

As Paces de 1605: Negociação e coexistência de mundos históricos na fronteira mapuche-espanhola no período colonial

Alessandra Gonzalez de Carvalho Seixlack¹

Fernando Antonio Martins Ribeiro²

Gabriel Souto de Aragão³

Gabriel Constantino Pellegrino Biasoli⁴

Resumen: Este artículo tiene como objetivo analizar el ciclo de parlamentos hispano-mapuches de 1605 —situado en una fase intermedia de las negociaciones diplomáticas a lo largo de la frontera del río Bío Bío—, buscando una comprensión más amplia de los diversos mundos históricos que entraron en diálogo y tensión durante estos encuentros. La metodología empleada se basa en la “cosmohistoria” de Fe Navarrete Linares y la “cosmopolítica” de Isabelle Stengers, con el fin de evitar la imposición de una cosmovisión hegemónica y priorizar, en cambio, el análisis de cómo se manifiesta la ontología mapuche durante los momentos de negociación. La hipótesis central plantea que estos parlamentos evidencian relaciones entre agentes de mundos históricos distintos, en las cuales las negociaciones diplomáticas propiciaron la formación de alianzas y un patrón de relaciones más simétrico para los mapuches, refutando así la perspectiva de una imposición española unilateral. Las fuentes primarias para este análisis son las actas de siete reuniones diplomáticas celebradas en 1605; más allá de servir como instrumentos político-jurídicos, estos documentos constituyen valiosos registros etnográficos.

Palabras clave: Parlamentos hispano-mapuches; cosmohistoria; cosmopolítica; frontera del Bío Bío; diplomacia indígena.

Resumo

O artigo tem como objetivo analisar o ciclo de *parlamentos* hispano-mapuche de 1605, situado em uma fase intermediária de negociações diplomáticas na fronteira do rio Bío Bío, visando uma compreensão mais ampla dos diversos mundos históricos em diálogo e tensão nesses encontros. A metodologia empregada baseia-se na cosmohistória de Fe Navarrete Linares e na cosmopolítica de

¹ Alessandra Gonzalez de Carvalho Seixlack: Pós-Doutora em História Social da Cultura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). É professora Adjunta de História da América da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ-Maracanã) e professora do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação em História da UERJ-Maracanã (PPGH-UERJ). É também pesquisadora do Laboratório de Pesquisa e Práticas de Ensino em História (LPPE-UERJ) e do Centro de Estudos Mesoamericanos, Amazônicos e Andinos (CEMAA - USP). É coordenadora do Projeto de Extensão "Caminhos de Abya Yala - Intelectuais indígenas do continente americano" e do Projeto de Iniciação Científica "Os parlamentos hispano-mapuche: práticas cosmopolíticas em terras austrais do continente americano (séculos XVI-XIX)".

² Fernando Antonio Martins Ribeiro: Possui graduação em Letras - Inglês pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2019). Cursa História na Universidade do Estado do Rio de Janeiro desde 2023, atuando principalmente nos seguintes temas: cosmopolítica, cosmohistória, agência indígena e parlamentos hispano-mapuche. Integra o Projeto de Extensão "Caminhos de Abya Yala - Intelectuais indígenas do continente americano" e o Projeto de Iniciação Científica "Os parlamentos hispano-mapuche: práticas cosmopolíticas em terras austrais do continente americano (séculos XVI-XIX)".

³ Gabriel Souto de Aragão: Cursa História na Universidade do Estado do Rio de Janeiro desde 2023, atuando principalmente nos seguintes temas: cosmopolítica, cosmohistória, agência indígena e parlamentos hispano-mapuche. Integra o Projeto de Extensão "Caminhos de Abya Yala - Intelectuais indígenas do continente americano" e o Projeto de Iniciação Científica "Os parlamentos hispano-mapuche: práticas cosmopolíticas em terras austrais do continente americano (séculos XVI-XIX)".

⁴ Gabriel Constantino Pellegrino Biasoli: Cursa História na Universidade do Estado do Rio de Janeiro desde 2023, atuando principalmente nos seguintes temas: cosmopolítica, cosmohistória, agência indígena e parlamentos hispano-mapuche. Integra o Projeto de Extensão "Caminhos de Abya Yala - Intelectuais indígenas do continente americano" e o Projeto de Iniciação Científica "Os parlamentos hispano-mapuche: práticas cosmopolíticas em terras austrais do continente americano (séculos XVI-XIX)".

Isabelle Stengers, buscando evitar a sobreposição de uma percepção de mundo hegemônica e priorizando a análise de como a ontologia mapuche se revela nos momentos de negociação. A hipótese central postula que os *parlamentos* demonstram relacionamentos entre agentes de mundos históricos distintos, nos quais as negociações diplomáticas possibilitaram a formação de alianças e um padrão de relações mais simétricas para os mapuche, refutando a perspectiva de uma imposição espanhola unívoca. As fontes primárias de análise são as atas de sete encontros diplomáticos realizados em 1605, que, além de instrumentos político-jurídicos, são também valiosos registros etnográficos.

Palavras-chave: *Parlamentos* Hispano-Mapuche; Cosmohistória; Cosmopolítica; Fronteira do Bío Bío; Diplomacia Indígena.

Abstract: This article aims to analyze the 1605 cycle of Hispano-Mapuche parliaments— situated within an intermediate phase of diplomatic negotiations along the Bío Bío River frontier—seeking a broader understanding of the diverse historical worlds in dialogue and tension during these encounters. The methodology employed draws upon Fe Navarrete Linares’s “cosmohistory” and Isabelle Stengers’s “cosmopolitics,” aiming to avoid imposing a hegemonic worldview and instead prioritizing an analysis of how Mapuche ontology reveals itself during moments of negotiation. The central hypothesis posits that these parliaments demonstrate relationships between agents from distinct historical worlds, wherein diplomatic negotiations enabled the formation of alliances and a more symmetrical pattern of relations for the Mapuche, thereby refuting the perspective of a unilateral Spanish imposition. The primary sources for this analysis are the records of seven diplomatic meetings held in 1605; beyond serving as political-legal instruments, these documents constitute valuable ethnographic records.

Keywords: Hispano-Mapuche Parliaments; Cosmohistory; Cosmopolitics; Bío Bío Frontier; Indigenous Diplomacy.

1. Os parlamentos hispano-mapuche de 1605

Os *parlamentos* hispano-mapuche foram práticas instituídas com intenções diplomáticas entre os colonizadores espanhóis e os indígenas mapuche no território fronteiriço que corresponde às terras austrais do continente americano, mais conhecidas hoje como a região da Araucania ou do *Gulumapu* (MILLALÉN PAILLAL, 2006). Os registros desses *parlamentos* – suas atas – datam desde 1593, e seguem de forma intermitente em diversos ciclos até o século XIX. Inicialmente instituídos como práticas negociadoras com a pretensão de dirimir a tensão entre indígenas e a Coroa espanhola em um território de difícil conquista e ocupação, o primeiro ciclo de *parlamentos* (assembleias), realizado em 1593, não evitou a escalada contínua dos conflitos, resultando na Grande Rebelião mapuche, que ocorreu de 1598 a 1604, sendo esta iniciada com o chamado “Desastre de Curalabra”.⁵

⁵ É descrita pela historiografia como uma emboscada do povo mapuche à comitiva do então Governador Geral do Chile, Martín García Ñez de Loyola, resultando na morte deste e de mais de 50 homens que compunham sua escolta. Esse acontecimento foi o estopim para o início de uma grande rebelião indígena no território da Araucania no final do século XVI, que levou à destruição de diversas fortificações e cidades construídas em terras mapuche – Valdivia, Osorno, La Imperial, Angol, Villarrica, Cañete e Concepción – e também marcou o início da consolidação do Rio Bío Bío como fronteira de colonização entre espanhóis e mapuche, sendo o território indígena disposto ao sul dessa fronteira natural. Tal marco fronteiriço se consolidou com as *Paces de*

Em 1605, durante o reinado de Felipe III (1598-1621), uma nova fase parlamentar entre espanhóis e mapuche se iniciou, sendo essa reconhecida como uma fase intermediária entre o primeiro ciclo de *parlamentos* de 1593 e as *Paces de Quillin* de 1641 (DÍAZ BLANCO & ZAVALLA, 2020, p.58).⁶ Tais encontros ocorreram em três momentos distintos, sendo eles dispostos em 1605, 1612 e 1617. Neste artigo pretendemos nos aprofundar mais nos *parlamentos* realizados em 1605, trazendo o contexto de sua implementação, além de uma análise minuciosa das atas desses encontros, a partir do referencial teórico-metodológico da cosmo-história e da cosmopolítica. Para alcançar uma ampla compreensão dos *parlamentos* hispano-mapuche, é fundamental discorrer sobre os modos de organização e vivência do mundo mapuche pré-hispânico. Segundo o antropólogo Guillaume Boccara, até a primeira metade do século XVIII, os grupos indígenas que constituíam a região centro-sul do Chile eram denominados de *reche*:

