

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE
VALPARAÍSO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN
INSTITUTO DE LITERATURA Y CIENCIAS
DEL LENGUAJE



PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATOLICA
DE VALPARAISO

**El diálogo al servicio de la Conquista
en el Tratado de Quilín (1641)**

**Trabajo de Seminario para optar al Grado de
Licenciado en Lengua y Literatura Hispánica**

Profesor Guía:

Dr. Bryan David Green

Alumno:

Patricio Inostroza Garrido

Viña del Mar, Diciembre de 2016

Índice

Introducción.....	1
Estado actual del debate.....	3
Marco teórico.....	15
Análisis del corpus.....	22
Conclusión.....	30
Obras citadas.....	34

Introducción

Las relaciones existentes entre mapuches y españoles en el Período Colonial abarcan elementos propiamente bélicos como también momentos en los que el diálogo fue el elemento que permitió generar un puente entre dos culturas que se hallaban en constante choque pero que pudieron salvar sus propios intereses mediante los parlamentos celebrados en dicho período. Uno de ellos en particular, celebrado el 5 y 6 de enero de 1641 y conocido como el Tratado de Quilín, entraña en sí mismo una enorme significación, considerando que probablemente la cultura chilena actual diferiría bastante de cómo la conocemos de no ser por dicho tratado. Esa es la razón que da origen a esta tesina, mediante la cual se abordarán tanto textos propios del siglo XVII, como los testimonios del jesuita Diego de Rosales, como también textos críticos actuales para presentar las diversas visiones en torno a dichos acontecimientos, tomando como fuentes tanto textos de carácter jurídico y administrativo, como las capitulaciones de los tratados de paz, así como también narraciones en torno al tratado que permitan visualizar de mejor manera la solemnidad e importancia de este hito. A su vez, una de las razones que originan el abordaje de este tema estriba en escudriñar el modo en que este diálogo sentó un precedente en la historiografía, presentando el encuentro entre dos mundos cuyas interacciones previas no consistieron precisamente en la búsqueda de un conocimiento del otro, lo cual se vio demostrado en los acontecimientos que originaron la celebración del tratado. A través del análisis de obras de diversa índole se busca demostrar que el diálogo establecido mediante el Tratado de Quilín se utilizó por parte de los españoles como un mecanismo para validar jurídicamente la

subyugación mapuche por medio del vasallaje y establecer mecanismos que legitimen la trata de esclavos mapuche.

Estado actual del debate en torno a los parlamentos entre mapuches y españoles en el Período Colonial

El abordaje realizado en estas páginas en torno a la interacción acontecida entre mapuches y españoles en los tiempos del Tratado de Quilín implica necesariamente realizar un examen exhaustivo en lo que respecta al estado actual del debate en torno a dicho tema, considerando que las visiones existentes son múltiples y en más de una ocasión no suscitan un consenso. Considerando que las únicas fuentes de la época mediante las cuales se puede acceder al período en que se ubican las paces de Quilín provienen de documentos españoles de carácter jurídico-administrativo y relatos de sacerdotes jesuitas que presenciaron el proceso en que se gestaron dichas paces, se puede establecer una clara ausencia de la voz mapuche en torno al relato de dicho acontecimiento. Si bien algunos relatos, como los narrados por Diego de Rosales (1601 - 1677) presentan una gran elocuencia y detalle a la hora de describir la solemnidad de los ritos mapuches en lo referente al proceso abordado, dichos elementos son abordados desde la perspectiva de alguien ajeno a dicha cultura.

En lo que respecta puntualmente al mecanismo de los parlamentos, el historiador José Manuel Zavala los califica como una institución híbrida y transcultural (160), tomando distancia de la concepción del parlamento como una mera institución administrativa española, considerando que existía una especie de homología en la tradición mapuche previa a la llegada de los españoles. Junto con esto, el autor plantea que, aunque la institución del parlamento, con dicha nomenclatura, corresponde a una institución española, considera que la forma en que se llevó a cabo en Chile se asemeja más al mundo mapuche

que al español, por su aspecto ritual, propio de la tradición mapuche, como medio de comunicación y como mecanismo de contacto político:

No es el fruto de la imposición española sino el resultado de un compromiso cultural establecido entre dos actores étnicamente distintos. Se trata sin duda de un instrumento de contacto utilizado por los españoles; pero también, de un instrumento utilizado por los mapuches para entablar relaciones con los españoles según sus propios criterios. Se puede ir aun más lejos y decir que, en cierto sentido, los españoles cayeron en la trampa de las formas de negociación indígenas puesto que, incapaces de imponerse por la fuerza, no les quedó otra solución que aceptar, "protegidos" por el término "Parlamento", un tipo de encuentro ritual que los mapuches practicaban mucho antes de la llegada de los españoles y que estos calificaron despectivamente de "borracheras". (160)

Una visión similar a la expresada por los españoles en el fragmento de Zavala perdura en el historiador chileno de la escuela de estudios fronterizos, Sergio Villalobos, el que considera que los documentos que han perdurado al paso del tiempo recalcan más los abusos llevados a cabo por los españoles hacia los araucanos que los elementos propios de la bondad de los conquistadores hacia los mapuches, postura que sostiene a pesar de la contundencia de los archivos existentes. Dentro de la visión emanada de los estudios fronterizos, se hace énfasis en las relaciones económicas y culturales entre españoles y mapuches, las que confluyen en la posterior asimilación cultural por parte del pueblo mapuche, materializando su incorporación a la cultura hegemónica. Dicha perspectiva ha sido rebatida por diversos historiadores, en tanto se presenta como una visión reduccionista del período estudiado, que clasifica los acontecimientos bajo el binarismo guerra/paz,

ignorando los diversos mecanismos coercitivos empleados en tiempos “de paz” y el modo en que estamentos gubernamentales interactúan actualmente con el pueblo mapuche de formas bastante alejadas del concepto de paz. Junto con esto, y como lo plantea abiertamente en una entrevista reciente, homologa a los araucanos con el concepto de barbarie, considerando que los araucanos que no son flojos o borrachos, no lo son porque han conseguido civilizarse (Gallo 2016). En torno a dicho concepto es que sostiene que el pueblo araucano debiese estar agradecido de los españoles, asentando en su llegada la sociedad en la que nos encontramos actualmente. Cabe destacar el hecho de que el historiador de los estudios fronterizos, al hablar de la influencia española en el devenir de los acontecimientos, alude a un “nosotros” al decir que “Uno de nuestros grandes aportes fue civilizarlos”. Se presenta un fragmento textual de la cita a fin de esclarecer la postura de Villalobos:

En este libro, nuevamente recalca en lo buenos para tomar que eran los mapuche.

-De eso no hay duda: estaban el día entero tomando. Y eso lo dicen los cronistas, los viajeros, los militares, los colonos.

¿Una constante que dura hasta hoy?

