (1803), en Mariman, Pablo (ed.), *Parlamento y territorio mapuche*, Concepción, Escaparate, 2002, y en diferentes sitios de internet.

En el documento citado más arriba, son principalmente dos los tratados destacados por el dirigente: el de las Paces de Quillín (1641), y del último Parlamento hispano-mapuche de Negrete (1803). José Lincoqueo, promotor de esta investigación, ha insistido en sus escritos sobre este último tratado en particular, para señalar:

“lo que nadie esperaba del resultado de tales encuentros era una situación imprevista, no deseada ni esperada por ambas partes. Esto implicó que España no lograra jamás la hegemonía sobre la nación Mapuche, ni ésta lograra su independencia absoluta, sino que por el contrario nos hallamos, a través de tales Parlamentos, en una situación insólita bajo muchos puntos de vista y original en otros puntos. Estamos frente a una nueva entidad, desconocida en la historia antigua y en la historia de la propia corona de España, en definitiva estamos frente a una suerte de doble nacionalidad o doble soberanía externa mancomunada o los primeros gérmenes de una comunidad hispano-araucana de naciones, y en lo propiamente interno una soberanía casi absoluta de la nación Mapuche [...] vemos que con el correr de los siglos ambos bandos terminaban en una situación inversa a la esperada: España y sus ejércitos defendiendo a Arauco, y esta última nación defendiendo los intereses estratégicos de la Corona de España”³.

De su lectura jurídica del Tratado de Negrete, Lincoqueo saca importantes conclusiones: que se trata de un tipo de acuerdo internacional inédito en la historia imperial, que este acuerdo escrito se constituye en términos dialógicos y que esa dialogía instaura una forma particular de soberanía: una soberanía interna (mapuche), instituida sobre la base legitimante de una soberanía externa (hispana). Esta comunión soberana instituye una doble nacionalidad, comunidad internacional que Lincoqueo proyecta “hasta el punto que podríamos considerar que en uno o dos parlamentos más [después de Negrete 1803], ambas Naciones podrían quedar fundidas o integradas, que es uno de los principios fundamentales de las modernas nacionalidades”⁴. El abogado insiste en un aspecto relevante: que la nación mapuche, como unidad confederada, es un producto histórico imprevisto, no buscado ni deseado por las partes, propio de un efecto de frontera que produce el “Ragko Mapu” como nación, es decir,

³ Lincoqueo Huenuman, José, *Parlamento Jeneral de Negrete, Marzo de 1803. Generalidades y su importancia como derecho fundamental de la nación Mapuche y de otros pueblos precolombinos (Breviario de la Teoría General del Derecho Indiano)*, Centro de Estudios de Derecho Indiano, Temuko, 2000, en Mapuche International Link: <http://members.aol.com/mapulink1/mapulink-1e/ttdo-01.html> (Último acceso: 28 de septiembre 2005)

⁴ Idem.

como geocuerpo y biocuerpo indisociable de su vínculo contractual con la Corona española. Se trata aquí de lo que en otra parte hemos identificado como el heterónimo (los sueños, los antepasados, el Estado, la divinidad) al cual se ha recurrido en la política mapuche para la legitimación de la autoridad, incorporando así lo heterogéneo, no desde un arriba (una jerarquía trascendente) sino desde un afuera (un horizonte inmanente), que otorga la fuerza legitimante a la auctoritas de un texto legal (en el sentido nomológico amplio)⁵. Esta concepción heteronómica del derecho internacional tiene su historia. Podemos remitirnos al mismo Manuel Aburto Panguilef, quien en los años formativos de la organización que creó —la Federación Araucana— señalaba en un discurso público enarbolando un documento, que:

“jamás se apocarán ellos mismos, porque eran descendientes de una raza noble y de brillante historia, cuyo nombre es cantado y seguirá cantándose en el Himno Nacional y que así lo probaba la historia y un documento que tenía en las manos que daba cuenta de la Paz celebrada por los españoles con los indígenas de Osorno el 8 de septiembre de 1793, en la reducción de Rahue, en que los caciques de aquella época, señores Cachiguala, Ñuil, Canín, Callbuguir, Ancaguir, Colín, Haguinquir, y Pichiguaiquipan, por los indígenas, y por los españoles el subteniente don Julián Pinuer, el Padre Predicador Fray Francisco Javier de Alday y comisario Francisco Aburto y otros, enterraron en el camino que tuvo lugar la junta un fusil, una lanza y una macana, poniéndose sobre esas armas los bastones del Rey, la bandera y el laurel de la paz”⁶.

Aburto Panguilef enuncia aquí la genealogía del factor heteronómico: hay continuidad histórica entre el contrato con el rey, zanjado por un texto legal hispano-mapuche y la incorporación al texto nacionalista chileno (el himno nacional) bajo la forma genética de la raza. En tanto ritos de textos diferentes, aunque en cierta forma homologable bajo la figura del Estado (republicano o monárquico), la invocación de ambos en un mismo plano asegura la actualización de la historicidad del sujeto colectivo mapuche. Tanto Aburto como

⁵ Menard, André & Jorge Pavez, “El Congreso Araucano. Ley, raza y escritura en la política mapuche”, *Política* (Instituto de Ciencias Políticas, U. de Chile), No. 44, otoño 2005, p. 211-232. Hannah Arendt plantea que un gobierno autoritario extrae su autoridad (su legitimidad) de una fuerza externa y superior a su propio poder. En este caso, vemos que esta fuerza es exterior y no siempre superior, lo que implica una forma específica, menos “tiránica”, de la heteronomía. Cf. Arendt, Hannah, “Qu’est ce que l’autorité?”, *La crise de la culture*, Paris: Gallimard, Coll. Folio, 1972, pp. 121-185.

⁶ Sesión ordinaria de la Federación Araucana en Paillamó, *El Diario Austral*, 5 de enero 1919; cit. en Foerster, Rolf & Sonia Montecino, *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900- 1970)*, Santiago de Chile, Centro de Estudios de la Mujer, 1988, p. 86.

En el documento citado más arriba, son principalmente dos los tratados destacados por el dirigente: el de las Paces de Quillín (1641), y del último Parlamento hispano-mapuche de Negrete (1803). José Lincoqueo, promotor de esta investigación, ha insistido en sus escritos sobre este último tratado en particular, para señalar:

“lo que nadie esperaba del resultado de tales encuentros era una situación imprevista, no deseada ni esperada por ambas partes. Esto implicó que España no lograra jamás la hegemonía sobre la nación Mapuche, ni ésta lograra su independencia absoluta, sino que por el contrario nos hallamos, a través de tales Parlamentos, en una situación insólita bajo muchos puntos de vista y original en otros puntos. Estamos frente a una nueva entidad, desconocida en la historia antigua y en la historia de la propia corona de España, en definitiva estamos frente a una suerte de doble nacionalidad o doble soberanía externa mancomunada o los primeros gérmenes de una comunidad hispano-araucana de naciones, y en lo propiamente interno una soberanía casi absoluta de la nación Mapuche [...] vemos que con el correr de los siglos ambos bandos terminaban en una situación inversa a la esperada: España y sus ejércitos defendiendo a Arauco, y esta última nación defendiendo los intereses estratégicos de la Corona de España”³.

De su lectura jurídica del Tratado de Negrete, Lincoqueo saca importantes conclusiones: que se trata de un tipo de acuerdo internacional inédito en la historia imperial, que este acuerdo escrito se constituye en términos dialógicos y que esa dialogía instaura una forma particular de soberanía: una soberanía interna (mapuche), instituida sobre la base legitimante de una soberanía externa (hispana). Esta comunión soberana instituye una doble nacionalidad, comunidad internacional que Lincoqueo proyecta “hasta el punto que podríamos considerar que en uno o dos parlamentos más [después de Negrete 1803], ambas Naciones podrían quedar fundidas o integradas, que es uno de los principios fundamentales de las modernas nacionalidades”⁴. El abogado insiste en un aspecto relevante: que la nación mapuche, como unidad confederada, es un producto histórico imprevisto, no buscado ni deseado por las partes, propio de un efecto de frontera que produce el “Ragko Mapu” como nación, es decir,

³ Lincoqueo Huenuman, José, *Parlamento Jeneral de Negrete, Marzo de 1803. Generalidades y su importancia como derecho fundamental de la nación Mapuche y de otros pueblos precolombinos (Breviario de la Teoría General del Derecho Indiano)*, Centro de Estudios de Derecho Indiano, Temuko, 2000, en Mapuche International Link: <http://members.aol.com/mapulink1/mapulink-1e/ttdo-01.html> (Último acceso 28 de septiembre 2005)

⁴ Idem.

como geocuerpo y biocuerpo indisociable de su vínculo contractual con la Corona española. Se trata aquí de lo que en otra parte hemos identificado como el heterónimo (los sueños, los antepasados, el Estado, la divinidad) al cual se ha recurrido en la política mapuche para la legitimación de la autoridad, incorporando así lo heterogéneo, no desde un arriba (una jerarquía trascendente) sino desde un afuera (un horizonte inmanente), que otorga la fuerza legitimante a la autoría de un texto legal (en el sentido nomológico amplio)⁵. Esta concepción heteronómica del derecho internacional tiene su historia. Podemos remitirnos al mismo Manuel Aburto Panguilef, quien en los años formativos de la organización que creó –la Federación Araucana– señalaba en un discurso público enarbolando un documento, que:

“jamás se apocarán ellos mismos, porque eran descendientes de una raza noble y de brillante historia, cuyo nombre es cantado y seguirá cantándose en el Himno Nacional y que así lo probaba la historia y un documento que tenía en las manos que daba cuenta de la Paz celebrada por los españoles con los indígenas de Osorno el 8 de septiembre de 1793, en la reducción de Rahue, en que los caciques de aquella época, señores Cachiguala, Iñil, Canín, Callbuguir, Ancaguir, Colín, Haguinquir, y Pichiguaiquipan, por los indígenas, y por los españoles el subteniente don Julián Pinuer, el Padre Predicador Fray Francisco Javier de Alday y comisario Francisco Aburto y otros, enterraron en el camino que tuvo lugar la junta un fusil, una lanza y una macana, poniéndose sobre esas armas los bastones del Rey, la bandera y el laurel de la paz”⁶.

Aburto Panguilef enuncia aquí la genealogía del factor heteronómico: hay continuidad histórica entre el contrato con el rey, zanjado por un texto legal hispano-mapuche y la incorporación al texto nacionalista chileno (el himno nacional) bajo la forma genética de la raza. En tanto ritos de textos diferentes, aunque en cierta forma homologable bajo la figura del Estado (republicano o monárquico), la invocación de ambos en un mismo plano asegura la actualización de la historicidad del sujeto colectivo mapuche. Tanto Aburto como

⁵ Menard, André & Jorge Pavez, “El Congreso Araucano. Ley, raza y escritura en la política mapuche”, *Política* (Instituto de Ciencias Políticas, U. de Chile), No. 44, otoño 2005, p. 211-232. Hannah Arendt plantea que un gobierno autoritario extrae su autoridad (su legitimidad) de una fuerza externa y superior a su propio poder. En este caso, vemos que esta fuerza es exterior y no siempre superior, lo que implica una forma específica, menos “tiránica”, de la heteronomía. Cf. Arendt, Hannah, “Qu’est ce que l’autorité?”, *La crise de la culture*, Paris Gallimard, Coll. Folio, 1972, pp. 121-185.

⁶ Sesión ordinaria de la Federación Araucana en Paillamó, *El Diario Austral*, 5 de enero 1919; cit. en Foerster, Rolf & Sonia Montecino, *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900- 1970)*, Santiago de Chile, Centro de Estudios de la Mujer, 1988, p. 86.

Lincoqueo trabajan en el espacio de la textualidad jurídica, y ambos leen estos tratados en su doble dimensión: como lugar o superficie de inscripción de los sujetos colectivos y como momento de engendramiento y escrituración del texto⁷.