A cosmo-história, proposta pela historiadora Fe Navarrete Linares (2021, 2022), se afasta do regime de historicidade monohistórico - a ideia de um único mundo histórico universal, com uma temporalidade e espacialidade contínuas, que se referem a uma única realidade externa e objetiva -, questionando narrativas que veem a colonização apenas como um apagamento e silenciamento de outros mundos históricos e sugerindo, em vez disso, a coexistência entre eles, nem sempre pacífica e consensual. Bem como suas constantes reelaborações. Já a cosmopolítica, proposta pela filósofa Isabelle Stengers (2018), diferentemente da pretensão kantiana, não busca criar um "bom mundo comum" universal, relacionável ao conceito de monohistória criticado por Fe Navarrete. Em vez disso, Stengers defende o retardamento da aceitação de um pretenso senso comum ou da nossa própria noção de realidade, e a adoção de uma postura de hesitação e dúvida. Seu foco é estabelecer a política entre mundos múltiplos e divergentes, promovendo diálogos políticos entre "cosmos" distintos, sem impor hierarquias ou sobreposições entre eles. É importante destacar também que a perspectiva cosmopolítica/cosmo-histórica não propõe a ausência de conflitos nas interações entre diferentes "cosmos" – os próprios encontros entre espanhóis e mapuche são uma das muitas instâncias em que a violência e os desacordos coloniais se fizeram presentes

Quillin, em 1641, e permaneceu até o século XIX, quando as campanhas militares incorporaram os territórios mapuche oficialmente à jurisdição do Estado chileno (BOCCARA, 2007; SEIXLACK, 2018).

⁶ As *Paces de Quillin*, ocorridas em 1641, contaram com a presença de milhares de pessoas, entre elas espanhóis, "índios amigos", *longkos* e jovens guerreiros mapuche, conhecidos como *mocetones*. O tratado ganhou notoriedade por reconhecer, durante o encontro, a soberania do território mapuche, além da definição e delimitação das fronteiras e outros acordos pré-estabelecidos. Foi o único encontro promovido durante o período colonial que está incluído na coleção de grandes tratados assinados pela Coroa Espanhola com outras grandes potências, deixando subentendido que, após as *Paces de Quillin*, a "nação mapuche" passou a ser reconhecida pelos colonizadores (BENGOA, 2007).

– e nem uma correspondência simples entre epistemologias diferentes, mas sim a produção de uma forma de desvio informada por outros olhares, que nos permita sermos “afectados por otros mundos”, como afirma a antropóloga María Isabel Martínez Ramírez (2024, p.71).

Partindo deste enquadramento teórico-metodológico, buscaremos analisar as atas dos *parlamentos* de 1605, visando uma compreensão mais ampla dos diversos mundos históricos que coexistiram nesses encontros. Almejamos, assim, interpretar este novo ciclo parlamentar destacando os momentos em que as práticas do mundo indígena se revelam e onde a negociação entre mapuche e espanhóis se torna visivelmente presente. Essa abordagem nos permite questionar a perspectiva de que os espanhóis teriam imposto de modo unidirecional suas disposições e propostas aos indígenas, resultando no apagamento e na completa incorporação do mundo mapuche à colonização. Em outros termos, nossa hipótese é a de que os *parlamentos* revelam relacionamentos e negociações de cunho cosmodiplomático, possibilitando a formação de alianças entre mapuche e espanhóis que, na perspectiva indígena, propiciaram sua participação ativa no processo colonial e um padrão de relações mais simétricas com os colonizadores.

Em 1605 ocorreram sete desses encontros, dispostos na cidade de La Concepción e em seis fortes da fronteira entre o Governador Geral do Chile, Alonso García Ramón, e os *ülmen*⁷, referidos na documentação como “caciques principais” desses territórios. As atas foram nomeadas de *Paces suscritas en la ciudad de Concepción*, *Paces suscritas en el fuerte de Santa Inés de Monterrey (Paicaví)*, *Paces suscritas en el fuerte de Santa Margarita de Austria (Arauco)*, *Paces suscritas en el fuerte de San Ilifonso de Arauco*, *Paces suscritas en el fuerte de Santa Fe de la Paz*, *Paces suscritas en el fuerte de Santa Lucía de Yumbel* e *Paces suscritas en el fuerte de Buena Esperanza*. Segundo José Manuel Zavala, Gertrudis Payàs e José Manuel Díaz (2014), esses eventos transcenderam o papel diplomático assumido pelos *parlamentos* de 1593, constituindo-se também em valiosos registros etnográficos que auxiliaram na compreensão das estruturas político-territoriais da sociedade mapuche na região. Neste novo ciclo de *parlamentos*, é notável a menção à presença do jesuíta Luís de Valdivia, cuja chegada em terras chilenas remonta a 28 de janeiro de 1593. Valdívia foi um dos sete membros da Companhia de Jesus aos quais foi concedida passagem livre para que viajassem ao Reino do Chile, conforme missiva do superior jesuíta do Peru, Juan Sebastián, e também assinada pelo Governador Geral do Peru, Marquês de Cañete (SEBASTIÁN, 1593, p. 258-259).

⁷ Liderança mapuche responsável pela manutenção de alianças e pela regulamentação dos assuntos políticos e econômicos da organização dos *rewes*.

É interessante notar que a primeira aparição registrada de Valdivia nos *parlamentos*, em 30 de março de 1605, nas *Paces suscritas en la ciudad de Concepción*, coincide com mudanças na condução dessas cerimônias. Valdivia foi um profundo conhecedor do *mapudungun* e o primeiro gramático e lexicógrafo do idioma mapuche – ele elaboraria a primeira gramática da língua, bem como confessionários e sermões (ZAVALA, PAYÀS, DÍAZ, 2014, p. 31). Os *parlamentos* de 1605, que contaram com o protagonismo do jesuíta, surgiram, juntamente com o estabelecimento de exércitos profissionais nas proximidades do rio Bío Bío em 1604, em um contexto de inflexão tática espanhola. Nele, a denominada Guerra Ofensiva, marcada pela estratégia “a sangre y fuego”, cedeu espaço à Guerra Defensiva, caracterizada como uma tentativa de conquista espiritual e de contenção dos conflitos armados (ZAVALA, PAYÀS, DÍAZ, 2014, p. 31).

2. O ciclo de *parlamentos* de 1605: uma análise cosmohistória e cosmopolítica

O primeiro *parlamento* do ciclo de 1605 ocorreu na cidade de Concepción, no dia 22 de março. Seguindo a perspectiva dos encontros de 1593, as *Paces suscritas en la ciudad de Concepción* apresentaram os principais aspectos que seriam debatidos com as demais parcialidades indígenas nos *parlamentos* subsequentes. Em Concepción, estiveram presentes os “caciques” e “índios principais” das *reguas*⁸ de Concepción e *ayllaregua*⁹ de Penco, organizados, como podemos perceber, de acordo com as identidades territoriais existentes entre os mapuche desde tempos pré-hispânicos (MILLALÉN PAILLAL, 2006). Além disso, identifica-se a presença de diversos agentes espanhóis, entre eles o Governador Alonso García Ramón, o jesuíta Luís de Valdivia, o intérprete Alonso Sánchez, o secretário Lorenzo de Salto e os capitães Juan del Campo, Francisco Galdames e Hernán Cabrera. As disposições das *Paces de Concepción* visavam pôr fim às motivações que teriam levado à rebelião indígena, como o serviço pessoal¹⁰ e o trabalho compulsório na mineração de ouro. Segundo a retórica apresentada pelos espanhóis, estes encargos não eram de conhecimento do Rei, mas sim fruto do descumprimento das ordens reais por parte dos ministros:

Y el Gobernador, viniendo en lo antes dicho del tributo, los abrazó a todos en demostración de que los recibía y amparaba como a vasallos de Su Majestad y como a tales los ponía bajo su real protección y Corona,

⁸ Como a documentação se refere aos *rewe*, que consistiam, no mundo mapuche, na articulação de vários *lof* (dimensão sociopolítica e territorial básica, estruturada a partir de critérios de patrilinearidade e patrilocalidade). Os *rewe* eram instâncias fortalecidas a partir de vínculos matrimoniais e laços familiares.

⁹ Corresponde à articulação de vários *rewe*. Os espanhóis equiparam as *ayllareguas* a províncias.