-Uno va para allá y se encuentra con indios borrachos en los campos, en la ruca, en los caminos. De ahí que sea general y total, no. Pero persiste. Uno de nuestros grandes aportes fue civilizarlos. La labor misionera de la Iglesia logró penetrar realmente y atenuar así las costumbres bárbaras y aproximarlos a nuestra ética. Ahora, para los araucanos la gran ventaja es que los españoles trajeron el vino y el aguardiente, de larga duración, porque

la chicha de ellos a los pocos días se convertía en vinagre. Los araucanos debieran estar agradecidos del Dios Baco. (Gallo 2016)

Una de las obras que permiten acceder en detalle a las prácticas perpetradas por los españoles, y sus repercusiones en el territorio chileno y sus habitantes, es el *Manifiesto apologético de los daños de la esclavitud del reino de Chile* del jesuita Diego de Rosales (1670). Mediante el abordaje de las consecuencias negativas de la esclavitud en territorio chileno se hace posible contemplar el grado de violencia existente entre españoles y mapuches. Comprendiendo la magnitud de dicha violencia es posible comprender la trascendencia y el precedente que sentaron los parlamentos entre mapuches y españoles. Sin embargo, a pesar del carácter eminentemente antiesclavista de la obra, la que en la relectura de la obra, realizada por Andrés Prieto, es calificada como “la obra antiesclavista más importante de la historia colonial chilena” (Green 213), la visión presentada por el jesuita no deja de tener un carácter ambivalente, en cuanto a que su discurso no se centra en abogar por la abolición de la esclavitud, sino en graficar los excesos de ella, sin hacer un enfrentamiento a la esclavitud como mecanismo. En lo relativo a materia social, el jesuita se debe a la organización jurídica proveniente de la Corona española, a la cual rinde cuentas y obediencia. A través de su obra se desprenden los resabios de obediencia y acatamiento a los designios de la corona:

(...) Como solo el rey puede mandar hacer la guerra, solo él puede poner las condiciones de ella y hacer la raya para que los que pasaren de ella sean castigados o dados por esclavos. Y ninguno puede hacer a alguno esclavo por pasar la raya si el rey no la pone y lo manda expresamente que sean esclavos. (122)

La cita permite visualizar que, más allá de la posición que pueda manifestar Rosales respecto de la violencia perpetrada mediante la esclavitud, el jesuita no la rechaza de plano y delega dicha toma de posición al monarca. Si el rey considera pertinente emplear la esclavitud en los reinos conquistados, claramente no manifestaría oposición a dicho mecanismo. Si bien el empleo de la esclavitud se presenta teóricamente como un estado de excepción, al existir resistencia a los conquistadores se materializa precisamente dicha excepción, dejando de ser algo propiamente aislado sino, muy por el contrario, un elemento de carácter cotidiano. A su vez, la distinción que realiza entre los indios “amigos” y “enemigos”, lo que se suma al reconocimiento y obediencia al decreto real emanado de España, permite complejizar el carácter de su obra. Sin embargo, y en torno al Tratado de 1641 que se aborda en esta investigación, el sacerdote jesuita tiene plena claridad en torno a los abusos perpetrados por los españoles, más allá de lo estipulado por la Corona. En la siguiente cita se grafica la toma de postura por parte de Rosales al relatar una de las malocas perpetuadas en el período a indios de paz, las que el jesuita califica como injustas.

Una de las cuales malocas fue a las provincias de Cayupil, Paicabí y Tucapel, donde se cautivaron cuatrocientas piezas, estando de paz, y las hicieron esclavas y las vendieron por tales. Y viniendo veinte indios, muchos de ellos principales, a alcanzar a los ministros de guerra al camino y representarles como estaban de paz y que sin causa les llevaban cautivas sus mujeres e hijos, pidiendo que se los volviesen. La respuesta fue pasarlos a todos a cuchillo y matarlos atrozmente y a sangre fría. (...) Lo que de estas malocas se siguió fue que estos indios maloqueados, que estaban de paz, viéndose provocados de nuestra codicia, se rebelaron y otros confinantes que también estaban de paz, que temiendo prudentemente el mismo daño, se

pusieron en armas. Y bien mirado, esto no fue rebelarse, sino cautelarse. No fue hacerse enemigos, sino defenderse de los que sin causa los acometían injustamente. Y no debe ser culpable la justa defensa. Pero siempre la del indio ha de ser injusta y no oída. (109)

Las palabras finales del jesuita en el fragmento presentado son bastante esclarecedoras acerca del carácter que se le asigna al proceder mapuche, vale decir, que por más justas que sean sus acciones (en este caso, defenderse de los españoles que transgreden el tratado de paz), han de ser vistas siempre como injustas. Por otra parte, situaciones de este tipo son las que generan el carácter ambivalente del sacerdote jesuita, pero que más allá de sus concepciones jurídicas acerca de la esclavitud, en lo concreto reconoce el tremendo daño que ocasionó al presenciar su materialización en el Reino de Chile.

En lo relativo a relectura realizada por el historiador Andrés Prieto, cabe destacar que mediante el acercamiento que realiza de la obra de Rosales, la lectura de la obra del jesuita se vuelve mucho más cercana en el ámbito lingüístico y metodológico, tanto para los especialistas como para quienes se enfrentan a la obra por primera vez, en tanto que el historiador realiza una actualización del lenguaje empleado originalmente por el jesuita. A su vez, con su extensa introducción se facilita el abordaje del contexto estudiado. El documento permite la constatación de la brutalidad del accionar de los conquistadores, los que encontraron en la esclavitud el pretexto para forjar su hegemonía mediante la sistematización de sus abusos, los cuales se daban en distintos ámbitos, como lo eran las malocas para percibir ganancias en base a la venta de esclavos a otros reinos y la esclavitud de vientre. Sin embargo, Prieto precisa que los beneficios económicos que dejaba la esclavitud no eran las motivaciones principales de perpetrar dicho mecanismo, a diferencia de lo que plantean otras corrientes historiográficas, sino que la finalidad que da su razón de

ser a la esclavitud radica en el proceso de aculturación padecido por el pueblo mapuche, facilitado por la esclavitud de vientre. Junto con esto, la labor de Prieto se centra principalmente en conjugar las controversias propias de dos contextos históricos. Por una parte, tomar la obra de Rosales abordándola en torno a su relevancia y significancia dentro del contexto en el que surgió dicha obra (Green 213). Por otra parte, se aborda su visionado a partir de los debates actuales y los cambios suscitados en los últimos años en la historiografía centrada en la cuestión mapuche (Green 214). Dentro de su abordaje de la obra de Prieto se hace referencia al Tratado de Quilín, como se manifiesta en la siguiente cita:

La importancia de las paces de Quilín radicaba en que, aunque en la práctica no terminaron con la guerra, sí establecieron un marco de referencia que por primera vez les permitió a ambos lados considerar una paz más duradera. La condición básica de las paces fue que los indígenas aceptaban dar el vasallaje al rey de España, asumiendo las obligaciones, pero también los derechos y protecciones acordados para los vasallos de la Corona. (79)