Si seguimos la conceptualización propuesta por Julia Kristeva para la crítica literaria, podemos analizar el despliegue de la intertextualidad (en forma horizontal) como el producto de un “desdoblamiento” (en forma vertical) del texto. Este desdoblamiento permite ver que el texto no es “una significación estructurada que se presenta en un corpus lingüístico visto como una estructura plana”, sino que tiene también un volumen temporal⁸. Es de alguna manera este desdoblamiento temporal, esta productividad histórica del intertexto que se puede observar en los textos de Aburto y Lincoqueo. Mientras que Aburto remite al Tratado y Parlamento de Rahue, rubricado por el comisario de nacimientos Francisco Aburto, del cual su familia adoptará el nombre (al volverse *laku*, el nombre Aburto queda inscrito como marca histórica de la coproducción del texto legal), Lincoqueo lee el Tratado de Negrete de 1803 en clave del derecho internacional para hacerlo valer como *ius possidetis* que el Estado chileno no respetó, lo que invalida la aplicación misma del derecho chileno en los territorios delimitados por el Tratado (“al sur del Bio-Bio”). En ambos casos, al partir del “fenómeno lingüístico” que es el tratado –el “fenotexto”– se remite a la “topología del acto significante”, a la “zona generativa” abierta por la productividad propia del momento de “engendramiento del texto” El texto del tratado es así dinamizado por la inversión de su “fenotexto” en “genotexto”, y vice versa. De esta manera, se descubre la coautoría de su producción, y por el mismo gesto, la heterogeneidad se instala en el texto nomológico. Otro escritor mapuche, contemporáneo a Lincoqueo y dirigente político, Sergio Liempi, se ha dedicado en los últimos años a reivindicar la

⁷ Trabajaré aquí con la definición de escritura en sentido amplio que hace ya tiempo propuso Jacques Derrida: “para designar no solamente los gestos físicos de la inscripción literal, pictográfica o ideológica, sino también la totalidad de lo que la hace posible; y también, más allá de la cara significante, la cara significada en sí misma; por eso, todo lo que puede en general dar lugar a una inscripción, sea esta literal o no, y aunque lo que se distribuya en el espacio sea ajeno al orden de la voz: cinematografía, coreografía, por cierto, pero también, ‘escritura’ pictórica, musical, escultural [atlética, militar, política]. Todo esto para describir no solamente el sistema de anotación que se liga secundariamente a estas actividades, sino también la esencia y el contenido de estas mismas actividades”. En *De la grammatologie*, Paris, Minuit, Coll. Critique, 1967, p. 19.

⁸ Kristeva, Julia, *Sémiotiké. Recherches pour une sémanalyse*. Paris, Seuil, Coll. Essais, 1969, p. 219.

memoria del Tratado de Quillín (o Küyen) como momento fundacional de la nación mapuche:

“Esta Independencia Nacional ocurre tras el Pacto de Küyen (Quillín), el 6 de Enero de 1641, más de un siglo antes de la Primera Constitución Democrática del mundo (1776) y de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789); lo cual significa que nuestro pueblo Mapuche tiene un pedestal de honor en la Historia Universal, en lo que atañe al mundo de las ideas y valores humanos superiores como son Dios, la libertad y derechos fundamentales. Fue él, en América, la Primera Nación Independiente que resistió y venció ante el poder extranjero, fundándose y ateniéndose tan sólo al sentido natural de las cosas que dan la inteligencia, los sentimientos y la voluntad de éste de ser libre que es el hombre”⁹.

Vemos que esta argumentación también intenta administrar la excepcionalidad de la figura jurídica del tratado como texto preformativo que enuncia, al tiempo que crea una nación. Sin embargo, el discurso de Liempi reconstruye claramente un “monologismo épico”, es decir, busca un significado trascendental y se promueve como creencia teológica¹⁰. La lectura épica de Liempi va aún más lejos, y se hace explícita al defender la excepcionalidad del acontecimiento a partir del relato épico fundador por excelencia del araucanismo:

“La publicación temprana de la obra *La Araucana* del poeta-soldado don Alonso de Ercilla y Zúñiga, en que admira y canta a esta stirpe ‘gallarda y belicosa que no ha sido por rey jamás regida’, y que fuera divulgada en Europa, leída y conocida se ha dicho por los enciclopedistas franceses; da pie para pensar que el conocimiento de la Independencia de la Nación Mapuche o Estado Araucano, inspiró los ideales de la libertad imprescriptible y los derechos sagrados formulados por la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano al término de la Revolución Francesa (1789)”¹¹.

La nación mapuche deviene aquí sujeto de una narración edificante, y como tal se disemina por el intertexto europeo. Liempi se las arregla así para

⁹ Liempi Marin, Sergio, “Mapuches: Primera Nación Independiente en América”, 1997, *Mapuche International Link*: <http://members.aol.com/mapulink5/mapulink-5e/art-30.html> (Última consulta 28 de septiembre 2005)

¹⁰ “La lógica épica busca lo general a partir de lo particular; supone entonces una jerarquía en la estructura de la sustancia; es, por consecuencia, causal, es decir teológica una creencia en el sentido propio de la palabra”. Kristeva 1969, *op. cit.*, p. 99.

¹¹ Liempi 1997, *op. cit.* Lincoqueo también recurrirá a este argumento intertextual del ejemplo araucano sobre la revolución francesa.

autorizar al sujeto del enunciado (el Araucano), a dialogar con el texto político de la Ilustración. El texto de Liempi está orientado a la conmemoración del tratado y se entrelaza con el género alegórico de los memoriales¹², para proponer el reconocimiento de un “lugar de memoria” como referencia fenotextual no solo para la nación mapuche sino para todo proceso nacionalista revolucionario. Recordemos aquí que la literatura nacionalista decimonónica (Blest Gana, Vicuña Mackenna, Sarmiento, entre otros) condenó a Ercilla justamente por su alegoría del “araucano”, que se vuelve en sus letras un sujeto colectivo nacional. Es la analogía que apunta Liempi: el texto ercillano tiene la misma función creadora que el de los tratados, la de instalar al sujeto “araucano” como copartícipe de una “diada dialógica”. Liempi se acerca aquí también al dirigente Manuel Aburto: en el canto de Ercilla está engendrándose la raza “noble y de brillante historia”, porque esta, al ser enunciada, le da vida al autor y se da vida a sí misma. El texto de Lincoqueo no se circunscribe a un lugar de memoria o una función conmemorativa, sino que activa la productividad de los significantes en la intertextualidad de las leyes chilenas e internacionales. En esta operación se acerca por otro flanco al dirigente Manuel Aburto: lo hace exponiendo su texto a los “procedimientos de exclusión externos” de un orden jurídico del discurso que insta la separación entre razón (disciplina) y locura¹³. Así, cuando Lincoqueo defiende los dirigentes mapuches acusados por el Estado de asociación terrorista, dirigirá al tribunal un largo recurso de amparo, que impugna la validez de las leyes chilenas en el territorio mapuche, y a partir del principio del *ius possidetis* realiza un minucioso análisis de todas las legislaciones que se han aplicado desde los tratados hispano-mapuche, incluyendo copias de los Tratados de Negrete (1803) y Tapihue (1825). El tribunal rechazará el texto, alegando: “La inconmensurabilidad de las cuestiones histórico-antropológicas con las propiamente jurídicas y en acuerdo con las propiamente jurídicas por las cuales debe resolverse este conflicto

¹² El memorial que propone Sergio Liempi es un monumento que “tendrá un portón de ingreso por cada uno de los cuatro lados, representando cuatro ciencias de la cultura por donde se ingresa al conocimiento de la verdad: Este-Teología; Norte-Antropología; Oeste-Sociología; Sur-Historia” que dan acceso a un rewe instalado sobre un “gran círculo representativo del Kultrung”. Cf. Liempi Marin, Sergio, *Conmemoración Histórica Mapuche ¿Que es el pacto o acuerdo de Küyen de 1641?*, Padre Las Casas, Municipalidad de Padre Las Casas, 2002, p. 4.

¹³ Foucault, Michel, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971. Menard, André, “Manuel Aburto Panguilef : de la República Indígena al sionismo mapuche”, *Ñuke Mapu*, Working Papers Series 12, Ñuke Mapuförlaget, 2001, <http://mapuche.info.scorpionshops.com/mapuint/Menard030200.pdf> (Última consulta: 28 de septiembre 2005) ofrece una entrada al problema de la locura o de la sin razón, en el pensamiento y acción política de Aburto Panguilef.

particular [...] se encuentra a toda vista improcedente la argumentación de fondo de la defensa de los acusados en este proceso”¹⁴. Esta negación del “valor jurídico” de las demandas interpuestas por los mapuches en tribunales chilenos se remonta a los inicios del proceso de radicación. Un caso reportado recientemente por Correa, Molina y Yáñez muestra claramente cómo la práctica de reivindicación del *ius possidetis* del abogado Lincoqueo tiene antecedentes históricos en el proceso de usurpación operado por las oficinas reduccionales en su aplicación de las leyes de 1866 y 1874. Se trata del caso *Francisco Maribil con el fisco, sobre oposición a inscripción*, donde este cacique de Trabulhue, “invocando los derechos que le fueran transmitidos por los caciques Lázaro Maribil y Bartolo Paillacura, se opone a la inscripción fiscal por la cual se pretende inscribir a favor del Fisco todos los terrenos comprendidos entre el Río Paicavi y el Imperial, la Cordillera de Nahuelbuta, el río Remalhue y el mar, ubicados en el departamento de Cañete, toda vez que dicha inscripción incluye una heredad de su propiedad que comprende dos retazos de terrenos denominados el uno Ruca Diuca y el otro que abraza los poteros llamados Canchicahuín, Trabulhue, Perales y Tranco”¹⁵. Por sentencia de 22 de agosto de 1889, el Tribunal de Cuentas de Cañete va a desestimar la demanda, señalando que los documentos que acompañaba “carecen de valor legal”. En efecto, el cacique Lázaro Francisco Maribil había presentado los siguientes documentos probatorios, entre ellos el Tratado de Tapihue de 1746:

“Por el documento número 1, verá el juzgado que el reverendo padre misionero don Juan Esteban Huffman acredita haber sido recibido por su abuelo Bartolo Paillacura con la deferencia correspondiente en sus tierras de Ruca Diuca y recomienda a los oficiales del ejército español que miren con mucho afecto a

¹⁴ Cit. en Jose Lincoqueo H., “Interpone recurso de nulidad contra el juicio oral y de la sentencia definitiva contra mapuches”, 2002, *Enlace Mapuche Internacional*: <http://www.mapuche-nation.org/espanol/html/articulos/art-13.htm> (Última consulta 28 de septiembre de 2005). El argumento del tribunal se asimila preocupantemente al de los partidos políticos de la derecha chilena cuando se opone sistemáticamente al reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, porque el concepto de “pueblo” tendría una pertinencia antropológica pero no jurídica, ya que llevaría a fomentar reivindicaciones políticas “de otro orden” (Declaración del senador Alberto Espina, RN). Para los enunciados discutidos por la comisión senatorial de las reformas constitucionales, ver Asociación de Profesionales y Técnicos Mapuche Konapewman, “Propuestas de definiciones para el reconocimiento constitucional (ejecutivo y legislativo)”, 2002, *Mapuexpress*, www.mapuexpress.net/biblioteca.

¹⁵ Correa, Martín, Raúl Molina & Nancy Yáñez, *La Reforma Agraria y las tierras mapuches: Chile 1962-1975*, Santiago de Chile, Lom, 2005, p. 48.

él y los suyos, siendo este documento extendido en Ruca Diuca el 28 de Enero de 1765; que por el documento Número 2 se ve que el ilustre capitán de infantería, comandante de la guarnición del Callao y gobernador de la plaza de Valdivia don Francisco Alvarado y Perales, que precisamente dio el nombre a uno de los potreros, hace constar que el cacique Lázaro Maribil, padre de su abuelo Alonso Negüel, fue fiel, leal y seguro vasallo de su Majestad el Rey de España, le da las gracias en nombre de su alteza y lo hace saber para dejar constancia de todo tiempo de la buena fe del expresado cacique, lleva este documento la fecha de 25 de marzo de 1748, siendo firmado en la Imperial; que en el documento 3 el Excmo. Presidente Gobernador don José Manso de Velasco, de la Orden de Santiago, brigadier de los reales ejércitos del Consejo de su Majestad, en su pragmática fechada en Concepción de Chile, capital entonces del Reino, el año 1738, ordena a todos los oficiales mayores y menores de su ejército atiendan al cacique don Lázaro Maribil; que en el documento 4 de el Excmo. Don Domingo Ortiz de Rosas, de la orden de Santiago, del Consejo de su Majestad, Teniente General de sus Reales Ejércitos, Capitán General de este Reino, Presidente de la Real Audiencia, en su pragmática expedida en el Memorable Tapihue por sus departamentos el 22 de diciembre de 1746 ordenó a todos los oficiales los mayores y menores del ejército atendieron al cacique don Lázaro Maribil e hicieron de su persona toda estimación por su fidelidad y servicios en la edificación de plazas y puente”¹⁶.

En este caso, el Tribunal de Cuentas de Cañete absolvió al Fisco, fundándose en la ley de 4 de diciembre de 1866, 4 de agosto de 1874, 1ª, título 14, parte 3ª y artículo 1698 del Código Civil, lo que la Corte Suprema confirmó, en los mismos términos, con fecha 15 de noviembre de 1892.

