

## El Tratado de Paz de 1793. Una aproximación a la gramática de la memoria mapuche-huilliche<sup>1</sup>

Rolf Foerster G. \*

*«...nunca han podido eliminarnos  
ni borrar los recuerdos de lo que éramos  
indígenas,  
porque somos la cultura del cielo y la tierra,  
somos los antiguos descendientes y somos  
millones,  
y aunque el universo entero se desplome,  
nuestros Pueblos seguirán viviendo  
aún más allá del imperio de la muerte»  
(Declaración Solemne, Junta General de  
Caciques, 1991).*

\* Universidad de Chile Facultad de Ciencias Sociales Departamento de Antropología.

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte del proyecto Fondecyt 1970905: "Memoria colectiva e identidad entre los huilliches".

### Introducción.

A mediados del siglo XVIII las autoridades coloniales impulsaron el proceso de ocupación de los llanos de Valdivia y del Río Bueno. El que ese territorio estuviera controlado por los mapuches-huilliches obligó a las autoridades coloniales, de Valdivia y de Chiloé, a establecer un conjunto de vínculos con los caciques del área en cuestión. Aprovechándose además de los conflictos internos entre las diferentes agrupaciones mapuches-huilliches, los hispanos fundaron en el área misiones y fuertes y, correlativamente, comenzaron un proceso de expoliación y de constitución de la propiedad «blanca». En 1792 los mapuche-huilliches constituyeron un frente armado para expulsar a los hispano-criollos. Fueron «derrotados», **no obstante**, se firmó un Tratado de Paz en septiembre de 1793 —entre las autoridades hispano-criollas y los caciques, que posibilitó, además, la refundación de Osorno— en el que se les reconoce un conjunto de derechos territoriales y de autoridad, entre otros<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> El tratado de 1793 fijaba una área territorial limitada de donación: el espacio que va desde la junta de los ríos Rahue y el Damas hasta la cordillera. Los huilliches, a través de sus caciques, cedían una parte de su territorio, un lugar donde posiblemente la población indígena era escasa. El resto del territorio fue considerado por las autoridades coloniales como pertenecientes a los indígenas, incluso los terrenos donde fueron ubicadas las misiones tuvieron un estatuto particular, claramente especificado en las Juntas de 1793: "Así mismo el cacique Canihu cedió para los padres misioneros las tierras llamadas Butalelbun, cuyos linderos son por el este el estero llamado Cuhinco, por el sur el río de las Canoas y por el oeste y norte las montañas. Pero el padre comisionado fray Francisco Javier Alday, dijo al cacique en presencia de todos que solamente podía recibir y recibía a nombre de Dios y del Rey, el uso y no la propiedad de las tierras que le asignaba para el establecimiento de los padres, y el cacique Canihu respondió que desde luego reservaba en sí la propiedad de las expresadas tierras como dueño legítimo de ellas y que por sí por algún caso faltaban de allí los padres misioneros entraría a gozarlas él o los herederos que representasen su acción y para que conste lo firmamos en Osorno a once días del mes de septiembre de mil setecientos noventa y tres" (Ricardo Donoso y Fanor Velasco, La propiedad austral, ICIRA, Santiago, 1970, pág.:139).

Dicho tratado ha jugado un papel central en la política interétnica de los mapuche-huilliche. Queremos en este breve artículo explicar algunas razones de tal hecho. Vamos a sostener, en primer lugar, que el tratado cumple una función mítica, análoga a la de una ideología política (doble código temporal: reversible e irreversible); en segundo lugar, gracias a una serie de mediaciones, en especial, por ser un hecho de «escritura» y de «genealogía», legítima al sistema de cacicazgo de los huilliches; por último, intentaremos aproximarnos al sentido que los caciques otorgan a dicho tratado.

### 1. *El Tratado de Paz, como «ideología política» y la doble temporalidad.*

Lo que nos interesa, en primer lugar, es precisar conceptualmente cómo un acontecimiento, en este caso el «Tratado de Paz» y sus circunstancias, es transformado en «ideología política», es decir, en un sistema temporal que combina las propiedades de lo reversible y de lo irreversible. Parafraseando a Lévi-Strauss nos podemos preguntar: ¿qué hacen historiadores como Ricardo Donoso y Fanor Velasco<sup>3</sup>, etno-historiadores y antropólogos como Eugenio Alcamán<sup>4</sup>, Raúl Molina<sup>5</sup> y Jorge Vergara<sup>6</sup>, entre otros, cuando evo-