Dicho fragmento afirma que, más allá de lo estipulado en el tratado, sí hubo episodios de carácter bélico con posterioridad a dichas paces. Las condiciones establecidas claramente buscaban una subyugación de los mapuches al dominio español, convirtiendo al pueblo indígena chileno en parte de la conquista realizada. El entregarle a los mapuches ciertas libertades territoriales al sur del Biobío emerge como un mecanismo para generar, para ellos, la apariencia de poseer soberanía sobre dicho territorio. Sin embargo, al solicitar la Corona española vasallaje a los mapuches, lo que buscan es contar con dicho pueblo como parte de sus posesiones, es decir, ya no como un “Estado soberano” como se definía en el concepto genérico de tratado de paz, sino generando una relación asimétrica entre

mapuches y españoles pero con la apariencia de una coexistencia entre pares. De esta manera, al dar vasallaje a los españoles, involuntariamente se subyugan frente a quienes, en lo posterior a la constitución del tratado, confirmarán que la generación de estados de excepción frente a dicho acuerdo cuenta con una efectiva y lamentable facilidad, generando en consecuencia trata de esclavos bajo el pretexto de rumores de insurrección.

Abordando la visión planteada por Guillaume Boccara, sobre todo en lo que respecta al Tratado de Quilín, sitúa dicho acontecimiento como la línea divisoria entre dos períodos. Por una parte, el del poder soberano (1545 - 1641) y, por otra, el del poder civilizador (1641 - 1810). Esto permite ver el enorme trasfondo que trajo consigo dicho tratado, el que, si bien no terminó de manera tajante con guerras que acontecían en territorio del sur de Chile, presentaba un nuevo estado de cosas en lo que respecta a las relaciones entre mapuches y españoles. A su vez, aborda la gradualidad mediante la cual se desarrolló el proceso que devino en las paces de Quilín:

Se observa que a partir del parlamento de Quilín (1641), se establecen poco a poco instrumentos de poder que dan paso a una nueva estrategia de sujeción. Lo que se inaugura ahora no es un período de paz o de asimilación progresiva y espontánea de los indígenas a la “superioridad cultural hispánica”. Se trata de un modo de dominación política fundado sobre una nueva tecnología de poder. No desaparece la voluntad de someter a los indígenas. Se transforma. Se convierte en voluntad de “civilizar” y tiende, en los hechos, a “crear al salvaje en los márgenes”. (254)

Por su parte, el historiador José Bengoa en su obra *El tratado de Quilín*, en la cual realiza una recopilación de documentos históricos del período, entrega un análisis bastante detallado en torno al proceso que confluía en el tratado que da nombre a su libro,

graficando mediante los documentos recopilados el modo en que se gestó el proceso. A través de diversos documentos y relatos, como los de Rosales, Bengoa se adentra en elementos tales como la solemnidad mapuche en torno a los ritos que profesaban, los cuales son descritos en detalle por el jesuita, y la búsqueda de nuevos mecanismos de pacificación por parte de los españoles:

Hasta mediados del siglo XVII no se habían producido rituales compartidos entre españoles, conquistadores y mapuches o araucanos. Solamente existía la guerra, que de cierto modo también se había constituido en un rito.

Después de un siglo de combates, guasábaras, enfrentamientos, violaciones, mestizajes, encuentros también pacíficos e incluso amorosos, no se había ritualizado la conquista. Quilín la ritualizó.

De esta forma, son diversas las aristas a través de las cuales se aborda en la actualidad la temática mapuche en torno a los parlamentos del siglo XVII, tanto en términos metodológicos y disciplinarios como en lo que respecta a una toma de postura en torno al tema. Los documentos que perduran hasta nuestros días se convierten en las vías a través de las cuales podemos acceder a los acontecimientos que devienen en las paces de Quilín, suceso que entraña en sí mismo el encuentro de dos mundos que, después de un siglo de constantes enfrentamientos y de bajas en ambos bandos, ven la posibilidad de coexistir resguardando cada quien sus propios intereses. La fidelidad entregada por ambos bandos al tratado aquí suscrito configura en gran medida la sucesión de acontecimientos posteriores, los cuales oscilan constantemente entre la paz y la guerra. Sin embargo, no cabe duda de que el establecimiento del tratado de Quilín presentó un nuevo modo de vinculación entre mapuches y españoles, en el que el diálogo se erige como el mecanismo que define las relaciones establecidas desde dicho tratado en adelante. Sin embargo, el

concepto de diálogo que se materializa a través de los parlamentos resulta bastante incipiente, considerando que los puntos suscritos mediante el Tratado de Quilín se centran básicamente en aspectos estipulados por los españoles, en el cual el rol de los mapuches se limitó a asentir a la imposición española, imposición que, en apariencia, se presentaba como una negociación pero en la que su contraparte no tuvo un carácter decisivo en su conformación. A su vez, el Tratado de Quilín de 1641, entendido como un diálogo entre españoles y mapuches después de un período extenso de enfrentamientos, se erige como un mecanismo para institucionalizar el estado de excepción constante a las condiciones establecidas, devenido a través de su último apartado. Existiendo indicios de traición por parte de los mapuches, sin estar dicho concepto explicitado en el tratado, la subjetividad se convierte en el modo de perpetuar de manera legal los abusos haciendo del estado de excepción la regla general.

Marco teórico

En lo que respecta al marco teórico de esta investigación, se han abordado, en conjunto con las obras que abordan el tema de los parlamentos mapuche, obras propias de los estudios culturales, principalmente de los estudios subalternos. Dicha decisión metodológica se adopta considerando que el análisis que proponen los estudios subalternos permite establecer diversos modos de relacionarse que conforman la interacción gestada entre mapuches y españoles. Pasando por alto los elementos binarios inherentes a la dualidad conquistador/conquistado, se abordan los parlamentos considerando que son una instancia que, en apariencia, presenta a mapuches y españoles interactuando de manera simétrica, considerando la definición que contiene el concepto de tratado de paz para los españoles. Por otra parte, la forma en que los tratados emanados de los parlamentos son quebrantados por los españoles representa la búsqueda de una hegemonía en circunstancias que la vía pacífica no entregaba a los españoles los réditos económicos y políticos esperados, al impedir usufructuar del territorio y sus nativos.