Ya sea desde una “teoría del derecho indiano”, una alegoría araucanista conmemorativa, o una genealogía de las “virtudes espirituales de la raza”, los pensadores mapuches no han dejado de relevar, a lo largo del siglo XX, el texto de los tratados como documentos fundacionales de un estatuto político nacional, y como textos de su coautoría, en tanto que enuncia y ratifica una autoridad que ejerce soberanía sobre un territorio. No es difícil entonces entender por qué estos textos han sido hasta hoy clasificados y los historiadores chilenos que han tenido acceso a ellos no se han decidido a publicarlos: los tratados ponen en cuestión la llamada “integridad nacional”, al constituir la marca de una soberanía mapuche sobre un territorio metonímicamente delimitado por el texto.

¹⁶ Esta lista consta en la sentencia, publicada en la *Gaceta de los Tribunales*, año 1892, Número 2392, cit. en Correa, Molina & Yañez 2005, *op. cit.*, p. 49.

Los tratados de paz en una carta del toki Mangin Wenu

Más allá del siglo XX, es decir, de la ocupación colonial por el Estado chileno de los territorios al sur del Biobío, se pueden también rastrear las huellas escritas del valor de los tratados para las jefaturas mapuches independientes. Tenemos por caso una carta que el toki wenteche Mangin Wenu (o Mañil Bueno) le envía al general y presidente de la Confederación Argentina Justo José de Urquiza, cuyo encabezado dice “Territorio indijena, abril 30 de 1860”. Esta carta, notable en varios de sus aspectos y que parece no haber nunca llegado a su destinatario¹⁷, buscaba el apoyo del caudillo argentino para la defensa de la soberanía mapuche al sur del Biobío. En ella, Mañil escribe:

“En este conflicto ocurro a tu amistad para que me digas francamente si tengo derecho a sostener los tratados de paz que hicieron mis antepasados con el Rey de España, y paso a referirtelos. El primer tratado se efectuó en 13 de junio de 1612, y consta que se dejó por línea divisoria el río titulado Biobío, dejándonos en entera libertad y uso de nuestras leyes para gobernarnos conforme a ellas, sin que tuviese la autoridad del rey intervención alguna. Después, en los años subsiguientes, se han rectificado estos tratados muchas veces, sin alteración alguna, hasta el año de 1793 que fué el último que yo alcancé a presenciar, y tendría de doce a catorce años. Entre estos periodos mandó el rey una cédula de amparo, fechada en Madrid a 11 de mayo de 1697. El artículo 3.º dice - Velar por la libertad de los naturales y protegerlos contra los avances de toda clase de personas por decoradas que sean. - El 5.º dice - Conservar a los ulmenes y señores del país y a sus descendientes en la posesión de sus gobiernos y dominios. Todo esto que le apunto lo encontrará mejor explicado en los tomos 1.º y 2.º de la Historia de Chile, escrita por el señor presbítero don José Ignacio Eizaguirre, en Santiago en 1849”¹⁸.

¹⁷ Es lo que señala Pedro Ruiz Aldea, quien publica esta carta, cuando refiere al “atado de papeles envueltos en un trapo por el cacique Mañil, que se los envió en consulta con su hijo Quilapan, al Jeneral Urquiza, el cual no alcanzó a recibirlos porque el mensajero no pudo pasar la Cordillera por efecto de una terrible nevazón. Mañil confió después esos papeles al señor Pradel [...]” Cf. Presentación de la colección “Documentos relativos a la revolución de la frontera en 1859”, *El Meteoro* de Los Angeles, año 4, n°144, 19 de junio de 1869.

¹⁸ Mañil Bueno, “Carta al general Justo José Urquiza. Territorio indijena, 30 de abril 1860”, *El Meteoro de Los Angeles*, No 141, Año 4, 31 de mayo 1869. Cartas enviadas por Bernardino Pradel al *Meteoro*. En estos años, varios personajes, además de los mapuches, están conscientes del valor político de esos tratados, no reconocidos por la república chilena. Existen cartas de Bernardino Pradel solicitando copia del tratado de 1793 a Diego Barros Arana, y de Orelie Antoine de Tounens, rey de Araucanía y las Pampas, solicitándole al mismo Pradel copia del

El análisis de las cartas de Mañil da para más de un artículo como este. Quisiera destacar aquí tres puntos relativos a mi argumento. En primer lugar, que el toki Mañil Bueno, desde la independencia del “territorio indígena”¹⁹, consulta a Urquiza sobre el valor jurídico de estos tratados heteronómicos, preocupado como está de los fundamentos jurídicos que puedan justificar un pacto internacional con el general argentino, y conseguir así apoyo militar para defenderse del Estado chileno. Esto no solo confirma la continuidad histórica que tiene la valoración de los tratados por parte de los dirigentes mapuches, sino también la concepción de su valor legitimante de la paz y la guerra, en el marco contractual del derecho internacional. En segundo lugar, hay que notar que Mañil también refiere a dos tratados: el primero, producto del Parlamento de Catiray, efectuado en la cordillera de Nawelbuta entre el jesuita Luis de Valdivia y el *ulmen* Carampangui en 1612²⁰. El segundo corresponde al Parlamento de Negrete convocado por Ambrosio O’Higgins, en 1793, año en el cual también se firmará, en el Butahuillimapu, el Tratado de Rahue, al cual aludía Aburto Panguilef en 1919. No deja de ser significativa la referencia a esos parlamentos y no a otros.

El Tratado de Catiray es relevante en varios aspectos, todos vinculados a la historia de la escritura alfabética en los territorios mapuches: el padre Valdivia realiza las primeras transliteraciones alfabéticas del *mapudungun*²¹, además toda la puesta en escena de este parlamento está cargada a la instalación del registro alfabético (la “letra”) como marca indeleble de un acuerdo político, lo que debemos entender no tanto como indelebilidad de los contenidos del acuerdo (los términos del contrato), sino como perennidad del gesto de marcar, trazar o imprimir, por medio del alfabeto, una huella de la relación ahí instituida (la práctica contractual). La *Relación* del parlamento de Catiray se-

tratado de 1775 (sic). Estas cartas se encuentran en documentos manuscritos de la Sala Medina de la Biblioteca Nacional (Archivo Barros Arana y Archivo Amunátegui Solar).

¹⁹ En las cartas de Mañil se puede apreciar la equivalencia entre el concepto de “Mapu” y el de “territorio”, lo que nos aleja de la idea de “tierra” como tierra que se cultiva, y nos acerca al concepto de “la tierra” como “el país”, a la definición de mapuche como “gente del país” o “del territorio” y no precisamente a gente de la tierra en tanto “campesinos”.

²⁰ No hay tratado como tal aquí, sino un parlamento y varias “Relaciones” del mismo. Hay una relación metonímica entre tratado y parlamento en el discurso político mapuche (esto se puede apreciar en el discurso de Huenchunao citado más arriba), lo que confirma la escrituralidad del acontecimiento (tratados y parlamentos como prácticas significantes).

²¹ Valdivia, Luis de, *Arte y Gramática general de la Lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con un Vocabulario y Confessionario*, Lima, 1606. Reed.: Sevilla, Tomás López de Haro, 1684.

ñala que al momento de contarles a los asistentes su conversación con los reyes de España, el padre Valdivia señaló:

“hablé a la Reyna, su mujer y sintió mucho el mal tratamiento que les hazen los Españoles para remedio de lo cual tomamos esta nueva traza que agora os traigo [se trata de una carta en un gran pergamino con] letras de molde que nunca se acaban para que entendais que lo que aquí se dice se os ha de cumplir [...] también traigo otras muchas cartas que vereys despues para todos los capitanes las cuales tampoco vienen escritas con pluma, sino como un libro”²².

No debería sorprender, tratándose de un jesuita, la importancia que Valdivia le otorga a la impresión del texto: las letras de molde de la carta del rey, las cartas compiladas en un libro (podría tratarse de la Biblia con sus cartas de los apóstoles o, menos probablemente, de un ejemplar de *Cartas Anuas*). Valdivia, con ese gesto (en cuya realización debe haber venido pensando desde que dejó la metrópolis), no solo pretende argumentar la perennidad del texto impreso y lo ahí escrito; el cura está instalando el objeto impreso como el producto de una política: el poder de dar forma al texto, el poder de administrar órdenes. Poder burocrático que suple al carisma y/o lo potencia, poder burocrático que sostiene toda la ritualidad del barroco latinoamericano²³. Pero además, Valdivia instala, en el seno del parlamento, y yuxtapuestamente al texto-tratado (lo que Valdivia llama “traza en letras de molde” es el fenotexto del pacto ofrecido por el rey a los mapuches), el texto-carta, como documento de una dialogía-en-la-distancia, y de una pretensión a la jerarquía dialógica, por venir este texto epistolar controlado editorialmente por su edición y compilación en forma de libro. Algunos puntos de la carta del rey permiten entender esta relación carta-tratado:

“he sido informado: Que la ocasión y causas que haberlo tenido para vuestra rebelión y perseverar en la guerra tantos años, han sido algunas vejaciones y

²² *Relación de lo que sucedió en el Reyno de Chile después que el Padre Luys de Valdivia de la Compañía de Jesus entró en él con sus ocho compañeros sacerdotes de la misma compañía el año de 1612*, cit por Bengoa, José, *Historia de los antiguos mapuches del sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín*, Santiago de Chile, Catalonia, 2003. Bengoa transcribe aquí (p. 406) una relación de estos hechos impresa por los jesuitas (de escasa circulación), y cuya autoría asigna a Alonso Alvarez de Toledo, secretario de Luis de Valdivia.

²³ Ver Naranjo, Rodrigo, “Barroco latinoamericano y formación de la nación burocrática contemporánea”, *Revista de crítica literaria latinoamericana*, vol. XXX, No 60, pp. 295-310, 2do. semestre 2005.

malos tratamientos que recibisteis de paz, y en particular el servirles personalmente, siendo lo uno y lo otro contra mi voluntad [...] y la causa de no haber ejecutado por mis Gobernadores puntual y precisamente las cédulas [...] ha sido el haber andado embarazados y ocupados en la guerra y por la turbación della, con que se han excusado de no haberla cumplido [...] y para que mejor podáis conseguir esto, no consientan que ninguno de mis capitanes, de los muchos que tengo y sustento en este reino, entre de aquí en adelante en las tierras de los que estáis de guerra y rebelados a haceros ninguna de las ofensas y molestias que hasta aquí se os han hecho”²⁴.

Tanto por su contenido como las circunstancias de su escritura y lectura (escrita e impresa en Madrid, transportada y leída en Catiray por Luis de Valdivia), este documento epistolar adquiere valor de tratado de paz. Carta y tratado, autorizados inicialmente por el rey, conforman aquí una misma textualidad: un texto epistolar producido en Madrid se manifiesta en Catiray como fenotexto impreso, en una escena donde viene a constituirse en un acta de paz, invirtiéndose el fenotexto en un genotexto engendrado en un parlamento. Dicho de otra manera, la carta se manifiesta en su lectura en parlamento, y esta lectura colectiva va a implicar una reescritura que transforma la carta de un firmante en un tratado de varios firmantes (sellos), operando una resemantización, que es la que hace posible la reproducibilidad del gesto de inscripción (de los parlamentos como textos). Un auto de paz permite ver la circulación de estas firmas por los países, trasladadas por cuerpos que las organizan en corpus. Se trata de un Parlamento anterior, convocado en Concepción por Alonso García Ramón en 1605, con una presencia importante de Luis de Valdivia, que va también de intérprete.

“[los indios] ofrecieron la paz siempre con rescato de revelarse en pudiendo por no servir a los españoles porque aunque se les dijo que no servirían no vieron fundamentos para creerlo pero que ahora que han visto con sus ojos la misma carta del gran rei que es el que pone i quita gobernadores en Chile i Virreyes en Lima con aquel sello pendiente que parecia ser al modo quel pelqui que embia su toqui jeneral a sus subditos. Juntamente ahora que han visto la carta del Virrei del Perú a quien para que la carta viniese con mas seguridad fue embiada por el gran Rei el cual para que todas las cosas viejas i antiguas que se han usado con ellos en este reino se acordasen habian embiado ambos apoos de nuevo con cosas tan nuevas i tan conforme a sus deseos i juntamente para que mejor lo creyesen les habia embiado al padre Luis de Valdivia como a persona

²⁴ Diego de Rosales (1674) cit. en Foerster, Rolf, *Jesuitas y Mapuches. 1593-1767*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1996, p. 135.

que habia salido deste reino i condolidose de sus trabajos e informado de todos ellos al Virrei del Perú i gran Rei de España para que les trajese las dichas proviciones”²⁵.