can el Tratado de Paz en sus escritos? Se refieren a una sucesión de acontecimientos pasados, cuyas lejanas consecuencias se hacen sentir sin duda todavía a través de una serie, no reversible, de acontecimientos intermediarios. Pero para el hombre político -la **Junta de Caciques del Butahuillimapu**, por ejemplo- y para quienes lo escuchan, el Tratado de Paz es una realidad de otro orden; secuencia de acontecimientos pasados, pero también esquema dotado de una eficacia permanente, que permite interpretar la estructura social de la región y los antagonismos interétnicos que allí se manifiestan y entrever los lineamientos de la evolución futura<sup>7</sup>.

Veamos entonces algunas lecturas del Tratado de Paz efectuadas por los caciques e intelectuales mapuche-huilliche, las que nos permitirán captar la estructura significativa de ese «hecho».

En el «Memorial y Documentos» de 1937, «presentado por los caciques Generales Mapuches del Butahuillimapu a su Excelencia el Presidente de la República», el punto «Primero» tiene como interés principal dar a «conocer» a dicha autoridad el Tratado:

«Para constancia acompañamos el documento público de Paz de Provincia; para su conocimiento Excelentísimo señor Presidente; documento aprobado en el Parlamento Jurado de Paz de la Repoblación de la antigua Ciudad de Osorno, celebrado el día 8 de septiembre y firmada el 11 de Septiembre de 1793; convenido con los Españoles; transacción de guerra que respetamos los Indios Caciques-Mapuches en sus tierras inmemoriales, comprendido en la provincia de Butahuillimapu, hoy día Valdivia, Chiloé y Territorio Aysen y Magallanes, campo ancho, tratado que se llevó a efecto entre los Caciques **Generales señores Catrihuala, Yñil y Canihú** y las

3 La propiedad austral, ICIRA, 1970 (primera edición 1928). Posiblemente sea esta obra la que primeramente puso en el tapete, y por tanto a circular, los acuerdos de septiembre de 1793.

4 "La sociedad mapuche-huilliche del Futahuillimapu Septentrional, 1750-1792", en Boletín del Museo Histórico Municipal de Osorno, Osorno, 1993a, pág.:65-90 y "Los mapuche-huilliche del Futahuillimapu septentrional: expansión colonial, guerras internas y alianzas políticas (1750-1792)", 1993b (MS, ponencia al III Congreso Internacional de Etnohistoria).

5 Territorio Mapuche Huilliche de Osorno y legislación, Programa Jurídico Popular del Centro El Canelo de Nos, Sociedad Mapuche-Huilliche Monku Kusobkien, Freder, Santiago, 1989.

6 "La ocupación de las tierras huilliche y la violencia sobre el indígena", en Nüttram Nú26, Año VII, 1991, Santiago; y "Los Procesos de ocupación del territorio huilliche, 1750-1930", Tesis de Magister de Sociología, Universidad Católica, 1993, Santiago.

7 Antropología Estructural, Eudeba, Buenos Aires, 1972, pág.: 189-190.

cabezas Guilmenes de sus parcialidades y en representación del Rey de España el señor Coronel Lucas de Molina y Bermudo, en que fué revalidado el año 1827, después de la Independencia de Chile, que los miembros del Supremo Gobierno jamás han querido destruir los intereses materiales y morales de la zona india mapuche, como el único premio tal vez al valor y nobleza incomparables de la raza indómita; que es la madre del pueblo chileno y que de los arbores de la Independencia los hemos libertado junto con nuestros hermanos criollos chilenos»<sup>8</sup>.

En el «Memorial» la prioridad del Tratado de 1793 es absoluta: es el punto «primero» de los diez presentados. En segundo lugar, los caciques precisan su revalidación legal por el Estado chileno el año 1827 y añaden, a continuación, un conjunto de consideraciones valóricas y patrióticas («raza indómita» y «madre del pueblo chileno») con vista a exigir, entre otras cosas, la restitución de sus tierras, ya que «nos encontramos privados» de ellas «por los elementos extranjeros principalmente alemanes y criollos que no tienen derecho ni parte en las herencias de los indios-mapuches y descendientes»<sup>9</sup>. La «raza indómita», la «madre del pueblo chileno» se ve amenazada por los extranjeros, los no autóctonos, los «que no tienen derecho...ni herencias», es decir, los que no pueden remontarse al Tratado.