¹⁰ Igualado a uma escravidão pessoal no Preâmbulo às atas. (Preâmbulo, 1605 apud PAYÀS, 2018, p.46)

advirtiéndoles que si en los tiempos pasados tuvieron alguna justa causa para rebelarse y negar la obediencia al Rey nuestro señor, no fue la causa Su Majestad sino sus ministros que, contra su orden y mandato, les agraviaron y agraviaban. (Paces de Concepción, 1605 apud PAYÀS, 2018, p. 48)

As *Paces de Concepción* asseguravam o perdão aos indígenas pelos crimes cometidos durante a Grande Rebelião e a sua liberdade política, desde que aceitassem se submeter como vassallos do Rei e se converter à fé católica. A atividade evangelizadora assume neste ciclo de *parlamentos* centralidade diante da presença dos missionários jesuítas em território mapuche, além de refletir o início de um projeto pacificador que se sobrepunha às estratégias ofensivas de guerra:

Porque Su Majestad no envió los españoles a estas partes al principio para hacerles semejantes agravios sino para que defendiesen a los sacerdotes que venían a predicarles el Santo Evangelio y darles a conocer al creador de todas las cosas que era Dios nuestro señor y a Jesucristo nuestro señor, hijo de Dios, redentor del mundo, para que amparasen en su real nombre a los indios naturales de este reino, que se convirtiesen a nuestra santa fe católica y le tomasen por su Rey y protector, como le tomaron muchos de ellos que se convirtieron al principio... (Paces de Concepción, 1605 apud PAYÀS, 2018, p .48)

Após a leitura das disposições, traduzidas para o *mapudungun* por Luis de Valdivia, o cacique Unavillo, liderança principal das seis *reguas* presentes, confirmou que a causa da rebelião indígena residia no serviço pessoal. Ele solicitou a García Ramón que “*les hiciese cumplir con afecto las dichas provisiones y les mandase dar a cada regua un traslado [copia] auténtico de ellas para su defensa en todo tiempo*” (Paces de Concepción, 1605 apud PAYÀS, 2018, p.48). Destaca-se que, desde o século XVII, os indígenas se valeram do uso político da escrita alfabética como ferramenta para a garantia de direitos. Ademais, é possível inferir que a sociedade mapuche, a despeito de sua homogeneidade linguística e cultural, mantinha seu caráter descentralizado, oriundo de tempos pré-hispânicos. Tal autonomia política se manifesta na recusa de Unavillo em se comprometer com a aceitação do montante do tributo a ser pago individualmente por cada indígena aos espanhóis, atrelando-o à pacificação do território e alegando que este era um “*negocio tocante a todas las reguas de su provincia además de las seis que están alli juntas, y por ser tributo que había de perpetuarse en sus descendientes*” (Paces de Concepción, 1605 apud PAYÀS, 2018, p.48). Dessa forma, Unavillo, embora assumisse o papel de liderança neste *parlamento*, demonstrou

os limites de sua autoridade sobre os demais indígenas, reforçando assim a falta de um poder coercitivo absoluto entre eles.

A última questão manifestada pelos mapuche presentes nas negociações foi a manutenção do direito de cada cacique principal de ter múltiplas mulheres, conforme seus costumes pré-hispânicos. Esse tópico, que se repete em outras atas de 1605, evidentemente se chocava com as aspirações jesuítas concernentes às práticas monogâmicas. Podemos supor que isso seja um indicativo de crescentes tentativas de ingerência jesuíta nas relações de parentesco e nas práticas sexuais indígenas pré-hispânicas, uma vez que tais condições não figuram no primeiro ciclo de *parlamentos* (1593), período em que a presença da Companhia de Jesus no Chile ainda era incipiente. García Ramón garantiu que Felipe III não se intrometeria neste tópico, registrando-se a seguinte promessa do Governador, que em si revela as tensões existentes no interior do próprio poder colonial:

Si ellos, oída la ley de Dios, quisiesen recibirla por su voluntad y bautizarse, en tal caso la dicha ley de Dios les obligaría a tener una sola mujer, pero en caso de que ellos no quisiesen recibir la ley de Dios, aunque será en mucho daño de sus almas el tener muchas mujeres, no consentirá Su Majestad que les sean quitadas contra su voluntad. (Paces de Concepción, 1605 apud PAYÀS, 2018, p.49)

A análise das *Paces de Concepción* torna evidente que os indígenas presentes no *parlamento* não se opunham *a priori* à presença espanhola, revelando seu esforço em estabelecer termos que permitissem alianças políticas de cunho mais simétrico. Tais termos visavam garantir a sua sobrevivência ontológica - sua performance de mundo e sua compreensão do que é a realidade - mesmo diante das exigências e pressões dos conquistadores.

As três atas que serão analisadas a seguir – *Paces de Santa Inés de Monterrey (Paicaví)*, *Paces suscritas el el fuerte de San Ilifonso de Arauco* e *Paces suscritas en el fuerte de Santa Margarita de Austria (Arauco)* – foram lavradas a partir de *parlamentos* realizados ao sul do rio Bío Bío. Embora ainda não houvesse uma fronteira territorial legalmente instituída, os insucessos espanhóis prévios ao sul desse marco natural desestimulavam o estabelecimento de assentamentos coloniais para além da cadeia montanhosa costeira naquela porção do território (Ver Imagem 1). Nesse sentido, os fortes de Santa Margarita de Austria e de San Ilifonso, ambos na província de Arauco, bem como o de Santa Inés de Monterrey, na província de Paicaví, foram erguidos em áreas costeiras com acesso ao Oceano Pacífico.

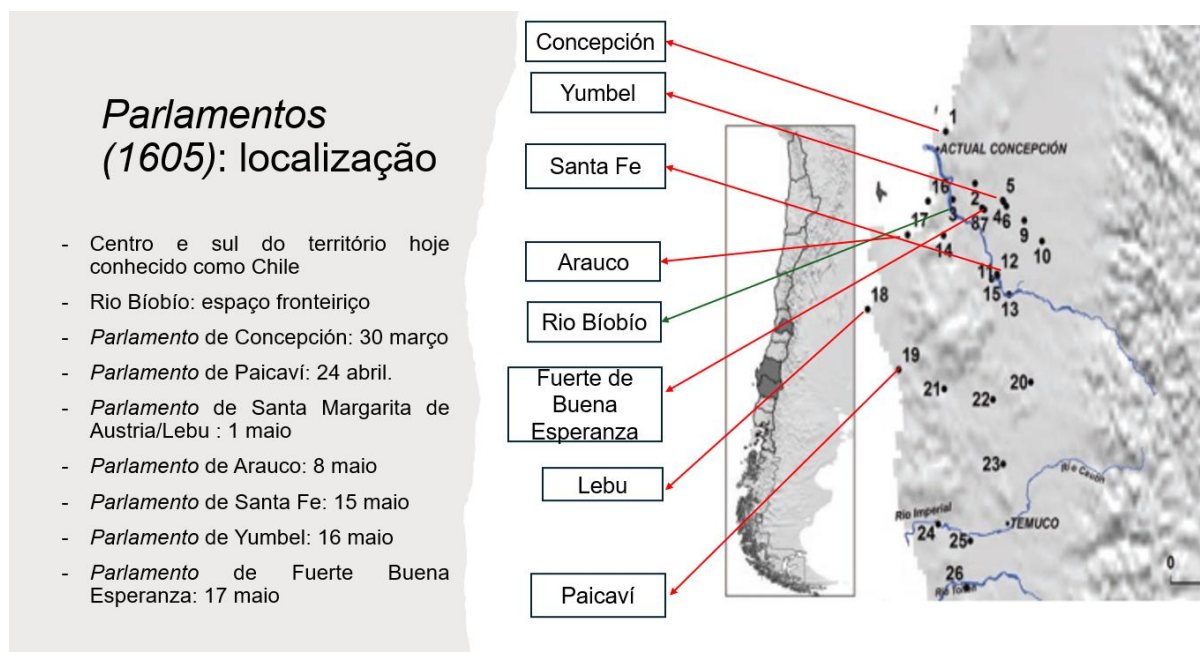


Imagem 1- Mapa com a localização dos parlamentos de 1605

Fonte: José Manuel Zavala; Tom Dillehay C, 2013, p.17, com destaques nossos.

Realizadas em 24 de abril, as *Paces suscritas en el fuerte de Santa Inés de Monterrey (Paicaví)* constituíram o segundo encontro diplomático entre lideranças mapuche e García Ramón neste ciclo de *parlamentos* de 1605. Nesta ocasião, além do próprio Governador do Chile, de funcionários reais e de correspondentes eclesiásticos – incluindo Valdivia –, estiveram presentes representantes das nove *réguas* de Tucapel e *werken* – emissários – de outras quatro *reguas* da região de Purén. Suas reivindicações assemelham-se às do *parlamento* anterior: a recusa à imposição do trabalho forçado nas minas de ouro e a revolta contra diversas outras violações praticadas pelos espanhóis, as quais resultaram na rebelião indígena, conforme detalhadamente descrito pelo cacique Antepeveanpe, em nome de sua *ayllaregua*:

...cuando entraron los primeros españoles en Tucapel los indios no les resistieron; antes bien, habiéndoles pedido los españoles cien ovejas de la tierra, ellos les dieron más de ochenta para poder cumplir el número, y por esas pocas que faltaron les cortaron manos y orejas y narices a muchos caciques para dejarlos atemorizados, haciéndoles creer que los españoles eran inmortales. Y de allí pasaron a conquistar a La Imperial, y después, de vuelta, queriendo edificar casas en Tucapel hacían pisar barro a sus mujeres e hijas desnudas, y a los varones les hacían ocuparse en sacar oro; y a la vista de los maridos y padres forzaron a muchas doncellas y casadas, y además de esto se servían en sus casas de varones y mujeres como de esclavos, sin paga ni premio ni lugar de descanso. (*Paces de Santa Inés de Monterrey, 1605* apud PAYÀS, 2018, p.50-51)