Al hacer referencia a los estudios subalternos se vuelve indispensable hacer mención de su principal gestor, Ranajit Guha. En sus estudios, Guha hace énfasis en el hecho de que la historia se construye principalmente desde la perspectiva de la élite. Dicha élite establece elementos que constituyen a los diferentes segmentos que conforman la sociedad, sin existir un nexo efectivo con los sujetos a los que se alude, lo cual, desde la perspectiva del historiador indio, supone una visión sesgada. En torno a las diferencias que existen en torno a elementos de carácter hegemónico, una de las razones que dan sustento a los estudios subalternos es la construcción y resignificación de la historia a través de los

sujetos que habitualmente son marginados de ella y abordados desde la visión de la élite. Este elemento supone en sí mismo algunas dificultades metodológicas, en cuanto a la imposibilidad de acceder, en el caso del abordaje de períodos históricos pasados, a los sujetos “sin voz” de manera directa, lo cual implica escudriñar entre los intersticios del discurso emanado de la élite algunos elementos que permitan visualizar la historia desde otras perspectivas. Guha, a través de su “Prefacio a los estudios subalternos” sienta las bases de su propuesta, la cual es abordada en diversos ensayos que grafican el modo en que acontecen en la India los postulados que propone:

Reconocemos, por supuesto, que la subordinación no puede entenderse excepto como uno de los términos constitutivos de una relación binaria en la que el otro es la dominación, ya que "los grupos subalternos están siempre sujetos a la actividad de los grupos que gobiernan, incluso cuando se rebelan y sublevan". Los grupos dominantes recibirán, entonces, en estos volúmenes, la consideración que merecen, sin que se les dote, sin embargo, de esa falsa primacía que les asigna una larga tradición de elitismo en los estudios surasiáticos. De hecho, parte importante de nuestro empeño consiste en asegurar que nuestro énfasis en la subalternidad funcione como medida de valoración objetiva del papel de la élite, así como de crítica a las interpretaciones elitistas de ese papel. (69)

El abordaje de los estudios subalternos supuso también una expansión a otros continentes, considerando que los elementos que dan forma al análisis propuesto por los estudios subalternos tienen un carácter transversal y no se cierran a un determinado contexto geográfico. En torno a esto, José Rabasa presenta a través de sus “*Límites históricos y epistemológicos de los estudios subalternos*” una relectura del concepto

establecido inicialmente por el grupo surasiático. En él, Rabasa aborda las diferencias culturales emergidas en Latinoamérica a partir de la conquista española y, principalmente, como los pueblos originarios de diversos territorios se vieron forzados a asumir una cultura foránea de manera impositiva, la cual en más de una ocasión entraba en contradicción con su propia cultura. A partir de este elemento, Rabasa plantea la posibilidad por parte del sujeto subalterno de habitar “diversos mundos”, sin que eso implique necesariamente un acto de inconsecuencia por parte de dicho sujeto. Para ello, realiza un análisis en torno a algunas figuras propias de la cultura mexicana, como lo son Carlos Ometochtzin, la tlacuilo del Códice Telleriano-Remensis y la Comandante Trinidad, en el que se evidencia la subsistencia de la cultura natural a pesar de la corriente cultural imperante. En dichos casos, la posibilidad de habitar en una multiplicidad de mundos estriba en la ausencia de una correlación entre las lenguas de la clase dominante y de los sujetos subalternos. Al no existir correferentes entre una lengua y otra, la lengua propia se convierte en el modo de resguardar el sentido de lo que se busca comunicar. La siguiente cita permite visualizar dicha situación a través del análisis de Rabasa:

La noción de mundos múltiples no contradictorios nos permite pensar en sujetos que a la vez sean mestizos, híbridos y nómadas, sin incurrir en la celebración de una síntesis cultural, o limitarse a ver un conflicto entre dos o más culturas. Las diferencias cognitivas en las lenguas dan lugar a las nociones de mundos relativamente inconmensurables con espacios discursivos propios. Hablar de inconmensurabilidad implica señalar los límites de la traducción (Es decir, cuestionar la transparencia y accesibilidad de otras lenguas), así como los límites de toda tentativa de subordinación lógica de una lengua a otra. (112)

Cabe destacar también, en lo relativo al abordaje de los estudios subalternos en Latinoamérica, el “Manifiesto inaugural del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos”, el cual sitúa los estudios subalternos en los sucesos que conforman la historia latinoamericana reciente y en las coyunturas que dan forma al sujeto subalterno en América Latina. En dicho manifiesto, se realiza un abordaje de los estudios en torno a diversas etapas que representan momentos claves en la historia latinoamericana. En una primera etapa se presenta la emergencia del subalterno mediante las revoluciones mexicana y cubana, las que presentan cambios paradigmáticos en lo que respecta a las clases dominantes en los gobiernos nacionales con posterioridad al logro de su independencia. En la segunda etapa se aborda la crisis de la revolución cubana y la emergencia de diversos actores sociales, como estudiantes, mujeres, homosexuales y prisioneros políticos. En esta etapa también se introducen en Latinoamérica el marxismo gramsciano, la Escuela de Frankfurt y el postestructuralismo francés. Por último, en una tercera etapa se aborda el auge de la revolución nicaragüense y de la teología de la liberación en la década de los 80. Junto con esto, el auge tecnológico acontecido en dicho período implicó una nueva forma de difusión cultural, sobre todo en lo que respecta a la televisión. Este abordaje busca contextualizar el transitar del subalterno a través de los procesos políticos y sociales acontecidos en la segunda mitad del siglo XX, dando cuenta también de la complejidad de abordar dicho concepto en un contexto tan diverso y heterogéneo.

Teniendo en vista la multidisciplinariedad y las diferentes metodologías que dan vida a los estudios subalternos, la forma en que se aborda el estudio del sujeto subalterno es motivo de discusión entre algunos intelectuales, como ocurrió en la disputa entre Florencia Mallon y John Beverley. Dicha discusión, centrada principalmente en diferencias metodológicas, evidencia las diferentes influencias entre los diferentes integrantes del

Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, donde Mallon, desde su visión dada en gran parte por su quehacer como historiadora, critica a los integrantes de ser demasiado textualistas, considerando que el abordaje del sujeto subalterno debe hacerse mediante el trabajo de archivo frente al énfasis literario que percibe dentro del Grupo. Por su parte, John Beverley considera que el planteamiento de Mallon posee un fuerte carácter positivista, al dar mayor énfasis al trabajo de archivo por sobre la crítica textual llevada a cabo por vertientes influidas por Derrida, lo que, sumado a las respectivas agendas políticas de los intelectuales que conforman el debate, presenta elementos conceptuales que no siempre generan consenso (Rodríguez Freire 57).