Parte de la armadura del Memorial de 1937 la volvemos a encontrar en un documento, presentado en marzo de 1983 por los caciques de Butahuillimapu a las autoridades de Gobierno. Allí señalan «que se les reconozca, revalide y reivindicue lo siguiente:

1. Reconocimiento al PARLAMENTO DE PAZ, firmado el 8 de septiembre de 1793, a las orillas del río Las Canoas -hoy Rahue.

2. Reconocimiento a la autoridad de los caciques como gobernantes del Pueblo Mapuche de la región del Butahuillimapu.

3. Reconocimiento, revalidación reivindicación de las Escrituras de Comisario, entregadas al mapuche en el año 1827, por el entonces Comisario de Naciones don Francisco Aburto y los caciques respectivos. Y decretos leyes a favor de los indios-mapuches.

4. Solicitud: que se otorgue a las jurisdicciones mapuches, una mejor capacitación y educación formal y una educación mapuche que consista dentro de lo que corresponda a la cultura propia del mapuche. En la revaloración de nuestras tradiciones culturales»<sup>10</sup>.

Pasemos ahora a otros registros. El 9 de septiembre de 1948, el diario *La Prensa* de Osorno informaba a sus lectores: «El Cacique Neipán presidió reunión de mapuches con que se conmemoró la Junta General de 1793. Una delegación fue recibida por el Intendente señor Arnoldo Keim». Al acto, realizado en la Plaza Yungay, concurren una «cincuentena de mapuches». Primeramente se cantó la Canción Nacional, «a cargo de un conjunto de cuerdas formado por mocetones indígenas» y, posteriormente, hicieron uso de la palabra el Cacique Neipán, quien «en lengua mapuche se refirió al significado del acontecimiento que se conmemoraba y agradeció la cooperación de las autoridades que facilitaron la realización de la reunión». Habló también Pedro José Caniupán, él cual «pronunció en 'rito castellano' una vibrante alocución en la que expresó que los términos del tratado suscrito en la Junta General de 1793 habían sido cumplidos fielmente por los mapuches, quienes hasta hoy

8 Memorial y Documentos presentado por los caciques Generales Mapuches del Butahuillimapu a su Excelencia el Presidente de la República, Imprenta El Imparcial, Santiago, 1937. Pág.:6-7.

10 En Mari Mari Peñi, N°5, 1984, pág.:3.

se mantienen respetuosos tanto de las autoridades y de las leyes nacionales como de las leyes de indios. Agregó que aprovechando esta ocasión elevarían al Presidente de la República un memorial, por intermedio del Intendente de la Provincia, para solicitar la revalidación del títulos de dominio sobre los terrenos que aún quedan en poder de la raza aborígen». Concluidas las alocuciones y, «al son del himno de Yungay», los concurrentes se dirigieron a la Intendencia, «encabezaba el desfile la Bandera Nacional».

Como en el Memorial de 1937 se unen, ahora en una ceremonia pública, lo nacional (lo popular, Yungay) con lo mapuche-huilliche, en ese continuo se precisa el acontecimiento, el Tratado, y sobre el cual se dice que ellos, los indígenas, lo han cumplido fielmente (además de respetar a las autoridades), no así la contraparte, de allí que tengan que presentar un memorial al Presidente.

En 1983 Juan Huenupán Guala, Director Regional de la Junta de Caciques, publicó una breve carta en un boletín *-Mari Mari Peñi-*, donde precisaba que:

«Como el indio del Butahuillimapu era fuerte, resistió casi por tres siglos y medio, hasta que los españoles pidieron la paz a los caciques. Paz que se celebró a las orillas del río Las Canoas, donde quedaron reconciliados ambas partes para no atropellarse jamás, mientras el mundo sea. Y para perpetuar la amistad y la paz, en el mismo campo enterraron las armas, los bastones, y el laurel que simboliza la paz jurada»<sup>11</sup>.

Juan Huenupán revela una lectura del Tratado bajo el prisma de una reconciliación equilibrada entre las partes, la que debe perdurar en el

tiempo, «mientras el mundo sea». Nos recuerda que el sello de esa «paz jurada» fueron el entierro de las armas, los bastones y el laurel.

