

# TRADUCCIÓN Y HEGEMONÍA: LOS PARLAMENTOS HISPANO-MAPUCHES DE LA FRONTERA ARAUCANA\*

TRANSLATION AND HEGEMONY: THE HISPANIC-MAPUCHE PARLEYS IN THE ARAUCANIAN BORDER

MARIO SAMANIEGO\*\*, GERTRUDIS PAYÀS\*\*\*

## RESUMEN

En el marco de nuestros estudios sobre la mediación lingüístico-cultural y su impacto en las relaciones intersociales en el caso de la frontera hispano-mapuche colonial, proponemos una reflexión sobre cómo la práctica de los parlamentos pudo contribuir a potenciar la configuración de nuevas subjetividades y relaciones sociales. Situándonos en la perspectiva de las dinámicas del reconocimiento y ante una práctica tan formalizada y de tan larga duración, nos preguntamos si el ejercicio de la traducción e interpretación, presente y necesaria para el desarrollo de los parlamentos, genera sujetos que son contraparte activa con capacidad de influir y no sólo sujetos de integración o asimilación. Postularemos que es posible pensar en la mediación lingüístico-cultural como contrapeso a la hegemonía.

*Palabras clave:* Frontera, traducción, interpretación, reconocimiento, hegemonía, parlamentos hispano-mapuches.

\* Este trabajo se inserta en el marco del Proyecto Fondecyt Regular 1120995 (2012-2014): "Traducción e interpretación en el periodo 1814-1930 como reveladoras de las dinámicas de reconocimiento", así como del Proyecto Fondecyt Regular 1120857 (2012-2014): "Expresión y presencia del otro en la frontera araucana: inscripciones mapuches e hispanas en lugares y en relatos de parlamentos de tres áreas de la Araucanía colonial, 1605-1803". Una versión inicial de este trabajo se presentó en la IV Conferencia de la International Association for Translation and Intercultural Studies, Queen's University Belfast, Irlanda del Norte (24-27 de julio 2012).

\*\* Magíster en Ciencias Sociales, Núcleo de Estudios Interétnicos e Interculturales, Universidad Católica de Temuco, Temuco, Chile. Correo: msamanie@uct.cl

\*\*\* Dra. en Estudios de Traducción. Núcleo de Estudios Interétnicos e Interculturales. Universidad Católica de Temuco, Temuco, Chile. Correo: gpayàs@uct.cl

## ABSTRACT

Within the framework of our studies on cultural-linguistic mediation and its impact on colonial Hispanic-Mapuche relationships in the Araucanian border, we propose to reflect on how the practice of parleys could have contributed to foster new subjectivities and social relations. Facing such a formalized and long-lasting diplomatic practice from the perspective of the dynamics of recognition, we ask ourselves whether the translation and interpretation that necessarily took place at these parleys brought about subjects who were active counterparts able to influence the outcomes, and not just subjects of integration and assimilation. We posit that it is possible to think about cultural-linguistic mediation as a counterweight to hegemony.

*Keywords:* Frontier, translation, interpretation, recognition, hegemony, Hispanic-Mapuche parleys.

Recibido: 25.02.15. Aceptado: 18.07.15.

## PROBLEMATIZACIÓN

LA INQUIETANTE presencia del pluralismo en nuestra contemporaneidad constituye, sin lugar a dudas, uno de los lugares privilegiados y necesarios desde donde desarrollar la reflexión sobre la experiencia de lo humano, por cuanto obliga a interrogarse radicalmente sobre las posibilidades y limitaciones de la convivencia humana. El pluralismo ha sido una constante en la historia de la humanidad; la inquietud con que hoy se vivencia y piensa proviene del hecho de que la inevitable interacción con el Otro conlleva necesariamente conflictos que van aparejados a sufrimiento en virtud de la imposible conciliación de puntos de vista diversos por cuanto las concepciones de vida buena son múltiples y en no pocas ocasiones antagónicas. Este estado de situación obliga a repensar, desde las disciplinas que convergen en este texto (filosofía y estudios de traducción/interpretación), la condición relacional de la experiencia humana, alejándose de elaboraciones (pensemos en un universalismo de base monocultural o monoculturalismo que en su historicidad se despliega como hegemónico, o en un relativismo cultural que ocultan la verdadera naturaleza de los encuentros entre humanos) que han conducido a la reflexión teórica a callejones sin salida, y, en el plano práctico, a sacrificar la riqueza de lo humano, además de infligir dolor, sea a través de la asimilación en sus distintas expresiones históricas y contextuales, sea a través de la indiferencia.

De ahí la necesidad de radicalizar las orientaciones que sitúan en el espacio entre diversos –el “entre” como espacio que los distingue y vincula

simultáneamente— la posibilidad de pensar y generar condiciones para una convivencia plural renovada. Disponerse hacia el otro descartando fundamentalismos y dogmatismos, romper la narración monológica acerca de la humanidad y propender a una intersubjetividad que enriquezca las alteridades que la conforman constituyen una exigencia ética de nuestro tiempo. En este marco se están llevando a cabo en nuestros días reflexiones teóricas y prácticas sociales tendientes a la satisfacción de este objetivo (Fornet-Betancourt, 2001; Dussel, 2006). Así, en el debate actual sobre la mediación, tanto disciplinario como sobre prácticas profesionalizadas o institucionalizadas, es común encontrarse con enfoques de filosofía de la alteridad, políticas de reconocimiento y modalidades de mediación intercultural.