Por otra parte, considerando el carácter eminentemente dialógico que trajo consigo el Tratado de Quilín de 1641 entre mapuches y españoles, sumado al abordaje de Rabasa, se vuelve necesario hacer alusión a uno de los principales mecanismos de interacción social que intervienen en las Paces de Quilín: la lengua. En torno a dicho tema, Rafael Gaune realiza un análisis en torno a la labor de los jesuitas en Chile, tanto en lo que respecta a la reinterpretación de los códigos pertenecientes a los naturales del territorio chileno, como a la traducción de elementos españoles a la lengua mapuche, principalmente los que conforman el imaginario religioso cristiano, tomando en consideración que la labor encomendada a los jesuitas consistía en la evangelización de los habitantes del territorio. En torno a esto, el autor parte desde un análisis etimológico del concepto de traducir, a modo de una aclaración conceptual, para sentar las bases de las reflexiones en torno al concepto presentado:

Esa dimensión de diagnosticar, explicar e interpretar se inscribe en la palabra latín *traducere*: hacer pasar de un lugar a otro. Por ese motivo, se dejará de lado la acepción más común: “expresar en una lengua lo que está escrito o se

ha expresado antes en otra”. En el *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611) la voz “traduzir” parte desde el significado latín: “Llevar de un lugar a otro alguna cosa o encaminarla”. Ese “hacer pasar” de un “lugar a otro” soporta también la otra acepción: convertir, mudar, trocar. (...) Antes de convertir el espacio, los cuerpos y las almas debieron interpretar el nuevo espacio, la nueva sociedad y los nuevos problemas de cristianización.

(Gaune 117)

Tomando en cuenta el concepto de diálogo que se presenta subrepticamente en el *Tratado de la importancia y utilidad que hay en dar por esclavos a los Indios rebelados de Chile* de Melchor Calderón (1607), obra en la que el autor hace uso de la lengua para generar una apariencia de diálogo sin que éste exista efectivamente, cabe preguntarse por las implicancias que trajo consigo la celebración del Tratado de Quilín entre mapuches y españoles, a saber, si realmente hubo un cumplimiento por parte de los españoles de lo que se estipulaba en el tratado o si solo se trataba de una estrategia de apaciguamiento de los mapuches. De esta manera, el parlamento se presenta como un diálogo idealizado entre mapuches y españoles, en tanto que, a través de la definición de Tratado de Paz, se entrega la impresión de llevar a cabo un diálogo simétrico entre los bandos implicados. Sin embargo, se evidencia el carácter ficcional de dicha idealización de diálogo, mecanismo utilizado por la historiografía española para anular la agencia subalterna a través de una supuesta e ilusoria asimilación. Ranajit Guha advierte elementos similares en su crítica de la historiografía colonial en la India, en lo que respecta a la autocomplacencia por parte de las elites. Rabasa, mediante los casos ya mencionados en su análisis, plantea la imposibilidad de llevar a cabo dicho diálogo.

Pese a las dificultades que enmarcaron el primer acercamiento entre españoles y mapuches y el extenso ciclo de guerras en que se convirtió el período previo a las Paces de Quilín, dicho pacto evidencia la visión que tenían los españoles acerca del pueblo mapuche, considerando que los tratados de paz consignados por la Corona española eran pactados entre pueblos soberanos, lo que otorga la impresión de que los españoles veían a los mapuches como un pueblo tan soberano como ellos o de que simplemente se trataba de una estrategia para tener al enemigo de su lado y facilitar la conquista mediante la sumisión. La concreción de dicha estrategia implicó un manejo por parte de los españoles de la lengua y códigos culturales mapuches, lo que se evidenció en parte por el carácter ritual adoptado por los españoles al realizarse este tratado de paz, en el que el gobernador del Reino de Chile, Marqués de Baydes, se presenta ante los mapuches con una rama de canelo, símbolo que se constituye como una señal de paz en la cultura mapuche.

Análisis de corpus

Para iniciar el abordaje de las fuentes primarias se vuelve necesario aclarar el concepto de “Tratado de Paz”, tipo de tratado que se celebró en el parlamento de Quilín de 1641. Para este fin, se acude a la *Gran Colección de los Tratados de Paz* (1746) realizados por la Corona española, colección en la que se registran los diferentes tratados celebrados entre 1598 y 1700. En dicha colección, el Tratado de Quilín es el único caso en el que una de las partes implicadas en un tratado de paz corresponde a un pueblo indígena latinoamericano, considerando que comúnmente estos tratados se celebraban entre la Corona española y otras monarquías europeas (Bengoa 8). Esto permite dimensionar la trascendencia que tuvo este evento no solo para los pueblos implicados en la concreción de dicho tratado, sino también para la Corona española en su sede peninsular, poniendo al Tratado de Quilín al mismo nivel de numerosos tratados pactados con diversas potencias y monarquías europeas. A su vez, y a modo de aclaración conceptual, se entrega una definición de los diferentes tipos de tratados que llevaba a cabo la Corona española, como los tratados de paz, de tregua, de confederación y de comercio. A continuación se entrega la definición de tratado de Paz, los cuales “son transacciones que terminan las guerras y diferencias que unos Estados tienen con otros, y establecen Leyes ciertas en que convienen los Príncipes, y que los Pueblos están obligados a observar en lo venidero, para vivir en unión y tranquilidad” (Citado en Bengoa 22).

Teniendo en vista la definición entregada en la *Colección de tratados*, se presentan elementos que permiten ver la percepción que se establecerá en torno a los indios del Reino de Chile con la celebración del Tratado de Quilín. Más allá del modo en que se condujeron

los acontecimientos posteriores a la concreción de dicho tratado, ya en su definición se establece su finalidad: terminar las guerras y diferencias que unos Estados tienen con otros. De esa misma finalidad se desprende de manera subrepticia el carácter que se le asigna al pueblo mapuche en materia jurídica a partir de este punto, a saber, el de Estado soberano. Ya desde su concepto se establece una relación de simetría entre las partes implicadas en la consolidación de un Tratado de Paz.

Al realizar una lectura de las Capitulaciones del Tratado de Quilín de 1641 se presenta la posibilidad de atribuir a la Batalla de Curalaba, junto a otras causas, la realización de dicho tratado. Al inicio de la capitulación, al consignar las partes implicadas en el tratado, se presenta una frase que perfectamente puede servir como contextualización: “Capitulaciones de la Paz hecha entre la Corona de España y los Indios Araucanos del Reino de Chile, después de 43 años de su levantamiento general (Citado en Bengoa) (...)”. Tomando en consideración el año en que se llevó a cabo el Tratado de Quilín, el año del levantamiento de los araucanos coincide con la rebelión mapuche de 1598, año en el que aconteció la Batalla de Curalaba y la posterior destrucción de las siete ciudades al sur del Biobío. Considerando que, incluso para la historia actual, la victoria alcanzada por los mapuches en Curalaba se constituye como una de las más grandes obtenidas por un pueblo indígena contra una potencia europea, es posible comprender la hecatombe que significó dicho acontecimiento para la Corona española en la época, entendiéndolo que dicha victoria consistió en la aniquilación prácticamente total del ejército español en la zona, incluyendo al Gobernador Martín García Óñez de Loyola. El hecho de hacer mención de dicho acontecimiento al celebrar el Tratado de Paz en Quilín 43 años después, deja entrever que el proceder de los españoles en ese intertanto se centró en conseguir mantener a raya,

dentro de lo posible, a un pueblo indígena cuya fuerza ofensiva no tenía mucho que envidiar al ejército español.