En 1987 una organización de mapuches-huilliches -Monku- inició la publicación de un boletín titulado *Lonko Queipul*. En la Presentación se señalaba lo siguiente:

«Somos la voz de los sin voz»... Este cartel es utilizado a menudo por instancias que patrocinan programas de comunicación, de capacitación y educación. La intención no deja de ser atractiva, sin embargo, se deja ver en ello una actitud paternalista que tiende a desconocer la propia voz del afectado. Desde la llegada de los españoles, otros han hablado y escrito por nosotros. Contaron y escribieron la historia a su manera y conveniencia. La situación entonces no es diferente de la que vivieron nuestros abuelos. Se hace necesario por tanto, contar con nuestros propios medios de comunicación, que hable de lo que a nosotros nos interesa... Esa es la intención del boletín *Lonko Queipul*, que lleva el nombre de uno de los más valientes caciques de nuestra historia regional. El lonko Juan Queipul, del cantón de Río Bueno fue un hombre que nunca se dejó dominar, que nunca quiso aceptar la firma de tratados y lucharon con astucia para evitar la invasión de los españoles del siglo XVIII. Ojalá su memoria y su recuerdo nos de estrategia y fuerza para seguir su ejemplo y compromiso de lucha por nuestros fundamentales derechos».

Efectivamente el cacique de Río Bueno Juan Queipul fue uno de los caciques que no participó en el Tratado del 8 de septiembre de 1793<sup>12</sup>. Para la intelectualidad mapuche-huilliche las causas de

11 Mari Mari Peñi, N°4, 1983, pág.:1. El boletín fue editado por una agrupación llamada "Producción Autónoma Cultural Huilliche", cuyo equipo responsable era: Jorge Cheuquian, Raúl Rupailaf y Ponciano Rumián.

12 A decir verdad Juan Queipul concurrió días después a Santiago, con el cacique José Antipai, y ratificó, al parecer, los acuerdos tratados el 8 de septiembre por los otros caciques (Jorge Vergara 1993, Op.cit:69).

la negativa de Queipul forman parte de la polisemia de ese acontecimiento, ya que establece un entramado de significación que girará entre extremos como: aquellos que se dejan dominar versus aquellos no se dejan dominar; aquellos que aceptan tratados versus aquellos que no los aceptan, etc.

No deja de ser significativo la portada del Boletín *Juan Queipul: las letras están armadas con colihues* (instrumentos de guerra), un hombre con el pecho descubierto, uno de sus brazos está en alto con una hacha, su otro brazo está apoyado en el hombro de una mujer, ésta está sentada con un niño entre sus brazos: es decir, una familia, cuyos términos evocan las relaciones de paternidad, maternidad, filiación, guerrero, etc. Un árbol (¿el laurel?), helechos y espigas de trigo (naturaleza/cultura) sirven como adornos. (véase fig.1). En otras palabras, si en el Boletín *Mari Mari Peñi Juan Huenupán* nos recordaba que el Tratado se selló con el entierro de las armas, ahora el boletín *Juan Queipul* hace un llamado a desenterrarlas.

Otro ejemplo de lo anterior lo encontramos en un manuscrito sobre la «organización de los huilliches», escrito por Ponciano Rumián Lemuy, uno de los intelectuales y dirigentes más respetados entre los mapuches-huilliches de San Juan de la Costa:

«Los antecedentes históricos hablan muy poco, casi nada de los caciques huilliches. A parte de lo que hace referencia el «Parlamento de Paz» de 1793, realizado a orillas del río de las Canoas -Rahue-, donde se hace mención de la llamada «Junta del Butahuillimapu», con la participación de los Caciques de Danguipulli, de Cudico, Quilacahuín, los Caciques de Rahue, y el de los Juncos (San Juan de la Costa), excepto la negativa de participar en este hecho el Cacique Queipul de Río Bueno, defensor por su puesto, hasta el último

momento de su vida, de sus tierras y de su pueblo. Y fue considerado como un «enemigo», mal interpretado por sus propios Caciques hermanos, de sus ideales profundos de no permitir ser dominado. Actitud que hacía predecir el futuro del pueblo huilliche»<sup>13</sup>.

Ponciano Rumián pone en escena el «drama» de los caciques enfrentados a la coyuntura político militar de fines del siglo XVIII y de cómo lo que allí se gestó tiene repercusiones hasta el presente para su pueblo.

La última lectura. El 8 de septiembre de 1997, se llevó a cabo en Osorno un nuevo acto para conmemorar el Tratado. Don Antonio Alcañuz, cacique de Quilacahuín y máximo dirigente de la Junta General de Caciques, planteó en su discurso que ese:

«Acontecimiento... trajo como consecuencia la subordinación de los Huilliches hacia las, Autoridades Españolas y con ello la pérdida de su autonomía como Pueblo y posteriormente el despojamiento paulatino del patrimonio Territorial y Cultural, que hasta entonces había sido dirigido orientado y administrado por sus propias autoridades que encabezaban Los Apo-Ulmen, lo que a partir de entonces hoy se conoce como Junta General de Caciques de la Región del BUTAHUILLIMAPU o grandes tierras del Sur».