Tais violações, é importante salientar, não eram pontuais: as vemos mencionadas com constância ao longo deste ciclo de *parlamentos*. Destacamos a fala de Maricaneo, cacique de Catiray, citada na ata das *Paces suscritas en el fuerte de Buena Esperanza*, de 16 de maio de 1605, que retoma em termos quase idênticos as queixas mencionadas anteriormente:

"[...] mis antepasados experimentaron tantos agravios de los españoles, que se servían de mis hijas y mujeres pisando barro y haciendo tapias, y haciéndoles sacar oro de las entrañas de la tierra, y si no les daban gusto cortaban narices, manos, orejas y pies de los indios con gran crueldad" (Paces de Buena Esperanza, 1605 apud PAYÀS, 2018, p.61-62)

Essas violações tampouco tinham caráter recente. Em carta do Governador Geral Pedro de Valdivia ao Real Conselho das Índias, datada de 15 de outubro de 1550, este detalha práticas similares às mencionadas no ciclo de *parlamentos* de 1605:

Prendiéronse trescientos o cuatrocientos, a los cuales hice cortar las manos derechas e narices, dándoles a entender que se hacía porque les había avisado viniesen de paz e me dijeron que sí harían, e viniéronme de guerra, e que, si no servían, que así los había de tratar a todos; e porque estaban entre ellos algunos caciques principales, dije a lo que veníamos para que supiesen e dijese a sus vecinos, e así los licencié (DE VALDIVIA, 1550, n.p).

Após a ratificação da paz e do vínculo de vassalagem entre a *ayllaregua* de Tucapel e o Reino do Chile, a ata das *Paces de Santa Inés de Monterrey* revela uma prática que seria recorrente na relação diplomática entre os mundo mapuche e espanhol: a requisição, por parte dos mapuche, de uma cópia autenticada das disposições debatidas e aceitas por ambas as partes. Nessa ocasião, tal cópia seria utilizada para convencer lideranças de outras *reguas*, que se mantinham em rebelião, de que uma trégua bélica era viável: “[...] y mandó dar un traslado de las provisiones, y los indios pidieron al padre Luis de Valdivia firmase por ellos esta respuesta por no saber escribir, y así la firmó él” (Paces de Santa Inés de Monterrey, 1605 apud PAYAS, 2018, p.51). Neste momento, torna-se evidente o papel fundamental assumido por Luis de Valdívia no processo. Mais do que um simples intérprete, o jesuíta pode ser compreendido como uma ponte entre o mundo mapuche e o espanhol. Embora postulamos que a comunicação entre mundos distintos pressupunha a multiplicidade de significados, a ambiguidade e o equívoco (VIVEIROS DE CASTRO, 2018), argumentamos que Valdivia, a todo tempo, fazia parte deste processo de tradução tentando encontrar os

termos mapuche que permitiriam a compreensão das disposições espanholas por parte das lideranças das *reguas* – e vice-versa. Embora essa compreensão nunca fosse total, ela era a comunicação possível.

É importante pontuarmos que esse caráter de "ponte" que atribuímos à figura de Luis de Valdivia não é neutro; não é possível considerá-lo como um mero canal por onde fluíam e eram trocados por equivalência significantes e significados mapuche e espanhóis. Destacamos também os aspectos conflituosos dessas relações cosmopolíticas para evitar que se depreenda de nossa análise um postulado anacrônico de Valdivia como um "proto-perspectivista". Afinal, ainda que o vejamos interessado em compreender os mapuche em sua apreensão do *mapudungun*, em levantamentos de seus modos de vida e organização sociopolítica não podemos entender tais práticas apartadas do projeto de conversão universal jesuíta. Um exemplo notável disso é o confissãoário de Valdivia, redigido em espanhol e *mapudungun*, no qual o jesuíta demonstra conhecimentos de práticas mapuche com o propósito de torná-las anátema e de ensinar/incutir arrependimento quanto a elas nos indígenas: "*As nombrado para reverenciarle al Pillan, al Sol, Ríos o cerros pidiendoles vida?*" (VALDIVIA, 1887, p.243). Vemos nesse trecho que Valdivia faz referência a agentes não-humanos aos quais os mapuche atribuíam subjetividade e centralidade em suas relações cotidianas: o *pillan* (espírito ancestral) e elementos que costumamos categorizar como "natureza" (Sol, rios e colinas).

Ademais, para além da própria natureza dos *parlamentos* – percebidos aqui menos como imposição e mais como espaços de cosmodiplomacia –, a exigência mapuche de uma cópia das disposições para uso posterior pode ser interpretada sob uma perspectiva distinta, valendo-se das lentes da cosmopolítica e da cosmo-história. Considerando a oralidade como característica fundamental da sociedade mapuche pré-hispânica, tal exigência poderia, em uma análise preliminar, ser interpretada como uma inevitável assimilação ou incorporação de práticas ocidentais pelos mapuche - ótica semelhante, por exemplo, à utilizada por Ronaldo Vainfas em sua análise do movimento das "santidades" na América Portuguesa quinhentista e a implementação de práticas cristãs no movimento ancestral Tupinambá (2022, p.84). Contudo, conforme anteriormente defendido, nosso referencial teórico-metodológico torna imperativo desvencilharmo-nos da apreensão imediata da realidade a partir da percepção de mundo hegemônica nas sociedades ocidentais. Dessa forma, buscando transcender uma interpretação imediata e universalizante, é possível perceber que essa ação mapuche se fundamenta no limiar entre as duas cosmo-percepções, sem que haja, necessariamente, a sobreposição de uma em relação à outra. Configura-se, assim, uma diplomacia "*al mismo*

tiempo cosmopolítica, más que cosmopolita, y cosmohistórica, más que propia de la historia global” (NAVARRETE LINARES, 2022, p.43). Em outros termos, os mapuche não renunciavam à oralidade que lhes era característica, mas incorporam, em momentos de conveniência política, a escrita como um mecanismo oriundo da sociedade ocidental que lhes é útil em situações específicas, demonstrando uma estratégia de apropriação seletiva de ferramentas diplomáticas.

O *parlamento* de Santa Margarita de Austria é descrito como uma convocação de Alonso García Ramón, dirigida aos "caciques e indios principales" da "parcialidad" de Levo/Lebu, localidade que constituiria uma das nove *reguas* da província de Arauco. A ata registra Luis Góngora como intérprete das disposições apresentadas aos indígenas – as mesmas veiculadas aos de Penco no *parlamento* de Concepción. Contudo, é o padre Luis de Valdivia quem "*les declarara las provisiones en su lengua*" (Paces de Santa Margarita de Austria, 1605 apud PAYÀS, 2018, p. 52). Tal fato pode denotar um grau de confiança mais elevado dos indígenas na figura de Valdivia, seja por seu domínio do *mapudungun*, seja por outras razões inerentes às relações pessoais de convivência estabelecidas por meio de seu projeto catequético. Após a tradução feita por Valdivia, é descrita, por meio de discurso indireto, a resposta do cacique Ancapichun, escolhido como representante pelas demais lideranças presentes. O discurso de Ancapichun reitera a fórmula da gratidão ao Rei por escutá-los, e algumas reclamações se repetem, com destaque ao "servicio personal" e à prática de "sacar oro"¹¹: "[...] *muchos agravios antiguos y modernos que habían tenido de los españoles, que todos a una se enderezaban al servicio personal y sacar oro*" (Paces de Santa Margarita de Austria, 1605 apud PAYÀS, 2018, p. 52).

Um outro ponto interessante que aparece na ata das *Paces de Santa Margarita de Austria*, e que se repete nas atas de Santa Inés de Monterrey, San Ilifonso de Arauco e Buena Esperanza, é que os indígenas se assumem enganados pelo discurso de imortalidade reivindicado pelos espanhóis:

[...] dijo que para asegurarse los de su regua de si los españoles eran inmortales les echaban indios de buen parecer para que los tentaran sobre el

¹¹ Em análise de atas do primeiro ciclo de parlamentos (1593), vimos a prática do trabalho forçado de extração de ouro de indígenas em "lavaderos" – paragens em leitos de rios ou riachos em que se recolhiam areias auríferas. De acordo com descrição do frei viajante Diego de Ocaña, esta extração se dava por um processo de levigação, que usava a corrente dos rios para separar sólidos de menor densidade (areia), deixando os de maior densidade (ouro). Falando sobre os tempos do Governador Geral Pedro de Valdivia e do vale de Arauco, Ocaña diz que: "[...] *había tantos indios en aquel tiempo y tanto oro en el dicho valle, que le pagaban cada día de tributo 40 marcos de oro, los cuales sacaban de los 'lavaderos' y se los traían a la noche*" (DE OCAÑA, Fray Diego, 2010, p.170).

corazón para ver si les palpitaba, y si dormían y resollaban igual que ellos, y como estos indios dijeron que sí, se resolvieron en que eran mortales y tenían corazón. Así fue que determinaron coger a manos un español y sacarle el corazón, como lo hicieron, de donde tomaron ánimo para hacerles guerra y defenderse de tantos agravios (Paces de Santa Margarita de Austria, 1605 apud PAYÀS, 2018, p.52).¹²