El texto y la rúbrica del rey (el sello) son aquí equiparados al “pelqui” de un toqui, transmitiendo un mensaje que acompaña el cuerpo del padre Valdivia encarnando, a modo de werken, el texto de un “nuevo trato”. La inversión intertextual entre carta y tratado, apuntada más arriba, tiene un correlato en la topología significativa inscrita en el papel y en la circulación de los soportes en los territorios aludidos (España, Perú, Chile, Ragko). El texto, al demarcar las territorialidades propias, deja de marcar la propiedad de los cuerpos: la “raya” establecida sobre el Biobío separaría las jurisdicciones (el rey se comprometía a no pasar al sur de esa raya, se dismantelaban los fuertes al sur del Bio-Bio) e inversamente, dejaba de inscribirse sobre los cuerpos (los indígenas autónomos no prestarían el vilipendiado “servicio personal”, se desautoriza la esclavitud de los prisioneros)²⁶. La intextuación de los cuerpos en un texto de derecho natural sustituye la encarnación de la ley sobre los cuerpos. Al verse inscrito un geocuerpo y un biocuerpo en el documento, el contrato de sujeción cristaliza un sujeto colectivo: la sujeción al rey por la escritura instituye el sujeto político mapuche bajo la forma de un contrato. La fuerza de este contrato emana del segundo cuerpo del rey, que es, al igual que la escritura en relación al lenguaje, un valor suplementario que “permanece a través del tiempo y se mantiene como el soporte físico y sin embargo intangible del reino”²⁷. Por la escritura se actualiza este suplemento de poder, y se justifica así la reiteración de una voluntad de acuerdo: se reproducirá en el tiempo el corpus de los parlamentos, como relación entre una práctica permanente de textualización y un texto de acuerdo (un tratado) siempre transitorio, al igual como se actualiza la relación entre un cuerpo del rey permanente e intangible y el del rey histórico y mortal. En el caso del rey, esta actualización se da en el ámbito de la pura representación: la realeza es un “efecto de representación”, ya que “el cuerpo del soberano sólo puede ser representado” en la medida en que es un “ser de ficción”, sin voz y sin rostro, una literalidad²⁸. El rey como

²⁵ *Autos de las paces y perdón general, hechas a los indios por el gobernador Alonso García Ramón*, Concepción, 20 de marzo de 1605. Biblioteca Nacional, Colección de Manuscritos de José Toribio Medina. Transcripción de Francis Goicovitch.

²⁶ Cf. Foerster, *ibid*, pp.132-136.

²⁷ Foucault, Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1985, p. 37. El autor comenta aquí la teoría de “los dos cuerpos del rey” de Kantorovitz.

²⁸ Bazin, Jean, “Le roi sans visage”, *L'Homme*, No 171, 2004, p. 21.

cuerpo actúa en el ámbito de la creencia, y el rey como concepto actúa como “regla de sintaxis” de una escritura²⁹. Una regla de sintaxis que el iusnaturalismo de Valdivia va a conjugar bajo la formulación contractual del proyecto misionero, del cual surgirá la dicotomía jurídica República de Españoles/República de Indios, República de Indios que adquiere su expresión más heterotópica en el llamado “Estado Jesuita” de las misiones paraguayas³⁰.

En este contexto, también es relevante la incorporación del cura jesuita a la coreografía parlamentaria mapuche, la enunciación de su discurso desde un lugar “en que todos lo vean” (subido encima de una montura ecuestre), su entrada al escenario portando una rama de canelo. En el acontecimiento político, y en cierto grado religioso, que se desarrolla en Catiray, se conjugan los diferentes elementos que concurren a la constitución de una textualidad mapuche: la coreografía espacializada de una ritualidad política, el proselitismo escritural del jesuita iniciador de un alfabetismo mapudungunográfico, la enunciación de la escritura como huella de la historicidad que se construye en la política hispano-mapuche. Todos estos elementos tienen que haber pesado a la hora en que Mañil, lector (u oidor) de historiografía, prefirió inaugurar la historia de los parlamentos con el Tratado de Catiray antes que con el de Quillín. En otra carta, el mismo Mañil señala el lugar de la letra impresa y la lectura colectiva en las prácticas de comunicación política de su jefatura, indicando así el espacio de colectivización de la escritura:

“He tenido una junta con mis caciques y tambien con mis otros aliados angolinos, guilliches y costinos, y me han facultado poner escritas nuestras palabras en este papel y lo mando para que llegue a tu conocimiento todo lo que ha contecido desde el primer movimiento de esta guerra, o incitar ninguna verdad pues es puramente que nos mandes escritas todas las mismas palabras que contenga este papel en letras de libros y con la contestacion para saber si el escribano que asienta mis palabras las ha puesto conforme se las digo al lenguaraz y esto

²⁹ Ibid., p. 22

³⁰ Esto puede explicar por qué José Lincoqueo, estudioso de teoría jurídica, considera la República Indígena promovida por Manuel Aburto Panguilef como un anacronismo, y lo asocia al régimen monárquico: “La República Indígena era algo del pasado, Panguilef estaba recordando lo que había sido la época de una república o monarquía, antes del estado chileno [...] Pero en ese momento, si hubieran intentado hacer la República Indígena, el ejército los hubiera repasado una segunda vez, nos hubiera eliminado por completo, repasados definitivamente. Porque el ejército estaba aquí, igual que ahora. La diferencia es que ahora se respetan más los derechos humanos y el derecho internacional”. Cf. Pavez, Jorge, *Entrevista con José Lincoqueo Huemumán*, 17 de diciembre 2002, Temuko, inédito.

es mui fácil saber porque hai muchos que saben leer en letras de libro”³¹.

Esta publicidad dada al texto leído o escrito permite, según las palabras del mismo Mañil, garantizar la circulación de los textos y permite, además, controlar los contenidos del discurso (“para saber si el escribano que asienta mis palabras las ha puesto conforme se las digo al lenguaraz”). Para derrotar la cooptación y la censura que afecta su correspondencia, Mañil multiplica las copias y los destinatarios (el control de los textos por la censura es así enfrentado por una exigencia de exposición pública). Además, manda al destinatario principal (el Presidente de la República) a imprimir su carta, como prueba de su oportuna recepción. De esta manera, el texto epistolar mapuche se imprimirá en los diarios chilenos para ser leído “en letras de libro” al norte y al sur del Biobío.

En cuanto al Tratado de 1793, vemos que permite incorporar la referencia autobiográfica que hace el toki de los arribanos, referencia a su participación en aquel parlamento que, aunque joven, o precisamente porque muy joven, le permite instituir su cuerpo como encarnación significativa de aquel espacio político, y reivindicar el texto de aquel parlamento como superficie de inscripción de la autoridad del que escribe, autoridad que se afirma en ese diferimiento entre el cuerpo colectivo marcado por el texto de Catiray, el cuerpo textualizado como colectivo en el parlamento de Negrete y el nombre propio que aparece para autorizar la escritura epistolar. Así, la carta de Mañil se incorpora al corpus de una correspondencia nunca acabada entre una autoridad monárquica o republicana y la autoridad mapuche. La relación entre un presidente (Montt o Urquiza) y un toki, viene a sustituir –heteronómicamente– la relación entre el rey y los “antepasados”. Todo ocurre como si con la presencia del niño Mañil en la escena de los antepasados hubiera operado un traspaso de autoridad. El cuerpo del toki se produce así como un devenir-antepasado, en forma análoga al devenir-rey de un presidente (en el contexto de un presidencialismo autoritario de tipo portaliano). En el mismo proceso, el cuerpo de la autoridad va a sufrir un devenir-corpus (archivo y ley), produciéndose un desdoblamiento por el que la ley se encarna en el cuerpo a la vez que el cuerpo se vuelve texto, regla de sintaxis en un corpus nomológico³². En este proceso, un efecto de representación parece invisibilizar el cuerpo tangible de

³¹ Mañil Bueno, “Carta al presidente Manuel Montt. Mapo, 21 de septiembre 1860”, *El Mercurio*, 13 de mayo de 1861.

³² Michel de Certeau ha destacado cómo la ley articula los sujetos en un corpus jurídico, haciendo de los cuerpos un libro: “Estas escrituras efectúan dos operaciones complementarias: por ellas, los seres vivos son ‘puestos en textos’, mutados en significantes de las reglas

la autoridad mapuche, para que la ley opere como puro corpus (el *admapu*)³³. Otro extracto de la carta de Mañil a Urquiza permite aclarar este punto:

“Nuestra lei es terminante, pues prohíbe toda venta de terreno a españoles, bajo pena de muerte sin perjuicio de restituirmos el terreno. Estas mismas leyes solo facultan a los indios para vivir en sus posesiones durante su vida pasando estas a sus descendientes en la línea de varon, pudiendo poblarse cuantos otros quieran permitiendo su estension a los que lo soliciten, siendo de ese mapu, sin derecho a vender. Las mujeres no heredan terrenos ni animales, y solo están a lo que quieran darles. Todo asunto que tenga relación con terrenos, nadie puede por si solo resolver sin que se haga junta jeneral de los caciques que comprendan los cuatro Huitral - mapus, y lo que resuelva la mayoría, esa es la lei. Aunque invisto la autoridad suprema es puramente para la guerra en que se encuentra la Nación”³⁴.

La inserción, en la *Historia de Chile* del presbítero Eyzaguirre³⁵ citada por Mañil, de una larga “cronología de los toquis mapuches”, que abarca del siglo XVI a XVIII, permite entender la importancia de esta referencia bibliográfica en este proceso de desdoblamiento de la autoridad (devenir-corpus, devenir-antepasado) como significante textual: al referir a este texto, el nombre de Mañil pasa a inscribirse en la continuidad de una genealogía de la autoridad nacional mapuche, volviéndose su cuerpo significante de esta historia nacional, mostrando al mismo tiempo el texto de esta historia encarnado en su cuerpo.

Dice Mijail Bajtin: “El acontecimiento de la vida del texto, es decir, su auténtica esencia, siempre se desarrolla en la frontera entre dos conciencias,

(es una intextuación) y, por otra parte, la razón o el Logos de una sociedad ‘se hace carne’ (es una encarnación)”, de Certeau, Michel, *L'invention du quotidien. I Arts de faire*. Paris, Gallimard, Col. Folio, 1980, p. 206.

³³ Recordemos que los contemporáneos de Mañil aluden todos al misterio que cultivaba en torno a su persona, y su negativa a ser visto fuera de sus territorios. Un “rey sin rostro”, al igual que el rey yoruba que estudia Bazin en 2004, *op. cit.* Cf. Ruiz Aldea, Pedro, *Los Araucanos y sus costumbres*, Los Ángeles, Imprenta del Meteroro, 1868. Smith, Edmond Reuel, *Los araucanos, notas sobre una gira efectuada entre las tribus indígenas de Chile Meridional*, Santiago de Chile, Imprenta Universitaria (1855) 1914; Kallfükura, Juan & J.M. Zuñiga, “Los Magiñ”, en T. Guevara & M. Mañkelef - *Kiñe mufü trokiñche ñi piel. Historias de familias. Siglo XIX*. Santiago de Chile & Temuko, CoLibris & Liwen (1912) 2002, pp. 87-92. La carta de Mañil a Urquiza permite apoyar este análisis.

³⁴ Mañil Bueno 1969, *op. cit.*

³⁵ Cf. Eyzaguirre, Abate José Ignacio Victor, *Historia eclesiástica, política y literaria de Chile*, Valparaíso, Imprenta del Comercio de Ezquerra y Gil, 3 vols., 1850. La lista incluye más de 35 nombres de toquis con las formas de su elección al cargo y de su muerte posterior.

entre dos sujetos”³⁶ La inversión de esta fórmula también es válida el sujeto político e histórico mapuche, al igual que el hispano-criollo, viven del acontecimiento textual. El problema que habrá entonces que dilucidar es el del “efecto de sujeto” como efecto de representación política, el del cuerpo individual como significante de un cuerpo colectivo, el de la escritura como producción de conciencia, problema que tendré que dejar para un próximo trabajo³⁷.

De todo esto falta desprender un último punto. He dibujado aquí el marco en que se puede entender la erudición de la que hace gala la carta a Urquiza: el texto del fraile Eyzaguirre citado puede haber llegado al *malal* de Mañil de manos del mismo Bernardino Pradel, quien además puede haber oficiado de escribano y lector para la secretaria del toki, sus longkos, ulmenes y lenguaraces allegados. Pero esto no quita nada al hecho de que Mañil, analfabeto, por cierto, autoriza el texto en su momento genético, y como sujeto de la enunciación constituido en la remisión a un destinatario (el destinatario transforma al sujeto de la enunciación en autor), rubrica el cierre del texto, apareciendo así su valor como sujeto del enunciado (de esta manera, la autoridad se constituye enunciando su poder a otra autoridad). La carta del cacique glosa los tratados, llamando poderosamente la atención sobre la relación entre estas dos formas de textualidad política que se fueron consolidando desde Catiray en las jefaturas mapuches: cartas que enuncian tratados, tratados que rubrican jefaturas, jefaturas que escriben cartas y tratados³⁸. He ahí toda una poligrafía y polifonía veladas, cuyas formas de producción, relaciones intertextuales, correlatos territoriales y cartografías gramatológicas nos son aún desconocidas. Esta carta de Mañil muestra la urgencia de estudiar en detalle el lugar que ocupa la escritura y la lectura, las cartas manuscritas y los textos impresos, y todas sus interrelaciones textuales y territoriales, en la organización política mapuche.