Como se puede apreciar el Tratado ha sido<sup>14</sup> y es para los mapuches-huilliches -en especial para los caciques y la intelectualidad- una realidad fundamental para su autocomprensión como pueblo. No sólo les permite establecer un corte entre un antes y un después, el que es homólogo a oposiciones como autonomía/subordinación, riqueza/pobreza, cultura propia/cultura ajena, etc.; también define toda una «historia» política sobre

13 Ms. pág.:2.

14 Al menos en este siglo.

las actitudes frente a la autoridad chilenas (negociar vrs. no negociar); por último, también trasunta un juego en el plano de los valores (oposición vida/muerte).

## 2. El Tratado de Paz como 'escritura indígena'

«En este año nuestra máxima organización de nuestro Pueblo Mapuche Huilliche a acordado celebrar este gran acontecimiento [Tratado de Paz] como en años anteriores en nuestra ciudad de Osorno, para saludar a las autoridades actuales y darse a conocer como Pueblo ante la opinión pública» (parte de la Carta de la Junta General de Caciques al Prefecto de Carabineros, solicitándole resguardo policial. Septiembre de 1986).

Vamos a sostener ahora que ese acontecimiento puede ser «ideologizado» por otra razón: la de estar mediado por un procedimiento particular: la escritura. Los antecedentes ya expuestos nos hablan de que el «Tratado», por ser un hecho de escritura, posibilita, a la Junta de Caciques, su circulación, una y otra vez, sea en los «actos públicos», sea en los «memoriales».

Pero demos un paso más. Recordemos aquí una tesis que contrasta la oralidad con la escritura: «es la figación de la palabra escrita, específicamente en el contexto de la Grecia clásica, lo que quiebra la inmediatez comunicativa de la oralidad. A partir de entonces lo que tiene curso es el acto individual que supone enfrentar a un lector con un texto que aparece distante y ajeno -en la medida que no puede replicar-, y cuyo sentido hay que reconstruir a partir de un ejercicio de interpretación de naturaleza eminentemente reflexiva. Tal ejercicio consulta al menos dos cosas: por una parte, abstraerse casi por completo del medio viviente de la comunidad; por otra disponerse como lector, es decir, como espacio

de interioridad y de libertad, susceptible de levantar y sostener un punto de vista, una opción de lectura. En suma, enfrentarse con el texto escrito equivale a producirse como sujeto, a construirse como subjetividad, como polo de una existencia singular e inconfundible»<sup>15</sup>.

Siguiendo el punto anterior, la escritura trastoca la inmediatez de la verdad en la tradición oral, e inaugura la posibilidad de un pensamiento escéptico y/o crítico: «Los miembros de sociedades orales (=»tradicionales») encuentran difícil el desarrollo de una línea de pensamiento escéptico acerca, dígase, la naturaleza de la materia o la relación del hombre hacia Dios simplemente, porque una tradición crítica continuada difícilmente puede existir cuando los pensamientos escépticos **no** están puestos por escrito, **no** son comunicados a través del tiempo y del espacio, y **no** posibilitan al hombre para contemplarlos en privado, sino solamente oírlos en una representación». En otras palabras, la escritura permite el «escepticismo acumulado» por «el efecto de separación, de objetivación» sobre las palabras: «pues las palabras asumen unas relaciones diferentes hacia la acción y hacia los objetos cuando están sobre el papel o cuando son habladas»<sup>16</sup>.

Tengamos presente lo anterior para lo que sigue. El Tratado fue redactado por las autoridades hispano-criollas, los caciques huilliches (algunos) se limitaron a rubricarlo: se abría así una nueva etapa donde la «escritura» tendrá su papel. Digamos para comenzar que en los contextos históricos, donde el poder se escenifica y se consolida bajo la fórmula del Estado, élla es fundamental. Recordemos que «el único fenómeno que ella [la escritura] ha acompañado fielmente