Momentos de "investigação" da imortalidade espanhola, ainda que não tão detalhados como na ata da *Paces de Santa Margarita de Austria*, são mencionados também na ata de San Ilifonso de Arauco:

[...] habiendo conocido por relación de algunos indios que eran inmortales los españoles, tomó la mayor Guacoya, indio principal, para librarlos de estos agravios; y persuadidos por él, los de esta provincia de Arauco eligieron por Capitán General a Lautaro en camino con la resolución de que todos los araucanos habían de echar de este reino a todos los españoles y no parar hasta Castilla, si pudiesen, hasta vengarse. (Paces de San Ilifonso de Arauco, 1605 apud PAYÀS, 2018, p.54)

O mesmo ocorre na ata das *Paces de Buena Esperanza*: "*Y al experimentar también que tenían sangre viva los españoles como gente mortal determinaron hacerles guerra y vengarse*" (Paces de Buena Esperanza, 1605 apud PAYÀS, 2018, p.62). Na ata das *Paces de Santa Inés de Monterrey*, mencionada anteriormente, a ideia de imortalidade dos espanhóis também é registrada. Nela, a noção de investigação não é mencionada, mas, em semelhança aos outros documentos, a ideia de imortalidade aparece justaposta a menções de desmandos e atos de violência por parte dos espanhóis. Essa justaposição é imediatamente seguida pela resposta que recorre à guerra como o último meio de defesa dos indígenas: "*Por eso se determinaron los indios a rebelarse, entablado entonces en Cayucupilla una ceremonia del Toqui General*¹³ *para que convocase a guerra*" (Paces de Paicavi, 1605 apud PAYÀS, 2018, p. 51).

Em 8 de maio de 1605, no forte de San Ilifonso de Arauco, Alonso García Ramón conduziu um *parlamento* com o objetivo de selar a paz com os grupos mapuche da região.

¹² É interessante notar que o tema da investigação da mortalidade através da sedução e do pulsar do coração também está presente no cronista Diego de Rosales, que narra acontecimentos do tempo do Governador Geral Pedro de Valdivia: "*Pero, en particular, a un mayordomo de Valdivia se le hizo familiar una hija de un cacique y, habiéndola él recibido familiarmente a su trato, avisó al padre que era, en sus malas acciones, hombre como los demás. Volvió a encargar el padre que no dejase su comunicación y halagos, y que cuando durmiese le tentase el corazón y advirtiese si pulsaba*" (ROSALES, Diego de, 1877, p.395). O relato de Rosales também termina com a descrição da retirada do coração: "*perdieron el miedo que tenían de llegar a él, y acudiendo todos a cargar sobre él le sacaron el corazon y con él hicieron grande fiesta*" (idem).

¹³ Liderança principal mapuche em tempos de guerra.

Em cumprimento às provisões reais e em presença de Luis de Valdivia, o Governador reuniu os “caciques principais” das oito *reguas* da província de Arauco e os líderes da Ilha de Santa María. Como porta-voz dos mapuche, o cacique Lelbualden solicitou licença para enumerar as causas que os levaram a lutar por tantos anos. A raiz da insurreição, segundo a declaração unânime de todas as *ayllareguas*, era o serviço pessoal forçado. Foi a tentativa de emancipação das condições de exploração que teria levado o “índio principal” Guacoya, ainda no século XVI, a persuadir os de Arauco a elegerem Lautaro como “Capitão Geral”¹⁴, com o objetivo de expulsar todos os espanhóis até Castela, se pudessem, em busca de vingança (Paces de San Ilifonso de Arauco, 1605 apud PAYÀS, 2018, p. 54). Os caciques presentes em San Ilifonso de Arauco afirmaram ainda que, embora tivessem negociado a paz antes, esta nunca havia sido firme, pois o serviço pessoal persistia. Contudo, a garantia trazida pelo Governador e por Luis de Valdivia teria reanimado seus corações pela paz definitiva. Os caciques afirmaram então que aceitavam Felipe III como seu Rei e Senhor, pois quem lhes havia escrito cartas para tomar tais medidas era digno de ser seu *regual*, “palavra que parece ser composta a partir do nome ‘rei’, ao qual se acrescenta a terminação verbal em *mapudungun* com o sentido de ‘tornar-se’” (Paces de Concepción, 1605 apud PAYÀS, 2018, p. 48). É interessante pensar que a mediação entre mundos levou os mapuche a criar composições entre conceitos existentes na língua espanhola e no *mapudungun*, ainda que as novas palavras formadas nunca alcançassem o *status* de sinônimos, preservando a diferença escondida em homônimos equivocais que apontam para um diferença de perspectivas (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p.255).

A ata das *Paces suscritas en el fuerte de Santa Lucía de Yumbel* descreve que este *parlamento* ocorreu em 16 de maio em Quechereguas, mesma província das *Paces suscritas en el fuerte de Santa Fe de la Paz*. Destacamos a figura de Raillanca, a quem a documentação nomeia “cacique y toqui principal de toda una provincia y ayllarregua de las que hay junto a

¹⁴ “Capitão Geral” é uma expressão empregada como equivalência a um *toqui*. O Lautaro ao qual se faz menção na ata nasceu por volta de 1534, foi um proeminente líder mapuche que se tornou o símbolo da resistência contra a expansão espanhola no Chile do século XVI, iniciando a famosa Guerra de Arauco. Sua liderança foi forjada por uma experiência incomum - capturado aos 11 anos, serviu como *yanacóna* (servo) nas cavaliarias de Pedro de Valdivia, onde adquiriu um profundo conhecimento das táticas e fraquezas militares espanholas. Após abandonar os espanhóis, ele emergiu em dezembro de 1553 como o principal líder na Batalha de Tucapel. Ali, rompeu com as normas da guerra ritual pré-hispânica e convenceu os líderes mapuche a adotarem estratégias espanholas, como o uso de cavalos, resultando na vitória decisiva e na morte do governador Pedro de Valdivia. Dois meses depois, em fevereiro de 1554, Lautaro consolidou seu sucesso na Batalha de Marigüen, que permitiu a destruição da cidade de Concepción. Contudo, seu avanço foi interrompido entre 1554 e 1555 por surtos de doenças européias e falta de alimentos. Embora tenha reiniciado os combates em 1556 e avançado em direção ao Vale Central, seus castigos aos indígenas locais que colaboravam com os espanhóis renderam-lhe a inimizade e a traição de alguns caciques. Em 1557, Lautaro foi delatado e morto em um ataque surpresa espanhol ao seu acampamento, e sua cabeça foi exibida em Santiago. Apesar de sua morte precoce, a luta de Lautaro o colocou em um patamar de personagem lendário na história mapuche e chilena.

la cordillera nevada”, e dos outros três “índios principais” que o acompanhavam, únicos indígenas nominalmente citados como estando presentes neste *parlamento*. (Paces de Santa Lucía de Yumbel, 1605 apud PAYÀS, 2018, p.57). A ata se inicia como a exigência, por parte de Alonso García Ramón, da apresentação de quatro indígenas aprisionados diante de si. Um destes era Raillanca, que “[...] *cinco días antes había prendido en una maloca el capitán y comisario general de la caballería Álvaro Núñez de Pineda, juntamente com otros tres índios principales que acompañaban al dicho Raillanca, llamados Millalincó, Raythenco y Llancorelmo*” (Paces de Santa Lucía de Yumbel, 1605 apud PAYÀS, 2018, p.57). Segundo o antropólogo Guillaume Boccara, o termo *maloca* refere-se, em *mapudungun*, a “*uma expedição militar, cujo objetivo é capturar cabeças de gado e ‘peças humanas’*” (2007, p.61). Essa prática encontra raízes no processo de colonização, na tomada e destruição de terras férteis usadas por grupos nativos, e na subsequente formação de grupos indígenas “*guerreros que se habían especializado en la milicia. Ya no sembraban, sólo guerreaban*”, (BENGOA, 2013, p.22). Uma dessas formações teria sido, inclusive, responsável pela morte do Governador Geral Martín García Oñez de Loyola, figura central nas negociações do ciclo de *parlamentos* de 1593. Boccara pontua que a prática do *malón* teria se intensificado após o Enfrentamento de Curalabra:

Iniciou-se então a **guerra da maloca**. Isto significa que, apesar das tentativas de pacificação promovidas pelos missionários jesuítas, os territórios indígenas eram objeto de sistemáticas razias. Foram aniquiladas suas colheitas, suas plantações e suas casas, capturados os rebeldes, reduzidos à escravidão e deportados. Frente a esta *guerra del malón*, os indígenas não ficaram impávidos. Ao adotar o cavalo, empreenderam por sua vez malocas ou malones, no território controlado pelos espanhóis. (BOCCARA, 2007, p.61, grifo nosso)