³⁶ Mijail Bajtin, “Literaturno-kriticheskie stat’i”, 1986, cit. en Navarro, Desiderio, “Intertextualité: treinta años después”, en D. Navarro (comp. y trad.), *Intertextualité. Francia en el origen de un término y desarrollo de un concepto*, La Habana, Uneac & Casa de las Américas, 1997.

³⁷ Este aspecto clave ha sido pertinentemente tratado por Gayatri Chakravorty Spivak en sus “Estudios de la Subalternidad Deconstruyendo la Historiografía”, en Silvia Rivera Cusicanqui, & Rossana Barragán (comps.), *Debates Post Coloniales: Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*, La Paz, SEPHIS & Ediciones Aruwiyiri & Editorial Historias; y “Can the Subaltern Speak?”, en Cary Nelson & Larry Grossberg (eds.) *Marxism and the interpretation of Culture*, Chicago, University of Illinois Press, 1988, pp. 271-313.

³⁸ Bengoa, *op. cit.*, pp. 395-396, menciona una carta del cacique Juan de Molina Tipailemu (1608), Archivo General de Indias, *Audiencia de Chile*, Leg. 32. Esta es la carta de cacique más temprana de la que he tenido noticia

Pero también es necesario volver a los parlamentos y sus tratados de paz, y en particular a las lecturas que se les ha dado por parte de la historiografía o etnohistoria contemporánea, intentando detectar los efectos clasificatorios y desclasificatorios de sus operaciones de lectura. Las interpretaciones o usos textuales que han hecho José Lincoqueo, Manuel Aburto o Mangin Wenu de los tratados de paz hispano-mapuche, deberían permitirnos ampliar el marco de lectura de los parlamentos, sus actas, relaciones y tratados para contrastarlos con la prosa histórica que se ha detenido en estos documentos.

Ambivalencia del texto: dispositivos y disposiciones discursivas en el parlamento hispano-mapuche

La distinción entre “fenotexto” y “genotexto” permite entender los procesos de textualización en su dinámica dialógica: “la noción de ‘persona-sujeto de la escritura’ empieza a esfumarse para dar lugar a otra, la de la ‘ambivalencia de la escritura’”³⁹. La ambivalencia dialógica se actualiza en el engendramiento de los significantes, en la topología de su producción, por eso aflora tanto en los textos de tratados como en las múltiples relaciones que de los parlamentos se han escrito. Para poner un ejemplo de esta ambivalencia y de su efecto de “absorción de y réplica de [un texto por] otro texto”⁴⁰, podemos remitir a la textualidad que informa de las “pases de Quillin”. Mientras el jesuita Diego de Rosales resume los acuerdos o capitulaciones de este parlamento como sigue

“Primera: que todos los Caciques, è Indios retirados han de salir de los montes donde se hazian fuertes y poblar los llanos y los valles, donde vivan en vida politica, y no como salvages en las selvas. La segunda, que todos los Caciques han de obligar a todos los Indios, retirados de la tierra adentro, a que se vuelvan a sus tierras antiguas de sus Padres y antepassados con sus familias, y ganados, sin que los pueda detener pariente ni otra comodidad, y los que de sus tierras quisieren venir a poblar a las de los Españoles, o Indios amigos, se les ha de dexar a su voluntad con sus mugeres, hijos, y haziendas”⁴¹.

Francisco Maroto, secretario del jesuita Alonso de Ovalle, los escribía así:

³⁹ Kristeva, *op. cit.*, p. 88

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Rosales, Diego de, *Historia general del Reino de Chile, Flandes Indiano*, Santiago de Chile, 1989, vol. 2, pág. 1136, cit. en Boccara, Guillaume, “El poder creador: tipos de poder

“[1] que no habían de ser encomendados ni tener mas señor que al Rey para servirles de soldados en las guerras y que en esto solo los habrían de ocupar, [2] que no había de pagar tributo, ni un grano de maiz, ni otra legumbre alguna, [3] que no lo habrían de reducir a pueblo de ranchería ni estacada [...] Así los refiere el citado autor, que presente se halló y fue uno de los muchos que las improbaron”⁴².

Existe una notable distancia entre ambos textos (de hecho, parece no tratarse del mismo parlamento), distancia que se puede entender como diseminación del sentido que los jesuitas le dan al parlamento, y también como la articulación ideológica que atrapa el texto en su despliegue temporal (la teología de Estado que opera treinta años después en el texto de Rosales leyendo el de Ovalle / Maroto). En ambos casos, lo que se encuentra entre uno y otro es el marco de engendramiento del texto, que es la escena del parlamento mismo como lugar y gesto de inscripción y registro. Esto explica que nos parezca excesivamente mecánica y reduccionista la interpretación que hace Guillaume Boccara de los parlamentos: al proponer un análisis de estas instancias políticas y textuales como “dispositivos de pacificación”, no solo le arroja a la civilización occidental el patrimonio de las iniciativas de paz (reproduciendo la mirada hobbesiana de la sociedad sin Estado como una sociedad en guerra permanente de “todos contra todos”, un “estado de naturaleza”⁴³), sino tam-

y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial (de la Guerra a la Pacificación en Araucanía)”, *Anuario de Estudios Americanos*, LVI: 1, pp. 65-94, 1999. La descripción de Rosales está sin duda marcada por una ideología evangelizadora que Boccara define como “empresa global de civilización”: “Reforma de las costumbres, transformación de la organización social y política, extirpación de las falsas creencias, instauración de un nuevo modelo económico y reeducación de los cuerpos (hexis corporal) y de las almas (habitus cultural)”.

⁴² Pedro de Córdoba y Figueroa, *Historia de Chile*, en Colección de Historiadores de Chile, Santiago, 2 vols., 1862, escrita entre 1740 y 1745, por este Maestre de Campo, hijo de altos funcionarios de la frontera, y de tendencia militarista. Córdoba y Figueroa está citando a Francisco Maroto, *Relación verdadera de las pazes que capituló con el araucano rebelado el Marques de Baydes, Conde de Pedroso, Gobernador y Capitán General del Reyno de Chile sacada de sus informes y cartas y de los Padres de la Compañía de Jesús que acompañaron al Real Ejército en la jornada que hizo para este efecto el año pasado de 1641*, Madrid, 1642. A su vez, este documento publicado inicialmente por Maroto fue incluido por Alonso de Ovalle S.J., de quien fue secretario, en su conocida *Histórica relación del Reyno de Chile y de las misiones y de la Compañía de Jesús*, Roma, 1646, como documento reescrito por él en base a originales: “Relación de las Paces que capituló con el araucano rebelado el Marqués de Baydes” (ver Bengoa, *op. cit.*, pp. 450 y 496). Ni el militarista Córdoba (s. XVIII) ni el nacionalista Barros Arana (s. XIX) aprueban la política del Marqués y de los jesuitas, lo que puede servir de argumento para validar la versión de Ovalle / Maroto por sobre la de Rosales.

bién evacua de su argumentación el agenciamiento multilateral que se engendra en la topología del parlamento, en la puesta en escena de la escritura (genotextualidad) que a la que remite el documento del Tratado y de sus peritextos (fenotextualidad). Así, a pesar de intentar distanciarse de la escuela llamada *estudios fronterizos*, Boccara reproduce el esquema hegeliano que la sustenta: la civilización superior, al reconocer e identificar a la inferior, se impone a ella y la destruye en su avance histórico. En su afán de mostrar a la obra el proceso civilizatorio y evangelizador, y sus estrategias de normalización y homogeneización, incidiendo en la formación de un sujeto histórico mapuche, Boccara se queda en una lectura fenotextual del acontecimiento, lo que le impide incorporar el agente mapuche al proceso productivo de engendramiento de los textos con que trabaja. Así, los diferentes elementos del espacio político mapuche que analiza el autor terminan todos siendo productos del “poder creador” español: elementos materiales que concurren a la ritualidad política parlamentaria, normativa político-jurídica, administración de justicia, establecimiento de misiones y alfabetización, jerarquías políticas, modos de producción económica, parecen ser efectos ineluctables de la acción civilizadora española⁴³. Creo que no solo es necesario abordar cada una de estas transformaciones y sustituciones en su particular dimensión histórica, sino también incorporar una lectura genotextual de los documentos de manera de reconocer en ellos las “disposiciones del deseo”, tal como las define Gilles Deleuze, discutiendo justamente el concepto de “dispositivo de poder” que Boccara extrae del léxico foucaultiano:

⁴³ Al plantear la noción de frontera como un “espacio-tiempo de civilización” o “zona de transición entre la barbarie y la civilización”, habrá que suponer que Boccara enfrenta críticamente lo que J. M. Zavala bien definió como la “operación ideológica” del español, en la medida en que “gracias a la utilización del término frontera, el español procede a una suerte de ‘naturalización’ del otro; a una operación lógica que tiende a disolver el indígena en el territorio sin tener en cuenta las relaciones reales que mantenía con él desde generaciones. El indígena de la frontera era entonces percibido como un salvaje y su no-subordinación al estado colonial podía ser explicada por esa especie de estado natural en el cual se encontraba, ya que habitaba un territorio aún no conquistado o en vías de ser conquistado”. Cf. Zavala, José Manuel, “L’avers de la ‘Frontière’ du royaume du Chili. Le cas des traités de paix hispano-mapuche au XVIIIème siècle”, *Histoire et sociétés de l’Amérique Latine*: 7, pp. 185-208, primer semestre 1998, ver pp. 187-188.

⁴⁴ Para Boccara, “tanto el parlamento como la misión (junto con las escuelas de indios, la institución de los caciques embajadores, el establecimiento de puestos fronterizos, la regulación del comercio a través de la organización de ferias y de la creación de licencias, etc.) se dibujan como dispositivos de normalización, cuyas principales preocupaciones son el orden público, la policía y la institucionalización de una norma jurídico-política común.”, en *op. cit.*

“Una disposición de deseo comportará dispositivos de poder (por ejemplo, los poderes feudales), pero habrá que situarlos entre los diferentes componentes de la disposición. Siguiendo un primer eje se pueden distinguir en las disposiciones de deseo los estados de cosas y las enunciaciones [...]. Siguiendo otro eje, se distinguirían las territorialidades o re-territorializaciones, y los movimientos de desterritorialización que una disposición implica (por ejemplo, todos los movimientos de desterritorialización que implican la Iglesia, la caballería, los campesinos). Los dispositivos de poder surgirían donde operan re-territorializaciones, incluso abstractas. Los dispositivos de poder serían por tanto un componente de las disposiciones. Pero las disposiciones indicarían también puntos de desterritorialización. En resumen, los dispositivos de poder no serían los que disponen, ni serían constituyentes, sino que serían las disposiciones de deseo quienes articularían las formaciones de poder siguiendo una de sus dimensiones”⁴⁵.

Será entonces necesario volver sobre la relación entre territorialidad y texto, considerando que sobre el territorio, al igual que sobre los cuerpos, se inscribe y reinscribe la memoria y el poder. Por el momento, quiero destacar que la exploración del genotexto nos permite reconocer tanto los dispositivos territorializadores (clasificadores, centralizadores, normalizadores) que concurren a la escena del engendramiento, como los otros componentes que operan en esa escena de productividad –los movimientos desterritorializadores (descentralizadores, desclasificadores) y heterogéneos– dibujan nuevas “zonas de visibilidad”, a partir de un recorrido de las prácticas significantes como productores de enunciados que determinan pero no reducen lo visible⁴⁶. Los “dispositivos de normalización” españoles son elementos puestos en juego en un campo de fuerzas antagónicas, donde no capturan ni definen todo el espectro de las fuerzas en pugna. No se puede plantear una lectura de los parlamentos como escenarios estratégicos sin ver en ellos las codificaciones estratégicas que articulan las tácticas parlamentarias de las propias jefaturas mapuches. Así por ejemplo, las lecturas opuestas de las señales en el cielo que observan los *ulmenes* Lincopichon y Aliante en los días anteriores al parlamento de Quillín: mientras que Lincopichon, más afín a la negociación, identifica en las águilas a los depredadores españoles, y en la batalla de nubes ve los mapuches

⁴⁵ Deleuze, Gilles, “Deseo y placer”, *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 23, pp. 12-20, 1995; tb. en www.lettrae.com.ar. Deleuze subraya aquí que el concepto de “agenciamiento de deseo” fue elaborado junto a Félix Guattari.