Entendiendo el contexto histórico cercano al Tratado de Paz de 1641, podría decirse que el establecimiento de dicho tratado se llevó a cabo porque doblegar al pueblo mapuche no se veía como algo posible desde de las capacidades del ejército español. De haber sido posible, la subyugación habría sido una opción mucho más conveniente para la Corona que la realización de un Tratado de Paz, tanto en materia administrativa como económica. A este respecto, el sacerdote Diego de Rosales ofrece una breve frase pero bastante elocuente: “No quisieran los soldados pazes, sino piezas”. En dicha frase se resume el proceder del ejército español en el reino de Chile. Sin embargo, dicho escenario se veía lo suficientemente lejano, lo que origina la celebración del Tratado como un modo de subsistencia en la que se redujeran las bajas en las filas españolas. De este modo, el realizar un tratado que le confiere a un pueblo indígena el grado de Estado soberano no surge precisamente de un reconocimiento de las cualidades propias de los mapuches por parte de los españoles, sino casi por una obligación propia de las circunstancias, en una búsqueda de supervivencia sin derramamientos de sangre para su propio bando. Sin embargo, la celebración del Tratado de Quilín tenía como finalidad, más que consignar quienes eran los indígenas presentes en dicho tratado, registrar quienes se ausentaron de él. Dicho elemento queda de manifiesto en los ataques recibidos por los huilliches que habitaban las zonas donde actualmente se encuentran Valdivia y Osorno, los que, al no asistir a las paces, quedaron fuera de las regulaciones establecidas en ellas. Dicho elemento dio motivos jurídicos a los españoles para arrasar con aquellos pueblos indígenas ubicados fuera del marco regulatorio del tratado, los que fueron en gran parte asesinados y esclavizados. Dicho acontecimiento, por consiguiente, se establece como un mecanismo que permite a los

españoles arrasar aquellos pueblos que no concurrieron a las paces, mecanismo que, a su vez se valida, involuntariamente para dicho fin, por los mapuches que asistieron a su celebración. De este modo, estableciendo los límites del tratado mediante el binarismo de quienes se hallan dentro y fuera de su alcance regulatorio, su relevancia se alza al tomar en consideración a quienes se encuentran fuera de sus límites. En cuanto a quienes se encuentran dentro, los españoles cumplen, seguramente a regañadientes, lo pactado. Sin embargo, al más mínimo indicio de insurrección, por muy arbitraria y subjetiva que sea la percepción de dicho indicio, los españoles no vacilarán en establecer un estado de excepción a lo pactado, aspecto que la historia demostró al poco tiempo de suscrito el tratado de 1641.

Considerando que el Tratado de Quilín es uno de los que compone una amplia serie de parlamentos realizados entre mapuches y españoles, tratado que, desde mi perspectiva y la de otros autores que abordan el tema y que son citados en esta investigación, se constituye como el más trascendente dentro de dicha serie, se vuelve necesario abordar el concepto de parlamento en su carácter primigenio, vale decir, el abordaje de dicho concepto en cuanto mecanismo de diálogo. Si bien son bastantes las dudas que suscita el hecho de concebir como diálogo lo ocurrido en Quilín, el modo en que sucedieron los acontecimientos da la impresión de que esa fue la apariencia que buscó dar, al menos desde el lado de los españoles. El concepto de diálogo como tal es bastante genérico, en tanto que puede abarcar interacciones comunicativas de diverso tipo. Sin embargo, abordando las capitulaciones del Tratado de Quilín y los registros que perduran por medio del testimonio de Rosales, queda en evidencia que, en lo relativo a su contenido, la injerencia de los mapuches fue nula, reduciéndose su incidencia en un mero asentimiento de las medidas

postuladas por los conquistadores. Las medidas estipuladas en el parlamento de Quilín son las siguientes:

Primera: Que todos los Caciques, e indios retirados han de salir de los montes donde se hazian fuertes y poblar los llanos y los valles, donde vivían en forma política, y no como salvajes en las selvas.

Segunda: Que todos los Caciques han de obligar a todos los indios, retirados 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, se quisieren venir a poblar a las de los Españoles, o los indios amigos, se les ha de dexar a su voluntad con sus mugeres, hijos y haziendas.

Tercera: Que todos han de tomar las armas contras los reveldes a las armas de su Magestad, siendo enemigos de sus enemigos, sin reparar en sangre, ni en parientes.

Cuarta: Que los retirados de nuestras tierras a las de el enemigo, se han de reducir este año del 41 luego, que hubieren cogido sus sementeras.

Quinta: Que han de ser obligados a entregar a todos los captivos hombres, mugeres y niños, y viexos, assi Españoles como indios christianos, de los quales, aunque injusto, se obliga el Marques a pagar el rescate de su hazienda.

Sexta: Que han de admitir predicadores y ministro del el Evangelio, para que los radiquen, y industrien en el conocimiento de el verdadero Dios.

Todo, lo cual se ha de cumplir, y executar con apercibimiento de que los Toquis, Caciques e indios nobles, ni plebeyos han de reiterar los

alzamientos, ni retirarse a los enemigos. Pena de que serán declarados traidores, y tratados como tales (1136).

Si se hace el alcance de que los documentos que han perdurado hasta la actualidad provienen exclusivamente del bando español, existen algunos elementos dentro de los consignados en el tratado que pueden suscitar dudas y cuestionamientos. No cabe duda de que hay puntos dentro de lo pactado que claramente benefician a los mapuches y significan un avance en torno al modo en que se establecían hasta ese momento las relaciones entre mapuches y españoles, otorgando libertad a los mapuches sobre sus propias tierras. A su vez, se evidencia también el interés de los españoles de puntualizar su propia agenda, vale decir, junto con solicitar la restitución de sus propios cautivos, acordar la ejecución sin oposición del proceso de evangelización, como una forma de conquistar a los indígenas mediante la religión. En relación a este punto y desde la perspectiva de los españoles, trastocando los cimientos culturales de los indígenas la conquista sería real, en tanto forma de asimilación de las creencias propias de los conquistadores. Sin embargo, el punto determinante del tratado, más allá de los diferentes apartados enumerados, radica en su conclusión. En ella se especifica que el hecho de retomar los alzamientos o pasarse al bando enemigo convertirá a los indígenas en traidores y, en dicho caso, serían tratados como tales. Dicho punto deja la puerta abierta a los españoles para poder llevar a cabo diferentes procedimientos que no se hallan enmarcados en lo pactado en Quilín pero que se podrían considerar como estado de excepción al tratado. Sin embargo, al no especificarse qué elementos se podrían considerar como evidencia de una posible insurrección, solo basta con que un español manipule ciertos acontecimientos como para darle el carácter de rebelión y con eso retomar la esclavitud y los saqueos.