A prática da *maloca*, enquanto modo de vida, estava consolidada no espaço fronteiriço do rio Bío Bío, aliada à venda de cativos como escravizados para o serviço pessoal. Tal regime de trabalho forçado e sua crueldade são mencionados ao menos desde a época de Pedro de Valdivia¹⁵, e estão presentes como queixas indígenas tanto no primeiro quanto no segundo ciclo de *parlamentos*. A ata das Paces de Santa Lucía de Yumbel descreve discursos indígenas que tentam explicar “*las causas justas*” de sua recente sublevação, sem

¹⁵ A ata das *Paces suscritas en el fuerte de Buena Esperanza* descreve uma fala de Millapoa, um dos caciques que se pronunciavam. Este “[...] *refirió muchos agravios que recibieron a los principios de los españoles, por los cuales se determinaron de hacerles guerra como la hicieron desde la muerte de don Pedro de Valdivia hasta el tiempo del gobernador Martín García Oñez de Loyola, con quien se concertaron de ser amigos por vía de treguas, ofreciendo solamente ayudarle [...]*”. (Paces de Buena Esperanza, 1605 apud PAYÀS, 2018, p.60)

atribuí-los nominalmente a nenhum dos caciques presentes: destacamos a brutalidade do próprio *servicio personal* e a mineração, mencionada como “*sacar oro*”, atividades que, de acordo com a ata, teriam se intensificado quando o então mestre de campo García Ramón deixou o reino – momento em que a situação teria se tornado mais penosa, com a captura de filhas, filhos e mulheres por parte dos espanhóis (Paces de Santa Lucía de Yumbel, 1605 apud PAYÀS, 2018, p.57). É importante ressaltar que tentamos ler com prudência menções elogiosas feitas pelos mapuche ao Governador García Ramón, e não tomá-las como simples fato: talvez exista a possibilidade de que elas tenham sido adicionadas às atas sem conhecimento dos indígenas, mas não podemos descartar que estes tentassem, através de tais declarações, instituir uma política favorável de boas relações com os espanhóis. Entre os desagravos relatados na ata, os indígenas destacaram a armadilha orquestrada pelo capitão Diego Serrano Magaña:

Y finalmente, estando ellos de paz, como después con los tiempos constó a los gobernadores, un capitán llamado Diego Serrano Magaña, por ganar crédito con el Gobernador que entonces era recién llegado a este reino, don Francisco de Quiñones, les llamó como amigos para que viniesen con sus armas a ayudarle a cierta *maloca*, y ellos, con seguridad como gente de paz, vinieron uno a uno, y así como iban viniendo el capitán les iba atando las manos atrás, y encerró de este modo a cerca de cien indios y otras muchas piezas, entre los cuales tenía un cacique llamado Millachine, gran servidor del Rey nuestro señor, con cuatro hermanos suyos, grandes capitanes contra los demás enemigos. E hizo creer al Gobernador que los que traía atados eran enemigos que se habían rebelado, no siendo así, y fueron dados por esclavos y vendidos como tales, y ese capitán fue remunerado y honrado por este beneficio. (Paces de Santa Lucía de Yumbel, 1605 apud PAYÀS, 2018, p.58)

Tal evento teria sido, segundo o relato indígena, o estopim para a sublevação em curso; a partir dele, a província *e ayllaregua* teriam decidido buscar vingança, levantando uma *junta/auca*¹⁶ e investindo contra a cidade de Chillán. A ata menciona a gratidão dos indígenas pelo perdão real e pela melhoria das condições de vida sob o novo Governador, García Ramón, a quem “*amaron y aman*”, mediante a suspensão do “*servicio personal y sacar*

¹⁶ O termo *auca* tem sua origem no quechua e foi inicialmente interpretado pelos espanhóis como “rebelde” ou “*cimarrón*” (fugitivo). Contudo, a perspectiva mapuche sobre a palavra diverge dessa leitura. Para o povo mapuche, *auca* parece ter o significado de livre, evidenciando os registros de *Catiray*, em 1612, onde os mapuche declaram ao padre Luis de Valdivia que não necessitam de suas ofertas, pois, sendo *aucaes*, já possuíam tudo o que precisavam. Em geral, o termo *auca* possui uma designação para o “índio de guerra” ou não submetido, em contraste direto com o “índio de paz”, que vivia sob o sistema de *encomienda*. A raiz verbal *aucan*, por sua vez, foi definida por Andrés Febrés como o ato de se levantar ou rebelar-se (PAYÀS, 2018, p. 569-570).

oro”. O documento registra, ademais, um pedido: o de que um ou dois dos indígenas mencionados fossem soltos para que divulgassem, entre a *ayllaregua*, a notícia das mercês recebidas (Paces de Santa Lucía de Yumbel, 1605 apud PAYÀS, 2018, p.58). Tal pleito coincidia com a intenção inicial do Governador ao convocar Raillanca, Millalincó, Raythenco e Llancorelmo, exposta no primeiro parágrafo: “*el Gobernador, con intento de soltar uno de los prisioneros para que fuesen a dar noticias a toda su ayllaregua, cercana a esta, de todas las cosas que allí oyese*” (Paces de Santa Lucía de Yumbel, 1605 apud PAYÀS, 2018, p.57). Nos perguntamos se esta foi mesmo uma coincidência de propósitos, e até que ponto os prisioneiros tiveram condições de expressar agência nesta interação. De todo modo, a ata indica que García Ramón atingiu seu propósito inicial: dois prisioneiros indígenas foram enviados à *ayllaregua*.

Por fim, é descrito que Raillanca decide aceitar Felipe III como Rei, oferecendo paz e tributos, “*por sí e por los suyos*” – supomos que esta talvez seja mais uma evidência de uma nova configuração do poder mais centralizada em tempos de contato conflitivo, e mesmo de encorajamento dessa centralização por parte da Coroa espanhola. Sua aceitação é descrita como bem recebida, e acompanhada de promessas de cumprimento das condições e da repetição da ameaça de “*guerra a fuego y a sangre*”¹⁷ (Paces de Santa Lucía de Yumbel, 1605 apud PAYÀS, 2018, p.58) em caso de rebelião contra a paz oferecida. Como em outros encontros deste ciclo, o Padre Valdivia assinou a ata do *parlamento* por Raillanca, o que atesta a confiança nutrida pelos indígenas no jesuíta. Neste caso, entretanto, não há registro de que os indígenas tenham recebido ou solicitado uma cópia da ata, o que permite supor que o desequilíbrio das condições de negociação, dado o estado de prisão dos líderes, possa ter limitado a agência indígena nesse aspecto.

As *Paces suscritas en el fuerte de Buena Esperanza*, ocorridas em 16 de maio no Valle de Guelquilemo, constituíram o último encontro diplomático que compôs o ciclo de parlamentos de 1605. Pelo lado espanhol, participaram Alonso García Ramón, Francisco Fris, Lorenzo de Salto, Álvaro Núñez de Pineda, Marcos Sandino de Sotomayor e o capitão Juan Sánchez Navarro. Do lado indígena, estiveram presentes os *caciques principales* das *ayllareguas* de Cuyunco, Hualqui e Catiray. O objetivo deste encontro, segundo García Ramón, era obter apoio de determinadas parcialidades mapuche para povoar Angol. As disposições das *Paces* iniciaram-se com a comunicação oficial, por parte do Governador, das propostas régias, seguida pela leitura das provisões reais traduzidas para o *mapudungun* por

¹⁷ Ameaças nesta fórmula aparecem neste ciclo de *parlamentos* em: Preamble, 1605 apud PAYÀS, 2018, p.46; e Paces de Concepción, 1605 apud PAYÀS, 2018, p. 48

Luis de Valdivia. Diante do poder descentralizado dos grupos indígenas e dos distintos posicionamentos desses grupos perante a Coroa espanhola, quatro *caciques* foram designados por García Ramón para apresentar a resposta mapuche:

Al mandarles que respondiesen, por ser de varias provincias, fueron elegidos cuatro caciques, uno de los *cuyuncheses* llamado Callbulvar, otro de los *hualques*, llamado Longotegua, y otro de la *regleregua* de Catiray que está de paz, llamado Millapoa, antiguo amigo de los cristianos viejos y anciano, y otro de la *ayllaregua* de Catiray, que está de guerra, llamado Mavicanel, a los cuales los que se hallaron presentes de suas provincias dieron la mano (Paces de Buena Esperanza, 1605 apud PAYÀS, 2018, p.60)

Millapoa, o primeiro a se pronunciar, evocou as ofensas e violências sofridas pelos indígenas como fatores determinantes para o estado de guerra na região desde a morte de Pedro de Valdivia. Segundo ele, tais violências perduraram até o período de Martín García Óñez de Loyola, com quem, embora tivessem estabelecido uma trégua, mantiveram-se em constante ameaça de rebelião e recusa em prestar o serviço pessoal. Contudo, ao examinarem a carta com o selo real – comparando a autoridade do Governador do Chile e do Vice-Rei de Lima ao poder de um *toqui* – e ao considerarem o empenho de Luis de Valdivia, os líderes indígenas teriam adquirido maior credibilidade nas disposições apresentadas pela Coroa espanhola. Essa manifestação permite apreender o esforço de tradução por equivocação constante entre os mundos históricos distintos, um mecanismo essencial para que se estabelecesse uma compreensão minimamente compartilhada. Tal dinâmica, como vimos, pode ser elucidada nas palavras da antropóloga Marisol de la Cadena (2024, p.383): “*Equivocações implicam o uso da mesma palavra (ou conceito) para se referir a coisas que não são as mesmas porque emergem de práticas de mundificação conectadas a naturezas diferentes*”.