15 Tesis de Gianni Vattimo en "Le sujet de la télévision", 1995, citado por Carlos Catalán, El Mercurio, 27/7/1997.

16 Jack Goody La domesticación del pensamiento salvaje, Akal, Madrid, 1985, pág.:55, 58 respectivamente.

es la formación de las ciudades y de los imperios, es decir, la integración de un número considerable de individuos en un sistema político, y su jerarquización en castas y clases; [y] si la escritura no bastó para consolidar los conocimientos, era quizás indispensables para fortalecer las dominaciones. Miremos más cerca de nosotros: la acción sistemática de los Estados europeos [y Latinoamericanos] en favor de la instrucción obligatoria, que se desarrolla en el curso del siglo XIX, marcha a la par con la extensión del servicio militar y la proletarización. La lucha contra el analfabetismo se confunde así con el fortalecimiento del control de los ciudadanos por el Poder. Pues es necesario que todos sepan leer para que éste último pueda decir: nadie está reputado como ignorante de la ley»<sup>17</sup>.

La rúbrica indígena se nos presenta así en una doble faz; por un lado, como señal de dominación por la parte hispano-criolla, por otro, como una señal que legitimará a los caciques frente a las autoridades coloniales y a sus subordinados. Desde esa fecha entonces la suerte de los caciques estaba echada, la escritura estará ligada indisolublemente al juego de las dominaciones en que todos se desenvuelven.

En otras palabras, si hay «que admitir que la función primaria de la comunicación escrita es la de facilitar la esclavitud», dicha comprensión no escapa a los caciques, de allí el interés que veremos en la Junta del Butahuillimapu por buscar los medios para poder controlarla, ya sea para amortiguar sus efectos o, más utópicamente, subvertirla. De otro modo, si la «escritura y las perfidia se penetran» hay que ver los modos para

que sus estragos no los maten<sup>18</sup>.

Los caciques (parlamento-escritura=Tratado de Paz) necesitan afirmarse, legitimarse, y lo harán simbólicamente a través de esos recorridos que establecen las diferencias. Lévi-Strauss nos recuerda que «durante milenios, y aun hoy en una gran parte del mundo, la escritura existe como institución en sociedades cuyos miembros, en su gran mayoría, no poseen su manejo»<sup>19</sup>.

La cita continúa así: «Las aldeas de las colinas de Chittagong, en el Pakistán, donde he pasado algún tiempo, están pobladas de analfabetos; sin embargo, cada una tiene un escriba que cumple su función con respeto a los individuos y a la colectividad. Todos conocen la escritura y la utilizan para sus necesidades, pero desde fuera y con un mediador extraño con el cual se comunican por métodos orales. Ahora bien, el escriba raramente es un funcionario o un empleado del grupo: su ciencia se acompaña de poder, tanto que el mismo individuo reúne a veces las funciones de escriba, y de usurero; no es que tenga necesidad de leer y escribir para ejercer su industria, sino porque de esta manera es, doblemente,

18 El comentario de Derrida a este pasaje de Lévi-Strauss es pertinente: es que "Lo que va a llamarse esclavización puede también llamarse legítimamente liberación. Y es en el momento en que esa oscilación queda detenida sobre la significación de la esclavización cuando el discurso se paraliza en una ideología determinada... En ese texto Lévi-Strauss no hace ninguna diferencia entre jerarquización y dominación, entre autoridad política y explotación. La nota que domina esas reflexiones es de un anarquismo que confunde deliberadamente la ley y la opresión. La idea de ley y derecho positivo, que es difícil de pensar en su formalidad, en esa generalidad que se considera nadie ignora, antes de la posibilidad de la escritura, es determinada como coacción y esclavización por Lévi-Strauss. El poder político no puede ser sino el detentador de una potencia injusta. Tesis clásica y coherente, pero adelantada aquí como automática, sin que el menor diálogo crítico se entable con los que sostienen la otra tesis, según la cual la generalidad de la ley es por el contrario la condición de la libertad dentro de la ciudad" (*De la gramatología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, pág.:171).

19 Lévi-Strauss Op.cit.:295.

17 Claude Lévi-Strauss *Tristes trópicos*, Eudeba, Buenos Aires, 1970, pág.:296-297.

quien **domina** a los otros»<sup>20</sup>.