Dentro del corpus a analizar se sitúa también un dibujo anónimo del período en el que se gestaron las Paces de Quilín, en que se ve al Marqués de Baydes con un ramo de canelo en su mano realizando las Paces de Quilín. Dicho dibujo, presente en la obra recopilatoria *El Tratado de Quilín* de José Bengoa, entrega elementos de carácter simbólico no menores en lo relativo al acercamiento llevado a cabo por los españoles hacia el pueblo mapuche. Más allá de que lo retratado en el dibujo se trate o no de algo verídico, llama la atención el hecho de que, en dicha representación, el Marqués de Baydes se presente con un ramo de canelo, árbol sagrado en la cultura mapuche, considerando el hecho de que la corona lo que busca es instaurar el cristianismo, por lo que habría sido más propio el uso símbolos culturales traídos del viejo mundo. Sin embargo, el empleo de símbolos de la imaginería mapuche presenta un acercamiento a través de los códigos propios de los indígenas chilenos del Biobío, lo que a simple vista podría dar la impresión de una valoración de su cultura al presentar una evidencia de haberse imbuido de ella. Junto con esto, lo que demuestra dicha forma de dar inicio a las paces es el estudio realizado sobre la cultura del pueblo mapuche, quizás no por un tema de interés en ella sino para utilizarla como un instrumento que permita facilitar la dominación en el territorio.

Como se mencionaba en el análisis de las capitulaciones del Tratado de Quilín, la alusión al levantamiento mapuche ocurrido en Curalaba generó un punto de escisión que obligó a los españoles a repensar el modo en que llevarían a cabo la conquista del territorio mapuche. A pesar de sus pronósticos, dicho acontecimiento evidenció que, en lo relativo a aspectos bélicos, los mapuches contaban con la estrategia y el poderío necesario para hacer frente a un ejército español. Por otra parte, la visión paternalista que en muchas ocasiones se abogaban los conquistadores con respecto a los pueblos conquistados no tuvo eco en este contexto, lo que constataron los españoles de la peor manera en Curalaba en 1598.

Ante la expansión territorial llevada a cabo en el sur por la Corona española, mediante la realización de diferentes fundaciones, los mapuches, comandados por el toqui Pelantaro, llevaron a cabo un sorpresivo ataque en la madrugada del 23 de diciembre. En dicho acontecimiento pereció prácticamente toda la columna comandada por el gobernador de Chile, Martín García Oñez de Loyola, sobreviviendo solo dos personas del bando español, un clérigo y un soldado, de un total de 150 soldados españoles y 300 indios auxiliares yanaconas. Este suceso se erige también como la muestra más flagrante de la agencia del sujeto subalterno, en la que la capacidad estratégica de los mapuches liderados por Pelantaro permitió llevar a cabo su victoria ante la creciente expansión territorial desarrollada por los españoles. Posteriormente se llevó a cabo la destrucción de las siete ciudades al sur del Biobío, lo que estableció los límites territoriales para la Capitanía general de Chile en el Río Biobío.

Dentro de los relatos existentes de las Paces de Quilín emerge el del sacerdote jesuita Diego de Rosales, testimonio en el que destaca la profunda solemnidad con la que se llevó a cabo dicho acontecimiento, describiendo detalladamente la forma en que se hacen parte de ella los símbolos propios de la cultura mapuche:

Hicieron después un hoyo y enterraron en él sus flechas, toquis y otros instrumentos de guerra, y lo mismo hicieron los españoles por conformarse con sus ceremonias, que echaron en aquel mismo hoyo balas, hierros de lanza, dagas y cuerda, y plantando sobre todos instrumentos de guerra un ramo de canelo con sus raíces, símbolo de la paz, dieron a entender que ya la guerra y los instrumentos de ella quedan enterrados de entrambas partes y que allí se han de pudrir y consumir, y sobre ellos ha de florecer aquel canelo y la paz dar frutos sazonados. Todos estos ritos y ceremonias eran lenguas

mudas, que significaban la unión y la paz, y las explicaban ellos con elegancia de palabras y demostraciones de sus afectos, que aunque los tenemos por bárbaros, explican con eminencia sus conceptos. (Citado en Bengoa58)

Dentro de los simbolismos mapuches presentes en el relato reaparece nuevamente el ramo de canelo. En este caso, plantándose con sus raíces junto con las armas de ambos bandos enterradas, a fin de que sobre ella florezca la paz que se siembra. Otro elemento a destacar es la entrega por parte de los mapuches al compromiso que se suscribe mediante el tratado. Dentro de las condiciones estipuladas y preservadas mediante las capitulaciones, nunca se ha hecho mención de que los mapuches debiesen deshacerse de sus armas. Sin embargo, y como parte del compromiso por parte de los mapuches frente a lo pactado, de *motu proprio* entierran sus armas, graficando su disposición a que la paz sea verdadera y perdure en el tiempo. Junto con esto, Rosales reconoce el carácter solemne de sus ceremonias, lo que acentúa también sus apreciaciones en el *Manifiesto apologético de los daños de la esclavitud del Reino de Chile*. A su vez, reconoce también el carácter afectuoso del cual estuvo provisto el encuentro en Quilín:

A los caciques más principales hizo el Marqués un suntuoso convite, honrándolos con su mesa, y la demás gente se repartió por el cuartel, comunicándose unos con otros con grande amor y agasajo, como si fueran amigos muy antiguos y muy estrechos y nunca hubieran sido enemigos. (...) Fueron perdiendo el miedo y vinieron también las mujeres a sus conchabos, y muchas traían sus hijos a que se los bautizasen, y los padres de la Compañía lo hacían dándole noticia de los misterios de nuestra santa fe. (Bengoa, 58)

Por la forma en que relata los acontecimientos el jesuita, las circunstancias acaecieron de tal modo que daba a entender una real búsqueda de coexistencia pacífica por parte de ambos bandos. Al conocer el devenir de los acontecimientos posteriores surgen elementos que permiten dudar de las buenas intenciones por parte de los españoles. En el caso de los mapuches, la entrega fue tal en esta búsqueda de paz que incluso muchos llegaron a considerar la idea de bautizar a sus hijos bajo la doctrina católica. Aquello se puede vincular a lo que Rabasa denominaba el “habitar en diferentes mundos”, en tanto que este acercamiento al cristianismo no suponía para ellos un alejamiento de sus propias raíces culturales. Para los españoles, sin embargo, la evangelización se constituye claramente como una herramienta de dominación, a través de la cual poder subyugar al pueblo mapuche.

Conclusión

A modo de conclusión en torno a la investigación llevada a cabo mediante esta tesina, la subalternidad a la cual se vio sujeto el pueblo mapuche en el período abordado, y cuyos resabios perduran hoy en día en el modo en que se busca llevar a cabo sus reivindicaciones, adopta diferentes formas en el modo en que se suceden los acontecimientos. Al situarnos en el período en el que acaece el desastre de Curalaba, siendo la causa condicionante de la realización del Tratado de Quilín 43 años después, la agencia de los mapuches se puso en evidencia de la manera más flagrante y puso a los españoles en la situación de reconocer las dimensiones del accionar de los indígenas del reino de Chile. En dicho momento, el episodio bélico supuso una de las más grandes victorias del pueblo mapuche por sobre el ejército español. No es menor que se califique dicho acontecimiento como un desastre, tomando en consideración la perspectiva del conquistador, frente al cual los españoles constataron que, en lo relativo a la guerra, los mapuches no eran un pueblo fácil de subyugar. Esto devino en la implementación de diferentes mecanismos que permitieran modificar la disposición en que los mapuches se enfrentaban a los españoles, allanando el camino para las Paces de Quilín mediante diversos agasajos a los toquis mapuches.