Guayangueno, o segundo a se manifestar, declarou ter sido alvo de ataques por parte dos indígenas em guerra imediatamente após sua adesão à paz. Tal fato o levou a solicitar o auxílio do Governador contra esses grupos inimigos. As disputas intraétnicas também se tornam visíveis no pronunciamento de Calbulican, que igualmente alegou que sua disposição em servir à Coroa havia resultado em agressões por parte dos caciques de Catiray, os quais foram acusados explicitamente com a seguinte interpelação: “*Vos, fulano, ¿No matasteis mi padre? Vos, fulano, ¿a mis hermanos? Vos, a tal y a tal cacique, vos a tales sobrinos*” (Paces de Buena Esperanza, 1605 apud PAYÀS, 2018, p.62). Tais exemplos, em conjunto, evidenciam as profundas fissuras intraétnicas e nos impelem a questionar a perspectiva de

uma homogeneidade indígena em termos de ação política no contexto da colonização (BONFIL BATALLA, 2019).

Em seguida, Mavicaneo apresentou um relato pungente das iniquidades e males sofridos por seu povo sob o domínio espanhol, enfatizando o desejo de vingança que mobilizou os indígenas e os levou a imputar leis de guerra e a liderança de *toquis* às *ayllareguas*:

Yo no hablaré de cosas particulares como Guayangueno, sino respondere a la carta de Su Majestad agradeciendo mucho tanta merced como nos hace, que para mí este día ha sido el mejor que mi vida he tenido porque mis antepasados experimentaron tantos agravios que los españoles, que se servían de mis hijas y mujeres pisando barro y haciendo tapias, y haciéndoles sacar oro de las entrañas de la tierra, y si no les daban gusto cortaban narices, manos, orejas y pies de los indios con gran crueldad (Paces de Buena Esperanza, 1605 apud PAYÀS, 2018, p.62)

Contudo, após ouvir os discursos e as promessas proferidas no *parlamento*, Mavicaneo afirmou que levaria a proposta de paz à sua *ayllaregua* e que redigiria uma carta de agradecimento ao Rei da Espanha, solicitando a assistência de Luis de Valdivia para tal confecção. Loncotegua, o orador subsequente, expressou agradecimento ao Rei e enfatizou sua lealdade de longa data. As *Paces de Buena Esperanza* foram encerradas de forma semelhante à maioria dos encontros diplomáticos descritos anteriormente neste artigo: o Governador ressaltou que todos os agravos e males sofridos pelos indígenas não eram imputáveis ao Rei, pois haviam sido perpetrados contra sua ordem e mandato. Reafirmou, ademais, sua orientação de que, caso os abusos persistissem, os indígenas deveriam apresentar suas queixas aos corregedores e capitães. Os líderes indígenas, então, solicitaram uma cópia da carta real para utilizá-la como instrumento de defesa e persuasão junto aos grupos que ainda continuavam em guerra, e reiteraram sua lealdade a Felipe III.

3. Considerações finais: um ciclo intermediário de *parlamentos*

Após minuciosa análise das atas dos *parlamentos* que compõem o ciclo de 1605, baseada no horizonte teórico-metodológico da cosmopolítica e da cosmo-história, propomos um olhar diferente sobre a relação forjada inicialmente nas *Paces* de 1593 e reforçada nos encontros diplomáticos do período posterior. Abrindo mão de uma apreensão dicotômica da realidade e reforçando o caráter excepcional da agência mapuche, argumentamos que, cada vez mais, os *parlamentos* vão se traduzindo em um espaço de diálogo simétrico entre mundos

históricos, sem que necessariamente haja a sobreposição de um em relação ao outro. O próprio contexto distinto do vivenciado no ciclo parlamentar de 1593 e a agência do inaciano Luis de Valdivia nos fornecem base para tal afirmação. De fato, as modificações nas relações entre mapuche e espanhóis, ocorridas sobretudo após a Grande Rebelião de 1598, redefiniram as dinâmicas de poder no entorno do rio Bío Bío (ZAVALA, 2020, p.33), e até mesmo definiram a fronteira, mesmo que ainda extra oficialmente, entre o domínio espanhol e o domínio mapuche. Se é verdade que tais mudanças foram perceptíveis na própria localização geográfica dos *parlamentos*, o mesmo se reflete no conteúdo das disposições debatidas nos encontros diplomáticos. A atuação do eclesiástico também reforça o nosso argumento de que uma inteligibilidade mútua e simétrica era uma realidade tangível nesses espaços de diplomacia, na medida em que sua proposta impunha o diálogo em detrimento da conquista militar. Por fim, a análise comparativa dos dois ciclos parlamentares - de 1593 e 1605 - nos fornece um panorama para que possamos compreender o seu caráter “intermediário” e postular os próximos passos da pesquisa.

Como notável nas disposições geográficas dos sete *parlamentos* analisados, o rio Bío Bío já se mostra como uma fronteira, ainda que não oficial, entre as áreas de domínio espanhol e mapuche nesse momento.¹⁸ Basta ver, nesse caso, a concentração dos encontros diplomáticos em regiões mais próximas ao curso d'água (Concepción, Santa Fé, Yumbel e Buena Esperanza), com somente três exceções (Paicavi, Lebu e Arauco) que, embora ultrapassassem a fronteira, não adentravam profundamente o território mapuche, como feito anteriormente no *parlamento* de La Imperial (1593).¹⁹ Ademais, para além das questões físicas, esse contexto, como bem descrito por José Manuel Zavala e José Manuel Dias Blanco, conferia às parcialidades negociantes uma relação de maior paridade no trato diplomático (2020, p.59). Seguindo esta lógica, tal equilíbrio relativo é perceptível no próprio escopo das reivindicações presentes em todos os *parlamentos* do ciclo analisado. A recorrência do pedido de perdão pela sublevação, sempre acompanhada da concessão do indulto e do reconhecimento de que “*los agravios de que se quejaban fueron hechos contra la orden de Su Majestad [...]*” (Paces de Santa Inés de Monterrey, 1605 apud PAYÀS, 2018, p.51), apontam para uma realidade em que a imposição e o incontestável domínio espanhol estavam longe de serem aplicáveis. Afinal, se as paridades diplomáticas não estivessem em

¹⁸ Fronteira essa que se instituiria oficialmente no contexto das *Paces de Quilin* (1641) e se manteria até as campanhas de anexação da região da Araucania ao Estado nacional chileno na metade do século XIX.

¹⁹ Podemos postular que o *parlamento* de La Imperial, de 1593, ainda que adentrasse o território mapuche, possivelmente o fez por meio de navegação, na medida em que foi realizado na encosta do rio Imperial, que deságua no Oceano Pacífico.

relativa equidade, de que outra maneira seria possível a negociação de um indulto pelas transgressões anteriores ser aceito de maneira tão amena?

Indo um pouco mais além, nos voltamos para o papel de um certo padre da Companhia de Jesus, cujos encargos, ao nosso ver, não devem ser confundidos com os de um simples intérprete. Figura importante no desenrolar dos ciclos parlamentares no reinado de Filipe III, Luis de Valdivia, além de ilustrar bem o grau de simetria nas negociações diplomáticas do período e ser responsável por fornecer produções literárias de inestimável teor descritivo das performances de mundo mapuche, extrapola, ao nosso ver, o que se entende por intermediário linguístico: torna-se um intermediário nas conexões parciais entre mundos socionaturais distintos. Como visto anteriormente, tendo chegado junto à primeira leva de jesuítas ao Reino do Chile, em 28 de janeiro de 1593, Valdivia envereda seus esforços desde o início à catequização indígena. Como resultado, empreendeu um profundo estudo sobre a língua mapuche, o *mapudungun*, ao traduzir a catequese para ela - conhecimento esse que se tornaria fundamental para a sua atuação nos *parlamentos*.

Sua aparição, nesse contexto, não é por acaso. Como citado anteriormente, o escalonamento nos conflitos na fronteira do Bío Bío forçou uma gradual mudança na abordagem espanhola com o povo nativo - no fracasso da conquista dos corpos, as almas se tornaram o alvo da vez. Por demanda da Coroa e por intermédio do Vice-Rei do Peru, Marquês de Montes Claros, o padre jesuíta é enviado à área de conflito para coleta de informações objetivando a formulação dos planos da Guerra Defensiva (FIERRO ESPINOZA, 2000). Nesse momento, vemos em todas as atas analisadas a importância da sua pragmática atuação: ao traduzir para o *mapudungun* as disposições debatidas nos encontros e redigir um “*traslado de las provisiones*” (Paces de Santa Inés de Monterrey, 1605 apud PAYÀS, 2018, p.51), o eclesiástico inaciano, na medida do possível, opera entre esses dois mundos distintos. Sua ação, nas fases derradeiras de cada encontro diplomático, tinha, sobretudo, um caráter duplo: não só significativo para inteligibilidade entre as partes negociadoras, mas fundamental para a tática mapuche de adoção seletiva do sistema alfabético. Propiciava, dessa forma, tanto a aproximação entre as fronteiras ontológicas quanto a criação de um espaço de equalização de ambas.