¿No son los Caciques una suerte de escriba para las comunidades huilliches? Sí, y en un doble registro. Por un lado, ellos participaron, junto a las autoridades republicanas en el siglo pasado, en la entrega de los «Títulos de Comisario», los que delimitaron las propiedades indígenas de las no-indígenas. Las consecuencias de ello son de gran importancia, un sólo ejemplo nos puede bastar: las movilizaciones huilliches por sus tierras se legitiman en dichos títulos. Pero también hoy, los cacique son las personas encargadas de mediar entre las comunidades y las autoridades de gobierno, y siempre lo hacen a través de «memoriales». Por otro lado, como no recordar que el actual Cacique General del Butahuillimapu, tiene una oficina donde se desempeña como «escriba» y por supuesto que se le paga por ello.

De otro modo, los caciques comprenden el nuevo escenario en las relaciones interétnicas: el paso de la oralidad a la escritura y en ese tránsito ellos no desean quedar confinados en el cajón de la oralidad, su autoridad exige mudarse al otro, al de la escritura.

La escritura y la memoria se conjuntan como proceso y lo harán en la «plaza pública». Este proceso de mediación se inicia a fines de la década de 1940, cuando los caciques viajan a la ciudad de Osorno a conmemorar el Tratado y a entregar, año tras año, «memoriales».

Antes de cerrar este punto señalemos cómo los caciques juegan con una homofonía: escriben «memoriales» entendido a la manera de la RAE, es decir, «papel o escrito en que se pide una merced o gracia, alegando los méritos o motivos en que se funda la solicitud»; pero también entienden los «memoriales» como una forma de memoria gracias al término «inmemo-

riales», es decir, «tan antiguo, que no hay memoria de cuándo se empezó» (RAE).

### 3. El Tratado y la doble lógica: «don» y/o «Leviatán».

¿Por qué tanta insistencia, por parte de los caciques del Butahuillimapu, en conmemorar el Tratado bajo dicha modalidad pública? Pensamos que una posible respuesta debe encaminarse en dos direcciones complementarias.

La primera es genealógica: los caciques tienen una organización, la «Junta General de Caciques», que fue «fundada el 8 de septiembre de 1793» (véase la fig.2, timbre y sello). En otras palabras, el Tratado se liga directamente a la figura de los caciques y es, en ese instante de tiempo, donde ellos encuentran su origen<sup>21</sup>. Pero también el Tratado liga a autoridades, a representantes de pueblos, de allí que lo que está en juego en la plaza pública es un problema, entre otros, de reconocimiento.

La segunda vía. Tenemos que recordar que el Tratado pone en escena un hecho fundamental: los caciques hicieron donación de una parte de sus tierras a las autoridades no indígenas, por tanto el Tratado de Paz debe ser leído bajo el sistema conceptual de la «donación». Y es la escritura la que se encarga de recordar esa marca, ese gesto que abre toda la metafísica del don. En ella todos están involucrados. Sabemos, gra-

21 La Junta General de Caciques tiene sus momentos históricos, pero cada vez que se quiere "refundar" se apela a ese pasado. Así por ejemplo en un documento de abril de 1961, firmado por el "Cacique General de Estado Mayor", Anselmo Epuyao, se sostiene: "La ASAMBLEA DE CACIQUES DEL SUR Y DIRIGENTES DE INDIOS, como un medio de hacer más efectiva la unidad de los indios en torno a su bandera y su organización, acuerda darle actividad a la UNION DE INDIOS INDEPENDIENTES DE CHILE cuya fundación data de 1793, dirigida por sus caciques y con organizaciones todas las reducciones de indios".



cias a la exégesis de Marcel Mauss, que tras el «don» hay una relación de obligatoriedad:

«¿Cuál es la norma de derecho y de interés que, en las sociedades de tipo atrasada o arcaica, hace que el presente recibido haya de ser devuelto por obligación? ¿Qué fuerza tiene la cosa que se da que obliga al donatario a devolverla?»<sup>22</sup>.

En otras palabras, nosotros pensamos que el Tratado debe ser entendido, también, bajo la óptica de la donación, de la reciprocidad. Los caciques entonces le recuerdan a la autoridad chilena sus obligaciones, el deber del «donatario a devolverla».

Más aún, en las sociedades sin Estado, la guerra de todos contra todos es sustituida por el intercambio de todos entre todos, de allí que el don funcione como una especie de «contrato social»: «el don es alianza, solidaridad, comunión, en resumen, paz»<sup>23</sup>. Así la guerra con el **huinca** (que los llevó a ellos a potenciar la guerra entre las diversas agrupaciones) fue sustituida por un contrato de «paz».