⁴⁶ Sobre la relación entre enunciación y visibilidad, ver Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986.

derrotados en su porfía, Aliante, opuesto a negociar, propone la mimesis inversa, y ve en las águilas a los mapuches triunfantes, y en las erupciones volcánicas el espíritu de guerra que arrasará con los enemigos wingkas⁴⁷

El detallado estudio que Leonardo León realizó del *malón* orquestado por el cacique Agustín Curiñamcu en 1766, muestra claramente cómo el levantamiento debe entenderse en el marco de una configuración estratégica de varias dimensiones: enfrentar el poder creciente de los caciques gobernadores (instituidos como funcionarios de confianza de la Corona), aprovechando la oposición general de los lofmapuche a la erección de pueblos en la tierra. A la vez, no se puede desdeñar la operación de estos caciques “diplomáticos” que al haber aceptado en un primer momento las fundaciones, y dejando en suspenso la aceptación definitiva⁴⁸, obtienen recursos materiales de parte de la administración colonial (herramientas de hierro, animales, etc.). Por otra parte, el estudio también apunta a la segmentación interna de la administración hispana, con sus diferentes núcleos de poder y los conflictos de intereses entre ellos. Y cuando se quiere invocar la creencia en el cuerpo del rey, los mapuches alzados le recuerdan a los administradores que el rey es una regla y un concepto, una palabra, por tanto, con un estatus que pertenece tanto al que escribe como al destinatario, y que está ligada a un corpus anterior, señalando que “la construcción de pueblos no hera de la mente del Rey Nuestro Señor sino una mera voluntad del Mestre de Campo, del Padre Misionero Juan Gelves, del Comisario de Naciones, del Lengua General y del Capitan de Angol”⁴⁹. Así, el rey es resituado como regla de sintaxis en el texto que gobierna la frontera. No está de más señalar aquí que este artículo de León se beneficia del trabajo con la correspondencia de varios caciques involucrados en estos acontecimientos⁵⁰, así como en otros textos recurre a la polifonía de las actas de los tratados, extrayendo de ahí los discursos de los caciques presentes⁵¹

⁴⁷ Ver Foerster 1996, *op. cit.*, pp. 183-184, siguiendo el relato de Ovalle. Notemos que en su famosa lámina de estas visiones, el comentario de Ovalle se muestra más afin a la interpretación lincopichiana.

⁴⁸ El gobernador Guill y Gonzaga le escribe al fiscal de la corte (1 de marzo 1765) que los caciques gobernadores “ofrecieron llanamente y juraron por el sol cumplir con todo lo que se les mandaba, i para dar prueba de la verdad con que procedian reservaban el dar respuesta sobre la reduccion a pueblos (a que todos los presentes estaban prontos) hasta que, tratandolo con los demas que no habian asistido, prestasen su consentimiento y no se ofreciese motivo a duda”. Cit. en León, Leonardo, “El malón de Curiñamcu. El surgimiento de un cacique araucano (1764-1767)”, *Proposiciones*, n° 19, 1990, pp. 18-43; p. 23.

⁴⁹ “Relación anónima de los levantamientos de indios en el siglo XVIII”, desclasificado por Luz M. Méndez, en *Cuadernos de Historia*: 4. Cit. en *ibid.* p. 25.

La complementación entre los documentos de parlamentos y la correspondencia de los caciques muestra así el despliegue de la heteroglosia de los parlamentos en la forma de un “encadenamiento de autores”, autores que a su vez se desdoblaron en otros tantos egos, formando así una multiplicidad de sujetos descentrados los unos con relación a los otros. Es seguramente a este aspecto que se refiere un escritor de la época, aludiendo a la lógica poética y retórica que gobierna la política de los parlamentos, cuando señala: “las guerras conquistadas por la fantasía de los discursos son de mayor valor que las armas, porque se forman sus ejércitos y se alcanzan victorias por la industria valerosa del arte mayor del entendimiento de los hombres”. Así “con maña se conseguiría lo que no se podía por la fuerza”. Méndez de Arbieta escribe esto aludiendo a las “fantasías” y “mañas” discursivas del Marqués de Baides, pero esto se aplica igualmente y con igual eficacia al *kümedungun* del *koyagtun* mapuche⁵². En este sentido, es notable la impostación discursiva que se repite en cada parlamento para simular el poder o la ausencia de poder: reiteradamente, los gobernadores generales amenazan a los caciques con su aplastamiento total en el próximo alzamiento, y reiteradamente los caciques prometen y juran sumisión y sometimiento (y lo escenifican, de rodillas, cuando es necesario). Y sin embargo, los alzamientos se repiten y se repiten los parlamentos con las mismas amenazas y las mismas promesas. Este procedimiento, que se puede observar en cualquier acta de parlamento del siglo XVII o XVIII, sugiere que todos los actores están representando una suerte de drama, mapuche o barroco, exacerbando así el contraste entre la escena del parlamento y los conflictos anteriores y posteriores a este. Así, la ambivalencia del diálogo hace del parlamento un espacio de “transgresión que se da una ley” y ya no el “campo de acción de una ley que prevé su transgresión”.⁵³ Una coproducción significativa que, por lo demás, da derecho a denegar el texto y así desautori-

⁵⁰ En León, *ibid.*, se encuentran citadas las cartas de: Juan Curihuilín y Córdoba, cacique gobernador, al maestro de campo Cabrito, 7 de enero de 1767; Juan Catricura, cacique gobernador, al maestro de campo Cabrito, 9 de enero de 1767; Agustín Curiñamcu al obispo Espiñeira, Repocura, 2 de febrero de 1767; Pedro Thaitaru, cacique gobernador de Boroa, al provincial de los jesuitas, Boroa, 5 de febrero 1767; todas provenientes del Archivo General de Indias, *Audiencia de Chile*, Leg. 257.

⁵¹ Por ejemplo, en León, Leonardo, “El Tratado de Tapihue, 1774”, *Nütram*, año IX, N° 32, 1992-1993, reproducido en León, Leonardo, *Apogeo y ocaso del toqui Ayllapangui de Malleco*, Santiago de Chile, Dibam & Lom, 1999, elaborados a partir de la extracción de las intervenciones de los caciques de los butalmapus Neculbud, Curiñamcu, Leviant, Ayllapangui.

⁵² “Discursos del capitán Méndez de Arbieta”, desclasificado por Guillermo Lohman, en revista *Historia* (PUC), cit. en Foerster 1996, *op. cit.*, pp. 191-192.

zarlo: es lo que hace el *longko* Curiñamcu cuando le señala al Maestre de Campo Salvador Cabrito no ser

“culpable de aquella sublevación [se trata del alzamiento de 1766 contra la fundación de pueblos], y que los mosetones eran los que le havian seguido, y que no tuviese encono con el [...] la causa que daban los mosetones para la sublevación respondió ser la de los pueblos, y que el se havia opuesto a ellos desde sus principios, y que aunque havia en el Parlamento General prestado juramento no savia lo que el havia hecho, ni que cosa hera juramento [...]”⁵⁴.

José Miguel Zavala también ha dado elementos para un acercamiento genotextual a la heterología de los textos surgidos de los parlamentos. Del trabajo del autor se pueden destacar dos aspectos de los parlamentos que constituyen las condiciones mapuches de la productividad textual: por una parte, la organización ritual de la escena, de la circulación de la palabra y la organización bilingüe del discurso político (dimensión retórica del *koyagtun* que permite entender la recuperación metonímica contemporánea de los tratados como parlamentos y parlamentos como tratados), y en segundo lugar, la lógica de la negociación política como espacio de intercambio, de prestaciones obligatorias, de dones y contradones. Respecto a la organización del discurso, hay que destacar dos cosas: su instalación coreográfica en tanto inscripción territorial de las fuerzas en juego y de la enunciación política dibuja una topografía donde se inscriben los elementos rituales (ramas de canelo-bastones de mando, sangre de chiliweke-vino, quiebre y entierro de lanzas y armas de fuego, etc.), y la diacronía que impone la organización discursiva al evento, con sus diferentes etapas de toma y daga de la palabra (discurso del representante español, lectura del texto de las capitulaciones, traducciones de los lenguaraces, luego discursos de cada cacique y traducción de los mismos)⁵⁵. Para defender esta dimensión ritual del parlamento, Zavala señala que para los mapuches, “El aspecto jurídico, tratado o ratificación de tratado, no era

⁵³ Kristeva, *op. cit.*, p.91.

⁵⁴ Diario de Salvador Cabrito, 29 de diciembre de 1766, cit. en León, Leonardo 1990, *op. cit.*, ver p. 26.

⁵⁵ Cf. Zavala, 1998, *op. cit.* Este aspecto de organización topográfica del discurso político también ha sido destacado por Pablo Mariman, ver por ejemplo, Mariman, Pablo, *Gobierno y territorio en el país mapuche (fundamentos históricos para la autodeterminación)*, Temuco, Talleres para profesores, Módulo de Historia Mapuche, 2001. Agreguemos que la coreografía escénica de los *koyagtun* o *trawun* se sigue actualizando no solo durante el siglo XIX, sino también en las asambleas multitudinarias de las organizaciones mapuches de la primera mitad del siglo XX. Ver Menard, André & Jorge Pavez, “Documentos de la Federación Araucana y

más que un componente, entre los menos importantes, de este acontecimiento”⁵⁶ y especifica que los españoles, en cambio, “consideraban el Parlamento como un ‘tratado de paz’ del cual el elemento más importante era el texto emanado del encuentro”⁵⁷. Esta concepción responde a una acepción restringida de los conceptos de texto y escritura. Es necesario acercarse al rito como una actividad de inscripción textual⁵⁸, como un espacio de productividad de trazas, es decir, como una actividad de escritura en acto, o en este caso, en actas. Los parlamentos y sus tratados configuran toda una red de textos, donde quedaron inscritos los discursos y los gestos, las palabras y los ritos, formando así el corpus que nos permite acercarnos al acontecimiento histórico, y a actualizar su valor en diferentes redes textuales (historiográfica, jurídicas internacionales, por ejemplo). La productividad del texto es la condición de posibilidad de la palabra como escritura, por eso, se puede ver a los españoles como escribanos de una coreografía o dramaturgia mapuche: así como el régimen colonial pretende inscribir sus dispositivos sobre los cuerpos y el territorio mapuche (la *hexis* corporal y el *habitus* cultural que menciona Boccara), las jefaturas mapuches buscan inscribir su discurso y su disposición geopolítica en los textos españoles. De esta manera, el texto de los parlamentos no está nunca cerrado, ni se agota en un sentido dado, ni puede entenderse sin considerar la polifonía y la ambivalencia que concurren a su producción. Algo que Derrida planteó como crítica al concepto esencialista del texto, buscando romper con el idealismo que supone la búsqueda de un sentido originario o un significado trascendental, supuestamente escondido en el origen del texto: “la pertenencia histórica de un texto nunca es lineal. Ni causalidad de contagio. Ni simple acumulación de capas. Ni pura yuxtaposición de pedazos prestados. Y si en un texto se da siempre una cierta representación de sus propias raíces, estas no viven más que de esta representación, es decir, sin nunca tocar el suelo. Lo que sin duda destruye su *esencia radical*, no así la necesidad de su

el Comité Ejecutivo de la Araucanía de Chile”, *Anales de Desclasificación*, vol. I, N° 1, 2005, pp 51-104.

⁵⁶ Zavala, *ibid*, p. 188

⁵⁷ *Ibid.*, p. 203

⁵⁸ Alonso de Ovalle (1648) tiene una frase sugerente al respecto: “con su sangre [de las ovejas] escriben en las hojas del canelo, que siempre se conservan verdes, la fe que prometen para que siempre se conserve en su verdor”, y luego ve en este acto la glosa de otras escrituras, ya que el rito tendría “su fundamento en muchas historias, y aun en las sagradas no le falta, donde vemos que en señal de paz mandaba Dios rociar las puertas con sangre, como se ve en el capítulo doce del Exodo, y así lo entiende San Pablo en el capítulo nueve de la cara que escribió a los hebreos”. Cit. in Foerster 1996, *op. cit.*, p. 189.

*función enraizante*⁵⁹. En la línea de inversión entre fenotexto y genotexto se produce el efecto de representación propio de la “función enraizante”. Este será también el lugar que vienen a ocupar las cartas de los caciques en relación con el texto parlamentario. Podríamos traducir este esquema a la dicotomía planteada por Rolf Foerster en torno a la concepción del rito sacramental que opera en la campaña jesuita de evangelización de los mapuches: en el modo del *ex opere operato*, podemos leer el rito como escritura de una memoria de la dialogía política (entendiendo que el rito efectúa la escritura en sentido amplio, como marca en el espacio y en los cuerpos). En tanto disposición significativa, este modo no esencializa la representación sino que realiza una práctica, abierta a una productividad heterológica. El modo *ex opere operandis* de las otras congregaciones, al contrario, supone que el rito implica la adopción de un significado profundo, que la escritura (la rúbrica del tratado) incorpora la creencia en un texto monológico, instala un significado trascendente y homogéneo⁶⁰. Boccara no solo está leyendo el proceso de evangelización en la forma de un *ex opere operandis*, sino que, además, cree en el éxito de la sustitución ritual como imposición de la esencia de un texto.