Por fim, é crucial compreendermos como o ciclo parlamentar analisado neste artigo se insere no contexto macro da diplomacia estabelecida entre o povo mapuche e a Coroa espanhola, em um primeiro momento, e a República do Chile, em um segundo. Como ponto de partida, podemos estabelecer uma comparação entre o período em análise, 1605, e os *parlamentos* anteriores, de 1593 (Quilacoya, Rere, Taruchina e La Imperial). É perceptível

que diversas das reivindicações apresentadas nas disposições dos *parlamentos* empreendidos durante o reinado de Felipe II (1554-1598) se traduziram nas motivações para a Grande Rebelião de 1598, estando, naturalmente, presentes nas atas do ciclo analisado. Como bem vimos, as queixas sobre o trabalho pessoal, a exploração nas minas de ouro e não apenas o desrespeito às mulheres e crianças mapuche, mas também às práticas ontológicas do povo indígena - como a poliginia, a descentralização do poder, as deliberações coletivas, a oralidade - ressurgem nesta fase. Para além dessas permanências temáticas, é notável que a estrutura seguida no rito parlamentar se manteve relativamente semelhante: com a apresentação das proposições espanholas, a deliberação entre os mapuche e, quando ambas as partes chegavam a um acordo mútuo, o firmamento das disposições—ressalvando-se, contudo, o caráter descentralizado da representação mapuche nas negociações de paz, oriundo de tempos pré-hispânicos.

No tocante às diferenças, não seria necessário reafirmar a profunda influência que a conformação fronteiriça pós-1598 exerceu sobre os *parlamentos* elaborados no reinado de Felipe III, visto que este aspecto foi reiteradamente salientado no presente texto. Resta-nos afirmar que, a despeito de todas as diferenças e semelhanças, Quilacoya (1593) não é Paicaví (1605), do mesmo modo que Paicaví não é Quillin (1641). Em outras palavras, não nos deparamos ainda com a estrutura dos *parlamentos* que se replicaria, com poucas alterações, a partir de meados do século XVII. Estamos, portanto, diante de um "processo de gestação" da instituição mais fixa dos *parlamentos* hispano-mapuche (ZAVALLA & DÍAZ BLANCO, 2020, p. 58). Dessa forma, mantendo-nos no campo das metáforas sobre o desenvolvimento, podemos postular os próximos passos da pesquisa: nosso objetivo é justamente acompanhar o desenvolvimento e o amadurecimento dessa instituição cosmodiplomática no ventre da História, a partir de uma ótica teórico-metodológica ainda pouco explorada.

Bibliografia

BENGOA, José. *El tratado de Quilín*. Santiago de Chile: Catalonia, 2007.

BENGOA, José. *Historia de los antiguos mapuches del sur*. Editorial Catalonia, 2013, quarta edição.

BOCCARA, Guillaume. Poder colonial e etnicidade no Chile: territorialização e reestruturação entre os Mapuche da época colonial. *Revista Tempo*, n. 23, 2007, p. 56-72.

BONFIL BATALLA, Guillermo. El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Plural. Antropologías desde América Latina y el Caribe*. Año 2, n°3, Enero-Junio 2019, p.15-37.

DE LA CADENA, Marisol. *Seres-terra: cosmopolíticas em mundos andinos*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2024.

DE OCAÑA, Fray Diego. *Viaje por el nuevo mundo: de Guadalupe a Potosí, 1599-1605*. México: Bonilla Artigas Editores, 2010, p.514-515.

DE VALDIVIA, Pedro. A sus apoderados en la corte. Destinatário: Conselho das Índias. Santiago, 15 de outubro de 1550. In: *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. Disponível em: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cartas-de-pedro-de-valdivia-que-tratan-del-descubrimiento-y-conquista-del-reino-de-chile--0/html/feec617a-82b1-11df-acc7-002185ce6064_1.html#I_9. Acesso em: 03/11/2025

FIERRO ESPINOZA, Leonardo F. El padre Luis de Valdivia, SJ. y su proyecto de la Guerra Defensiva. *Revista de Marina*, [Chile], n. 2, p. 173-179, 2000.

SEBASTIÁN, Juan. [Carta de Apresentação]. 28 janeiro 1593. carta. Disponível em: MEDINA, José Toribio. *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile: 1590-1594: Alonso de Sotomayor-Martín Oñez de Loyola*. Fondo Histórico y Bibliográfico JT Medina, 1960, p.258-259.

MARTÍNEZ RAMÍREZ, María Isabel. *Historias Amerindias Contemporáneas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Sb, 2024.

MEMORIA CHILENA. *El toqui Lautaro* (ca. 1534-1557) - *Memoria Chilena: Portal*.
Disponível em: <<https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-721.html>>.
Acesso em: 16/11/25.

MILLALÉN PAILLAL, José. La sociedad mapuche prehispanica: kimün, arqueología y etnohistoria. In: MARIMÁN QUEMENADO, Pablo et al (Eds.). *Escucha, Winka: cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago: Lom ediciones, 2006, p.17-52.

NAVARRETE LINARES, Federico. La cosmohistoria: cómo construir la historia de mundos plurales. *Cosmopolítica y cosmohistoria: una anti-síntesis*, p. 23-29, 2021.

NAVARRETE LINARES, Federico. Historia Mundial y Cosmohistoria. In: RIOJAS, Carlos; RINKE, Stefan (Eds.). *Historia global: perspectivas y tensiones*. Berlín, Asociación de Historiadores de América Latina-Freie Universität, 2022, p. 39-54.

PAYÀS PUIGARNAU, Gertrudis (Org.). *Los parlamentos hispano-mapuches (1593-1803): textos fundamentales: versión para la lectura actual*. San Francisco: Ed. UCT, 2018.

PINCHINAO HUENCHULEO, Jimena. Los parlamentos hispano-Mapuche como escenario de negociación simbólico político durante la colonia. In: Comunidad de Historia Mapuche (Ed.). *Ta Iñ Fijke Xipa Rakizuameluwün - Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuco: Ed. Comunidad de Historia Mapuche, 2012.

MARTÍNEZ RAMÍREZ, María Isabel. *Historias Amerindias Contemporáneas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Sb, 2024.

- ROSALES, Diego de, 1601-1677. *Historia general de el Reyno de Chile: Flandes Indiano*: Tomo 1. Disponível em: <<https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8023.html>>. Acesso em: 09/11/2025.
- SEIXLACK, Alessandra Gonzalez de Carvalho. *Entre a Araucania maldita e o Deserto indômito: Debates oitocentistas sobre a Pacificação da Araucania no Chile e a Conquista do Deserto na Argentina*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.
- SEIXLACK, Alessandra Gonzalez de Carvalho. Resistência e protagonismo indígena na Araucania e nos Pampas no século XIX. In: KALIL, Guilherme Assis; SCHURSTER, Karl. *Trajetórias Americanas (Séculos XV a XIX)*. Recife, PE: Edupe, 2022, p.233-257.
- STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 442-464, 2018.
- STENGERS, Isabelle. *Uma outra ciência é possível. Manifesto por uma desaceleração das ciências*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2023.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. Nova edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- VALDIVIA, Luis de. *Arte, vocabulario y confesionario de la lengua de Chile (1606). Incluye además Doctrina cristiana y catecismo (1606), Nueve sermones en lengua de Chile (1621)*. Leipzig: Julio Platzmann, 1887.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo A antropologia perspectiva e o método de equivocação controlada. *Aceno-Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 5, n. 10, p. 247 a 264-247 a 264, 2018.
- ZAVALA, José Manuel; DÍAZ BLANCO, José Manuel. Luis de Valdivia and the Parlamentos of 1605 to 1617. In: ZAVALA, José Manuel; DILLEHAY, Tom D.; PAYÀS, Gertrudis (Org.). *The Hispanic-Mapuche Parlamentos: Interethnic Geo-*

Politics and Concessionary Spaces in Colonial America. [S.l.]: Springer Nature Switzerland AG, 2020. p. 57-72.

ZAVALA CEPEDA, José Manuel; DÍAZ BLANCO, José Manuel; PAYÀS PUIGARNAU, Gertrudis. Los parlamentos hispano-mapuches bajo el reinado de Felipe III: la labor del padre Luis de Valdivia (1605-1617). *Estudios Ibero-Americanos*, v. 40, n. 1, 2014.

ZAVALA, José Manuel; DILLEHAY, Tom D.; PAYÀS, Gertrudis. *Política y diplomacia interétnica en la Araucanía. Aproximación Interdisciplinar a los Parlamentos hispano-mapuches (1593-1803)*. Valdivia, Chile: Ediciones UACH, 2022.