Abordando la forma en que se concertó el Tratado de Quilín, los españoles destinaron diferentes ofrendas a los mapuches, a fin de propiciar un clima más pacífico para relacionarse con el pueblo por conquistar, a fin de concretar la conquista por medios más efectivos y factibles que la guerra. A partir del agasajo llevado a cabo por los españoles se cimentó el camino para las Paces de Quilín, las que sin dudas tuvieron una gran

connotación si se abordan los documentos jurídicos emanados de dicho evento. Como se mencionó anteriormente, los tratados de paz llevados a cabo por la Corona española generalmente se establecían con otras monarquías del viejo mundo. Por su parte, el Tratado de Quilín es el único del que se tenga registro en que la contraparte de la corona ibérica sea un pueblo indígena latinoamericano, lo cual claramente sentó un precedente. Junto con esto, la concreción del tratado evidenció el poder del pueblo mapuche en lo relativo a la guerra y la insuficiencia de los españoles para hacerles frente, por lo cual la forma que se estableció para concretar la conquista fue la vía aparentemente pacífica. Si los mapuches no hubiesen significado una gran dificultad para los españoles, la celebración del tratado no hubiera sido necesaria y seguramente los españoles habrían usufructuado de todos los recursos disponibles.

Aludiendo al contenido del tratado, se presentan elementos que contradicen el concepto genérico de lo que significa un tratado de paz, que busca generar regulaciones entre dos estados soberanos de forma simétrica. Sin embargo, al buscar los españoles vasallaje por parte de los mapuches, claramente se busca instituir el Tratado de Quilín como una forma de sometimiento de los mapuches a la Corona española, más allá de las concesiones que en dicho tratado se especifican, como son las libertades territoriales que se le otorga a los mapuches. Junto con esto, se señala que frente a nuevos alzamientos y alianzas con enemigos, los mapuches serían tomados como traidores, con todas las consecuencias que eso significa. Lo que no se especifica, para conveniencia de los conquistadores, son los elementos que permitirían constatar una posible insurrección. Esa vaguedad permitió a los españoles generar constantes estados de excepción al tratado, lo que anula en gran parte el contenido de dicho tratado pero dentro de las libertades que otorga a la parte redactora. Por otra parte, las transgresiones de los españoles al tratado

traen como consecuencia la defensa mediante las armas de los mapuches, lo que se presenta como un argumento más para que los españoles puedan proseguir con las transgresiones al tratado. A esto se suma el hecho de que la celebración del tratado permitió generar una especie de registro para definir quienes se hallan adscritos a él y quiénes no. Estos últimos, como es el caso de los huilliches que habitaban las zonas de Valdivia y Osorno, supuso para ellos una aniquilación casi total, desarrollada mediante la trata de esclavos, asesinatos y saqueos.

Un elemento que da pie al encuentro acontecido en las Paces de Quilín, junto con los acontecimientos previos al tratado, es el puente que, en teoría, buscó establecerse a través del diálogo. Con antecedentes previos como el *Tratado de la importancia y utilidad que hay en dar por esclavos a los Indios rebelados de Chile* de Melchor Calderón (1607), se constata que el presunto diálogo no es más que un mero cumplimiento de la forma, sin haber un verdadero diálogo entre las partes que componen el acontecimiento que en esta investigación se analiza. En el caso del Tratado de Quilín queda en evidencia al constatar que solo uno de los bandos tuvo injerencia a la hora de determinar los puntos y condiciones que establece el tratado: los conquistadores. En dicha ocasión, la palabra se convirtió en una herramienta para concretar la conquista ofreciendo la apariencia contraria, vale decir, entregar a los mapuches la impresión de haberles otorgado independencia y soberanía cuando lo que ocurrió fue la generación de un documento de carácter jurídico e internacional en el que se consignaban las medidas a tomar en el caso de no cumplirse las condiciones pactadas. Al ser los representantes de la Corona española en Chile los entes reguladores del cumplimiento del Tratado, las sanciones se ejercieron específicamente para una de las partes implicadas en dicho tratado: la de los mapuches. De esta manera, la palabra materializada en el Tratado, ya sea de forma oral en el momento mismo del suceso

como en sus diversas transcripciones escritas, fue utilizada principalmente para validar jurídicamente las represalias tomadas en contra de los mapuches. En cuanto al no cumplimiento de las condiciones establecidas en el tratado, principalmente en lo que respecta a posibles alzamientos, el tratado carecía de la especificidad necesaria para dirimir qué evidencias concretas son las que determinan el advenimiento de un posible levantamiento. Dicha carencia de especificidad en el tratado, deliberada o no, fue el instrumento que permitió legitimar el accionar de los conquistadores, aún cuando las presuntas evidencias ante un posible levantamiento no contaban con la solidez necesaria para aseverarlo. A su vez, al llevar a cabo un tratado de paz, orquestado con antelación mediante diversos agasajos a los mapuches, implicó también una modificación en la disposición con la que los mapuches hacían frente a los españoles. De concebirlos como enemigos en un primer momento, fueron convocados a las paces celebradas en 1641 en las que se les dio a entender que se les veía como un pueblo soberano al cual se le otorgaba independencia. Los acontecimientos posteriores reflejaron lo contrario, sobre todo en los momentos en que los mapuches buscaban llevar a cabo su propia defensa, acto que era tomado por los españoles como un acto de insurrección y, por lo cual, se acentuaban las represalias perpetradas por ellos al amparo de un supuesto tratado de paz.

Obras citadas

- Bengoa, José. *El tratado de Quilín*. Santiago de Chile: Catalonia, 2007.
- Bocara, Guillaume. *Los vencedores: Historia del pueblo mapuche en la época colonial*. Santiago de Chile: Ocho libros Editores, 2007.
- Gallo, Macarena, Entrevista a Sergio Villalobos en *The Clinic*, 24 de enero 2016.
- Green, Bryan. Reseña a Rosales, Diego de. *Manifiesto apologético de los daños de la esclavitud del Reino de Chile* Ed. Andrés Prieto Santiago de Chile: Catalonia, 2013.
- Rodríguez Freire, Raúl, ed. *La (re)vuelta de los estudios subalternos: Una cartografía a (des)tiempo*. San Pedro de Atacama: Universidad Católica del Norte, 2011.
- Zavala, José Manuel. *Los mapuches del siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Santiago de Chile: Editorial Universidad Bolivariana, 2008.