Esto nos lleva a la segunda dimensión relevada por Zavala, la del intercambio de bienes, de la deuda contraída y del gasto suntuario, dimensión propia de una economía general del don que también ha destacado Rolf Foerster en su lectura del Tratado de Rahue de 1793⁶¹. Zavala señala al respecto:

“Así como la guerra no es el hecho de una sola batalla, con los mapuche, la paz no es el hecho de un solo Parlamento. La preservación de la amistad y de la buena disposición de los indígenas implicaba de las autoridades españolas un esfuerzo permanente para el financiamiento de los encuentros menos importantes, Parlas o Juntas, y para poder así ofrecer dones (agasajos) a los indígenas”; y más adelante, “Más aún, los españoles se veían involuntariamente atrapados en un sistema de intercambio en el que el precio de la paz era el don perpetuo. Los dones de los españoles a los mapuche eran de hecho el reconocimiento de una deuda para con los que aceptaban la paz”⁶².

Al plantear que la paz no se gana con un solo parlamento, estamos asu-

⁵⁹ Derrida 1969, *op. cit.*, p. 150

⁶⁰ Sobre los modos *ex opere operato* y *ex opere operandis*, ver Foerster 1996, *op. cit.*, particularmente las Conclusiones.

⁶¹ Foerster, Rolf, “El Tratado de Paz de 1793. Una aproximación a la gramática de la memoria mapuche-huilliche”, *Revista Austral de Ciencias Sociales*: 2, 1998, pp. 59-68.

⁶² Zavala 1998, *op. cit.*, pp. 200 y 203, respectivamente.

miendo con Zavala que la relación hispano-mapuche se articula estratégicamente y en la larga duración en base a un “sistema de prestaciones totales” en que el espacio político se despliega en relaciones de “prestaciones y contraprestaciones obligatorias” (tal como la institución del *potlach* estudiada por Marcel Mauss)⁶³. De esta manera, y tal como lo hace explícito Foerster, a la soberanía entendida en términos hobbesianos (la paz como efecto de un Leviatán imperial al cual nada escapa), los mapuches oponen una economía del “don perpetuo” (la paz como donación que obliga a ser recibida y devuelta bajo cualquier otra forma)⁶⁴. En palabras de Foerster: “dos lógicas se hacen presentes allí [en el Tratado], la indígena que define la ‘paz’ bajo la modalidad del ‘don’, y la hispano-criolla en los términos del Leviatán”⁶⁵, lo que se correspondería a la diferencia entre un modo de organización política corporativa, con uno de tipo fragmentario. Se impone aquí una salvedad a esta interpretación: la política fronteriza parece mostrar precisamente que ninguna de las dos caras de la frontera se constituye como pura corporatividad (en el caso hispano-criollo) o pura fragmentariedad (en el caso mapuche). Hay que pensar también la inserción en el espacio heterológico de los parlamentos de ciertas lógicas fragmentarias hispano-criollas, de las cuales el trabajo de lenguaraces, capitanes de amigos y comisarios de naciones, articulados como segmentos familiares y con intereses propios en el sistema de intercambio y prestaciones, es un buen ejemplo. A la vez, la institución de los caciques gobernadores parece funcionar en algún grado encajada en la administración colonial, operando en la pirámide social del “Leviatán”. Esto no invalida el hecho de la copresencia de ambas lógicas. Hay que ver más bien que la heterogeneidad de agentes participando del espacio parlamentario se va a acotar dialógicamente en el texto de cada parlamento. Esto llevará justamente a la reiteración de la instancia parlamentaria, a su reconstitución cada cierto lapso de tiempo. De alguna manera, ni el Leviatán, que se define por el poder de un soberano de decidir el estado de excepción, ni el sistema del don, articulan un derecho positivo o natural. Así como “el don sólo afecta la voluntad y no el derecho”⁶⁶, el derecho es un afecto del soberano. Una de las consecuencias de esta

⁶³ Mauss, Marcel, “Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques”, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Quadrige (1923-1924), 1950.

⁶⁴ “El don es alianza, solidaridad, comunión, en resumen, paz” (M. Sahlins, *La economía de la edad de piedra*, cit. por Foerster 1998, *op. cit.*, p. 67). “El establecimiento de la paz es la sabiduría de las instituciones tribales” (Sahlins, Marshall, *Las sociedades tribales*, Buenos Aires, Labor, 1984, p. 20) y también, habría que agregar, de algunas instituciones estatales.

⁶⁵ Foerster, *ibid.*

economía política heterológica de los parlamentos es precisamente lo que Mauss considera una de las principales condiciones de la efectucción del *potlach*: “la inestabilidad de una jerarquía que la rivalidad de los jefes tiene justamente como objetivo de fijar por instantes”⁶⁷. Los parlamentos y otras juntas son precisamente estos instantes en que parece cristalizar una jerarquía, que será prontamente cuestionada y removida, si es que no se actualiza en la lógica de las prestaciones, lógica que determina y es determinada por un orden del discurso. Esto explica el segundo elemento que destaca Foerster en su argumentación: la importancia del tratado de paz como genealogía de la autoridad de los caciques que participan del parlamento y lo rubrican, es decir, tal como lo veíamos con las cartas de Mañil, la inscripción de la autoridad por la rúbrica de la autoría. Se trata aquí de la autoría del tratado en tanto marca de la institución del don, autoría vinculada a la constitución de un poder que se inscribe por medio de sus escribas o secretarías⁶⁸. Pero, ¿qué es lo que se da en el parlamento, además de un reconocimiento de la representación? Foerster, siguiendo a Derrida, dice: el tiempo. “El don no es un don, no da sino en la medida en que da (el) tiempo... donde hay don hay tiempo... ese don del tiempo es asimismo una petición de tiempo. Es preciso que la cosa no sea restituida inmediatamente ni al instante. Es preciso (el) tiempo, es preciso que dure, es preciso la espera sin olvido”⁶⁹. De esta manera, el don produce memoria, al dar tiempo. El parlamento sería esa “puesta en escena de esa espera sin olvido”. El tratado actualizaría esa inscripción en el tiempo de la relación de intercambio. El texto del parlamento (tratado, acta o relación) puede ser entendido entonces como la escritura de ese diferimiento en el tiempo, con lo cual en el diferimiento o suplementariedad del acto de escritura va a significarse también el diferimiento entre don y deuda. El tiempo de la espera, que es el tiempo de la deuda, Franz Boas también lo ve inscrito en un espacio público, sin percibir (atrapado como está en la idea de “sociedad-sin-escritura”), que ahí está precisamente también la escritura, registro de la deuda:

“El sistema económico de los Indios de la colonia británica esta ampliamente basado sobre el crédito al igual que el de los pueblos civilizados. En todas estas empresas, el Indio se fía con la ayuda de sus amigos. Promete pagarles por esta ayuda en una fecha ulterior. Si esta ayuda entregada consiste en cosas

⁶⁶ Sahlins, *La economía...*, *op. cit.* por Foerster, *ibid.*, p. 68.

⁶⁷ Mauss, 1950, *op. cit.*, p. 171.

⁶⁸ Foerster, *ibid.*, p. 66.

⁶⁹ Derrida, *Dar (el) tiempo* (1991), *cit.* por Foerster 1998, p. 68.

de valor que son medidas por los indios en mantas como las medimos, nosotros, en moneda, promete devolver el valor del préstamo con intereses. *El Indio no tiene sistema de escritura y, por lo tanto, para dar seguridad a la transacción, esta se hace en público.* Contraer deudas por un lado, pagar deudas por el otro, es el *potlach* [...] *Esto es hecho públicamente, con mucha ceremonia y en forma de acto notarial*⁷⁰.

Así, en el parlamento se estarían contrayendo deudas y devolviendo préstamos, inscribiéndose públicamente, para ser recordadas las transacciones. ¿Qué deuda mantienen los *wingkas* con los mapuches, que los obliga a permanentes “regalos” o “agasajos” (bajo la forma de raciones, sueldos y otras donaciones materiales) que parecen ir en un solo sentido (y por lo tanto, salirse de la lógica de la “contraprestación”)? El cacique de Salinas Grandes, Juan Kallfükura, da una respuesta esclarecedora: “la ración y regalos que se hacen todos los meses no tiene que agradecerlos porque es pago de arrendamientos por sus tierras ocupadas”⁷¹. En palabras de Kallfükura, los regalos dejan de ser dones y pasan a ser pagos, arriendos de las tierras, un intercambio económico sería finalmente la condición de la paz. En estricta lógica, este intercambio está más cerca de una economía del trueque o comercial, para el cual el tratado sería el marco contractual, donde los bienes están valorizados y los pagos definidos en el tiempo (Kallfükura gozaba de una ración mensual consistente en alimentos, animales, licores, vestimenta y diversos otros bienes). Lo que permite seguir viendo este intercambio como economía del don, como un sistema de prestaciones agonísticas y obligatorias (una forma *potlach* del intercambio), es su puesta en escena en un espacio público dado y su recreación reiterada en el tiempo. El don y sus formas de reciprocidad, el juego agonístico de los discursos, el gasto excedentario de alimentos y licores⁷² (de hecho *potlach* quiere principalmente decir “quedar saciado de alimento”), la destrucción de armas y ejecución de animales, producen el acontecimiento del parlamento (y sus diferentes formas de escenificación discursiva mapuches: *pentukun*, *koyagtun*, *kamarikun*, *awun*, *trawun*, etc.) como espacio de competencias agonísticas y de transgresión regulada (por algo los españoles lo veían como “borracheras”). Ese instante que dura un parlamento actúa así, al igual que la escritura, como suplemento del tiempo. El don y su economía

⁷⁰ Franz Boas, *12vo Informe*, 1898, cit. en Mauss 1950, p. 198 (el destacado es mío).

⁷¹ Citado en Hux, Meinrado, *Caciques huilliches y salineros*, Buenos Aires, El Elefante Blanco (1991) 2004. p. 100.

⁷² En sus *Kwakiutl Texts*, Boas y Georges Hunt dan la siguiente definición de *potlash*: “lugar donde se satisface (de alimentación), alimenticio”; en chinook, la palabra define: “alimentar, consumir”, en Mauss 1950, *op. cit.*, p. 152.

se circunscriben a este espacio, donde se “da (el) tiempo” en forma de excedente.

El trabajo sobre el tiempo, la dialogía del texto, la heterología del parlamento, el derroche festivo, todos estos aspectos del parlamento recuerdan la escena del carnaval, tal como lo estudió Mijail Bajtin desde la literatura. Se podría decir que así como el carnaval es absorbido por la “novela polifónica”, el tratado y su intertexto (actas y relaciones) absorben el *koyag* o parlamento. El parlamento comparte varios aspectos con el carnaval. El que participa del carnaval, al igual que en el parlamento, es a la vez actor y espectador, se desdobra en “sujeto del espectáculo” y “objeto del juego”⁷³. En ambos, se da un discurso poético como dramatización y permutación de palabras, es una escena en la que se cumple la “infinitud potencial del discurso”, donde “se manifiestan a la vez los interdictos (la representación, lo ‘monológico’) y su transgresión (el sueño, el cuerpo, lo ‘dialógico’)”⁷⁴. En ambos se despliega una transgresión en el discurso: obscenidad y grotesco en el carnaval, sobreactuación, simulación e impostación en el parlamento. El texto del parlamento, el texto que absorbe las lógicas del parlamento, también puede analogarse al texto del carnaval, a la dialogía y polifonía de la menipea⁷⁵ que absorbe las lógicas del carnaval, que hace del texto una actividad social, como “un empedrado de citas” que permiten “denotar las distancias del escritor con su texto y con los textos”⁷⁶. Al igual que la ambivalencia del tratado o acta del parlamento, “la ambivalencia menipea consiste en la comunicación entre dos espacios, el de la escena y el del jeroglifo, el de la representación por el lenguaje y el de la experiencia en el lenguaje, el sistema y el sintagma, la metáfora y la metonimia”⁷⁷. De esta manera, el parlamento (*koyag*) puede dejar de leerse desde una dialéctica hegeliana, dialéctica que supone una triada y, por lo tanto, “una lucha y una proyección” en que la victoria de uno sobre otro lleva a una denegación y un “rebasamiento”⁷⁸. Para Kristeva, “el dialogismo reemplaza estos conceptos absorbiéndolos en el concepto de rela-

⁷³ Seguiré aquí la lectura que Julia Kristeva hace de Bajtin, en la obra ya citada.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 101.