La mediación entre la guerra y la paz, por un «tratado», merece ser precisado. El Tratado los huilliches lo definen como de «paz»<sup>24</sup>:

«Los caciques en estos tiempos seguimos recordando a nuestros antiguos caciques, quienes estuvieron un día 8 de septiembre de 1793. Ahora nosotros como caciques de esta generación vemos de que en ese tiempo, de cómo se hablaba de la contra-historia entre el mapuche-huilliche y que los españoles venían avanzando hacia más al sur y como ellos no

podían pasar lo más rápido posible, o tener las mejores comunicaciones con el pueblo huilliche trataron de buscar los dirigentes, en este caso serían los caciques, para llegar a un acuerdo de paz que se llama, de respetarse mutuamente, tanto los españoles respetar a los indígenas como los indígenas respetar a los españoles y debido a eso se lleva a afirmar el Tratado de Paz del día 8 de septiembre de 1793» (Antonio Alcañaz, Cacique General de la Junta de Caciques. Entrevista, 1997).

Al parecer, entonces, dos lógicas se hacen presentes allí, la indígena que define la «paz» bajo la modalidad del «don», y la hispano-criolla en los términos del Leviatán. Demos un ejemplo para clarificar esta doble lectura. La comprensión del Tratado de 1793 que hace Eugenio Alcamán en su obra ya citada es sintagmática, es decir, hay una secuencia histórica-lineal, que comienza en 1758 y que culmina en 1793, así un pasado explica ese presente. Me parece que esa lectura es equivalente a la del Leviatán (la subordinación de las partes al todo). Nosotros proponemos una lectura paradigmática, es decir, el Tratado sólo se entiende si lo relacionamos con el conjunto de «tratados» realizados por las agrupaciones («cantones») mapuches-huilliches desde mediados del siglo XVIII. El mismo Alcamán es, en parte, consciente de esta lectura al leer las diversas peticiones de caciques, en busca de auxilio de los españoles para la guerra, como un modo de establecer equilibrios entre las partes en conflicto y de cómo, cuando los hispano-criollos transformados en «parte» no cumplen esa función se proponen los caciques su expulsión (1792). Esto es coherente con el argumento de una sociedad organizada bajo la lógica del don, es decir, no en un sentido corporativo sino fragmentario, ya que en éste último caso las «partes» no se disuelven en una unidad mayor, «sino que al contrario, al correlacionar su oposición, lle-

22 Marcel Mauss "Ensayo sobre los dones, motivo y forma del intercambio en las sociedades primitivas", en Sociología y Antropología, Tecnos, Madrid, 1971, pág.:157.

23 Marshall Sahlins Economía de la edad de piedra, Akal, Madrid, 1983, pág.:187.

24 Esto explica la insistencia de los mapuches-huilliches de que el Tratado es de Paz.

ga a perpetuarlas»; además el «don» no especifica que «haya una tercera parte que permanezca por encima de los intereses separados de aquellos que suscriben el contrato, y lo que es más importante, no les retira la fuerza, ya que el don sólo afecta la voluntad y no el derecho. Es así que la condición de paz... debe diferir políticamente de la concebida por el contrato clásico [Leviatán] que es siempre una estructura de sometimiento y a veces de terror»<sup>25</sup>.

Pero agregamos ahora la lectura de Derrida a la cita anterior de Marcel Mauss, la que nos va a permitir entender con mayor claridad otra dimensión de lo que se estaba (y se está) jugando en la plaza pública y en la memoria que restituyen los caciques:

«Se puede traducir de la siguiente manera: el don no es un don, no da sino en la medida en que **da (el) tiempo**. La diferencia entre un don y cualquier otra operación de intercambio puro y simple es que el don da (el) tiempo. **Allí don-**

**de hay don, hay tiempo**. Lo que ello da, el don, es el tiempo, pero ese don del tiempo es asimismo una petición de tiempo. Es preciso que la cosa no sea restituida **inmediatamente ni al instante**. Es preciso (el) tiempo, es preciso que dure, es preciso la espera sin olvido»<sup>26</sup>.

Los memoriales (la escritura), los viajes de los caciques a la ciudad a «visitar» a las autoridades, las presentaciones en la plaza, no son así más que la puesta en escena de esa «**espera sin olvido**».

En resumen: hemos intentado poner en evidencia diversas rutas para la comprensión del uso -político, simbólico- del Tratado de Paz por la Junta General de Caciques del Butahuillimapu. Los códigos temporales (reversibles e irreversibles) se acoplan a esa gran mediación que es la escritura y donde la lógica del don, en tensión con la del Leviatán, sigue expresando su vigencia.