⁷⁵ Para Bajtin, la menipea es un género literario surgido de los diálogos socráticos.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 104.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 105.

⁷⁸ Achille Mbembe ha mostrado cómo esta dialéctica es el fundamento de los procesos de colonización, operando la denegación del colonizado y, por consecuencia, una justificación de su aniquilación. Cf. Mbembe, Achille, *De la postcolonie. Essai sur l’imagination politique en Afrique*, Paris, Karthala, 2001.

ción, y no apunta a un rebasamiento, sino que a una armonía, implicando a la vez una idea de ruptura (oposición, analogía) como modo de transformación”⁷⁹ Este juego de transformaciones dialógicas sería “la trampa” en la que, bien dice Zavala, habrían caído los españoles, trampa muy propia de un juego agonístico.

Epílogo para las cartas del siglo XIX

Este trabajo se propuso abordar los parlamentos hispano-criollo-mapuche, destacando su condición textual, no solo bajo la forma de los tratados, sino también de todo el volumen y la red de textos producidos en ellos y en torno a ellos, hasta invertir la relación tradicional entre texto y parlamento, y mostrar cómo el parlamento es una escritura en acta de un texto puesto en escena. La intención que subyace a esta argumentación es la crítica de una concepción bastante arraigada en las ciencias sociales, según la cual existen sociedades sin escritura y un sujeto colonial reducido a una pura presencia corporal, una subjetividad que se desvanece con la voz, por su supuesta incapacidad para inscribirse en la historia. En un principio, me había propuesto contribuir a la refutación de esta idea a partir del análisis del corpus epistolar mapuche del siglo XIX. Sin embargo, me pareció indispensable abordar el problema a partir de la textualidad de los parlamentos, por estar estos textos firmemente entramados con las redes epistolares que pretendo estudiar. Además, por ser menos reconocida la autoría mapuche de esos textos, resultaba más desafiante su lectura en clave intertextual y heterológica. Finalmente, no me fue posible en el espacio de este artículo, abordar directamente la cuestión de las cartas de caciques mapuches. Sin embargo, y en la misma medida en que las cartas remiten a los parlamentos, los parlamentos remiten a las cartas, por lo que intentaré en pocas líneas esbozar los principales elementos que a la luz de los problemas planteados en este trabajo, deben ser estudiados en el corpus de cartas de caciques que he compilado en los últimos años.

Una posible relación entre tratados y cartas está brevemente planteada en una obra de Leonardo León. En un capítulo titulado “La carta de Curiñamcu”, León describe las reacciones del gobernador Jáuregui ante la misiva del longko, quien ofrece un acuerdo bilateral al jefe español. Este último va primero a

⁷⁹ Kristeva, *op. cit.*, p. 111.

sospechar de la autenticidad de la carta, solicitando la confirmación de su autoría al capitán de amigos Gabriel Sossa. Luego sospechará del capitán de amigos y de los intereses que puede estar representando, evidenciando así las segmentaridades que operan en la administración fronteriza. Finalmente, Jáuregui decide privilegiar la consolidación del pacto iniciado por su predecesor Morales (parlamentos de 1771-1772), por encima de un acuerdo puntual con el jefe de Angol. El gobernador le escribe entonces al virrey Sematnat: “Yo no debo auxiliar hechos contrarios a lo que ofreció mi antecesor en nombre del rey, sino solamente castigar a los perturbadores de la Paz, ofrecida por todos, en los serios actos de los Parlamentos que ha habido”⁸⁰. León ve en este episodio, los textos y las circunstancias que lo rodean un conflicto entre el contenido de la carta, donde se jugaría un “oportunismo táctico”, y los tratados, como documentos de “estrategias de larga duración”.

Como hipótesis de trabajo, creo necesario invertir, si no subvertir, esta lectura, a la luz de la correspondencia del siglo XIX: si, quizás, en la monológica del gobernador español los parlamentos son “serios actos” estratégicos y las cartas son “perturbaciones” tácticas, desde una perspectiva heterológica, los parlamentos entendidos como textos polifónicos se muestran en tanto pura productividad táctica, su valor político está en la escenificación de un texto que le preexiste y lo trasciende. Se trata de la recreación periódica de una escena heterológica actualizada en una especie de *potlach* del discurso. Las jerarquías aquí establecidas son de corta duración. La firma colectiva (la inscripción de los nombres de todos los caciques⁸¹) que sanciona un tratado o parlamento se produce en una conjunción de maniobras tácticas, en un acontecimiento que se eterniza en un momento, que se sale de la cronología, que suspende la “duración” en un intervalo que se eterniza en el discurso, intervalo en que se constituye una corporalidad colectiva. Mientras la firma colectiva indica un don y un derroche de tiempo, el tiempo de una conciliación en el

⁸⁰ “Carta de Jáuregui a Sematnat, 22 de enero de 1774”, cit. en León, Leonardo, *Apogeo y ocaso del toqui Ayllapangui de Malleco*, Santiago de Chile, Dibam & Lom. Coll. Sociedad y Cultura, 1999, p. 77. Ver tb. “Carta del cacique Agustín Curiñamcu al maestro de campo Baltazar Sematnat, 11 de enero de 1774”, Manuscritos Barros Arana, Biblioteca Nacional, vol. 2.

⁸¹ Que en un notable documento de tratado de 1805 va rubricada con las “señas” de los caciques pehuenches. Ver Silva Galdames, Osvaldo, Marcela Schmidt Acharán and María Cristina Farga Hernández, “Junta de los Pehuenches de Malargüe con el Comandante General de Armas y Frontera de Mendoza, Don Francisco José de Amigorena”, *Cuadernos de Historia*, 11, 1991, pp. 199-209. En este trabajo, los autores incorporan también una carta de caciques pewenche de 1784, pp. 200-201.

juego del texto, la firma epistolar individualizada indica estrategias precisas de polarización política, un memorando de las prestaciones pendientes, trasluce la permanencia en el tiempo de las segmentaridades políticas, que son el trabajo estratégico por excelencia. La carta implica un diferimiento temporal de la resolución política (la espera de la contestación) sumada a un diferimiento en el espacio (movimiento de un objeto y un sujeto de un punto a otro del territorio).

Este diferimiento espacial, esta desterritorialización del texto obliga a abordar otro problema, relativo esta vez a la relación entre texto y territorio. El territorio mismo debe ser entendido como un texto, y los nombres mapuches que se inscriben en tratados y cartas forman también, junto a los topónimos, las palabras de este texto territorial siempre anterior al texto que se está escribiendo. Los nombres propios territorializados por los “lof” también se desterritorializan al reescribirse sobre el papel, escritura que a su vez reterritorializa, para luego por sus numerosas consecuencias políticas, volver a desterritorializar aquellos nombres propios. Siguiendo a Donald Mac Kenzie, hay que considerar que la preservación de la doble literalidad de topónimos y antropónimos, literalidad del territorio y literalidad del cuerpo, “justifica la erección de una estructura política ad hoc”⁸². Estructura en movimiento por cierto, cuya diseminación podemos seguir en las cartas de los caciques, en contraste con los tratados, sus “actas” y sus “relaciones”.

Esto nos lleva a un tercer aspecto relevante: el de la constitución del “régimen secretarial”⁸³ de los caciques, y el de los polos territoriales de burocratización que conforman tales buró políticos en los malales y toldos letrados. No se puede no estar atento a los efectos de la producción epistolar sobre las lógicas de la representación política. Volveremos así sobre el problema de la voluntad de representación de un sujeto colectivo y de la escritura alfabética como reproductora de una estratificación jerárquica. En efecto, la transmisión del alfabeto está vinculada en un momento u otro de la historia del malal o la toldería a un maestro, ya sea mapuche, ya sea wingka misionero y otro. Pero, al igual que en las sociedades occidentales, una vez adquirido este suplemento

⁸² Mac Kenzie, Donald, *Bibliographie et sociologie des textes*, Paris, Editions du Cercle de la Librairie, Préface de Roger Chartier, 1991, p. 68.

⁸³ Nicolas Richard ha propuesto el concepto de “régimen secretarial” para abordar el proceso de constitución del corpus escrito en los territorios bajo presión imperial. Ver Richard, Nicolas, “Economías del cuerpo y economías del corpus. Estratigrafía chaqueña”, presentado en *Jornadas Internacionales de Pornología*, organizado por el Laboratorio de Desclasificación Comparada, 20-22 de julio 2005, Universidad de Valparaíso.

de poder, el mismo produce las condiciones de su reproducción. Las cartas de los caciques deben servir también para entender las formas de transmisión y aprendizaje del alfabeto, del idioma castellano y de reproducción de este poder por parte de cierta clase mapuche (algo parecido a una aristocracia). De esta manera también podría abordarse la relación entre la escritura en sentido amplio, y lo que vino a llamarse, durante el proceso de colonización chilena y radicación de los mapuches en la segunda mitad del siglo XIX, las “Escrituras”, es decir, los títulos de propiedad de la tierra. Se podrá observar así la posibilidad de que en ciertos lugares y momentos dados se produzca la sustitución, en el régimen secretarial, de la oficina del cacique mapuche y su producción de soberanía territorial por las cartas y acuerdos con las autoridades, por la oficina notarial chilena y su producción de propiedad por los títulos de tierras. El caso citado más arriba de “Francisco Maribil contra el Fisco” sirve de ilustración a esta sustitución de escritorios, y la invalidación republicana de los documentos hispano-mapuche probativos de la “posesión efectiva” de las tierras por los caciques. El poder de las leyes de radicación de 1866 y 1874 estará en su producción de las oficinas reduccionales, en tanto dispositivos de subordinación de todas las formas de soberanía territorial preexistentes a su promulgación.

Esto, porque un proceso notable durante el siglo XIX es la consolidación de secretarías cacicales, con sello y nombre de grandes longkos, que producen cartas y tratados (Mariluan, Mañil, Namunkura, Kallfükura, para mencionar algunos). La proliferación que se observa de tratados negociados individualmente por los grandes caciques, en desmedro de las negociaciones colectivas de los siglos anteriores, hace pensar en el paso de una heterología propia de los parlamentos a una dialogía que indica el reforzamiento de ciertos “señoríos” mapuches por sus relaciones con caudillos criollos, a partir de las guerras de independencia de los criollos americanos. A pesar de mantenerse toda la ritualidad política de los parlamentos, se observa que en el marco de los procesos de independencia y las ambiciones territoriales cultivadas por los nuevos gobernantes de los Estados protonacionales, todo el espacio político mapuche se verá profundamente afectado. La llamada “guerra a muerte”, además del desastre económico y demográfico que significó para la sociedad mapuche, parece quebrar los mecanismos de equilibrio interno entre los butanmapus, en la medida en que algunos de los llamados “señores de guerra” son cooptados por la política wingka, que se suman así a la tendencia de los “señores de paz” ya dados a la negociación. Así, mientras algunos señores de guerra migran a las Pampas del Puelmapu, otros caciques pacíficos se hacen de guerra por lealtad a sus antiguos socios españoles. Se establece así lo que Eduardo Téllez llamó la “cuña lelfünche” yanakona, liderada por el cacique mapuche y militar chileno Lorenzo Kolipi, cuña que, instalando un profundo

y sangriento tajo a través del Ngulumapu, impedirá butanmapuchizar la defensa independentista a toda “la tierra”⁸⁴. La carta manuscrita en castellano, los tratados dialógicos de los estados con cada uno de grandes caciques, se vuelven instrumentos clave de esta nueva configuración política. La multiplicación de los mapuches alfabetizados por la internación cada vez más masiva de misioneros en el territorio, y de los hijos de caciques “rehenes” en las escuelas públicas (además de las antiguas escuelas eclesiásticas), y la consecuente reproducción exponencial de esta enseñanza en el territorio por los mapuches ya alfabetizados, preceden no solo a la constitución de las oficinas notariales y judiciales y sus perversos tinterillos, sino también a la de las oficinas de la escuela pública y sus gabinetes etnológicos donde los mapuches escribirán las memorias de su independencia y los textos del mapudungun⁸⁵.

⁸⁴ Téllez Lúgaro, Eduardo, “Espacios geoétnicos y confederaciones territoriales de la Araucanía en tiempos de la Guerra a Muerte”, *Revista de Historia Indígena*: 3, pp. 53-76, diciembre 1998.

⁸⁵ Sobre el gabinete etnológico del periodo reduccional, se puede consultar: Pavez, Jorge, “Mapuche ñi nüttram chilkatun /Escribir la historia mapuche. Estudio posliminar de *Kiñe mufi trokiñche ñi piel, historias de familias, siglo XIX*”, *Revista de Historia Indígena*, N° 7, Santiago, 2003, pp. 7-53.