De modo análogo, en estudios de traducción, el debate sobre una ética filosófica de la traducción está instalado en el panorama teórico desde hace algunos años, inicialmente con los trabajos de A. Berman (1984, 1985), a los que siguieron diversos abordajes que empalmaron con los estudios postcoloniales (Niranjana, 1992; Venuti, 1998). En el panorama latinoamericano la impronta de la obra de Gadamer y Lévinas en los estudios de traducción se ha sentido en algunos trabajos dispersos (Larkosh, 2010), así como en el extenso ensayo de Andrés Claro (2012), que abreva en una diversidad de fuentes filosóficas, entre las cuales Benjamin y Derrida nos sirven también de inspiración.

En cuanto a la rama de los estudios de traducción dedicados a la modalidad oral, o interpretación de lenguas, ámbito aún poco desarrollado en el contexto latinoamericano<sup>1</sup>, nuestro equipo de investigación viene estudiando desde hace unos años las formas de mediación lingüística oral que se dieron en la frontera araucana colonial y, sobre la base de nuestros análisis de documentación de archivo, en buena parte inédita, hemos publicado conclusiones que apuntan hacia un paralelismo (si no es que relación) entre la presencia de mediadores lingüísticos institucionalizados en las relaciones hispanomapuches y el reconocimiento de alteridad, entendida en particular como admisión de irreductibilidad o de imposibilidad de asimilación del otro, en particular, el mapuche en tanto subalterno en la relación colonial. Asimismo, hemos postulado que, cuanto más interés parecen tener las partes en la relación y en los frutos que de ella pueden derivarse, más formalidad y complejidad se observa en el uso de la mediación

<sup>1</sup> Y no sólo latinoamericano, aunque con tendencia a consolidarse como campo autónomo de la traducción, al calor de los estudios sobre migraciones y conflictos bélicos.

lingüística intersocial<sup>2</sup>. A su vez, la imposibilidad de anexión o asimilación del otro genera formas de mediar tensas y densas (con participación de muchos) que parecen actuar como salvaguardias de esta misma imposibilidad (Payàs, Zavala y Samaniego, 2012a, 2012b; Payàs y Garbarini, 2012). Sin querer presentar una visión idealizada de la mediación lingüística como equilibradora de las relaciones asimétricas, creemos que lo que sucede en ella, y que escapa hasta cierto punto al control o a la conciencia incluso de sus actores, es la capacidad de generar ciertas posibilidades no previsibles en lo relativo a los sentidos transmitidos y sus consecuencias para las representaciones que elaboran los actores a partir de estos, que hacen que se produzcan espacios de incertidumbre que pueden erosionar la capacidad para usar las prácticas de interpretación como herramienta para el dominio del otro. Los intérpretes pueden usar voluntaria o involuntariamente el poder que les confiere el conocimiento de las lenguas y de las tradiciones culturales que representan para redireccionar los objetivos comunicacionales.

#### SOBRE LOS PARLAMENTOS HISPANOMAPUCHES Y SU POTENCIAL EXPLICATIVO

El mundo colonial ofrece desde luego un repertorio inagotable de encuentros conflictivos mediados (por intérpretes y mediadores de diversos tipos), encuentros que la historiografía ha procesado y explicado mediante los métodos y marcos que le son propios, y que suelen pasar por alto o desestimar la significación del factor de diferencia lingüística.

El caso que traemos a colación es precisamente el de una práctica de encuentros intersociales de alto nivel político, en contexto conflictual, que se hizo regular en la frontera austral del imperio español en América y en la que la diferencia lingüística se mantuvo a todo lo largo de la Colonia. No hubo en toda la historia del imperio español de ultramar otro caso igual al de los parlamentos hispanomapuches (los primeros datan de fines del XVI y en todo el periodo colonial, entre parlamentos “generales” y otros de menor envergadura, se celebran unos 45<sup>3</sup>). La conservación de la soberanía

<sup>2</sup> Distinguimos, siguiendo a F. Pöchhacker (2004, p. 13), entre interpretación intersocial e intrasocial: la primera se refiere a colectivos políticamente soberanos, y la segunda a colectivos lingüísticamente distintos pero que cohabitan en un mismo territorio.

<sup>3</sup> La cifra puede variar en función del criterio que se emplee para definir estas reuniones. Nuestras investigaciones apuntan a que la palabra parlamento es adoptada en 1617, y que no deja de usarse durante el resto del periodo colonial, siempre referida a asambleas hispanomapuches.

lingüística mapuche en estas relaciones oficiales con el ejército español durante tanto tiempo y por medios tan desarrollados<sup>4</sup> nos parece digna de ser estudiada y puesta en relación con el conocimiento histórico que poseemos sobre el periodo colonial. Nos interesa en particular iluminarla a la luz de una reflexión ético-filosófica sobre la alteridad, en tanto que permite justamente asomarse a ese espacio entre diversos al que nos referimos al inicio. Sabemos que pese a la común concepción de una guerra interminable (la guerra de Arauco como “Flandes Indiano”), y a la realidad de relaciones fronterizas complejas y con sus brotes de violencia, españoles y mapuche lograron durante los siglos coloniales instaurar oficialmente unas relaciones que, al igual que algunos especialistas (León, 1993; 2002; Zavala, 1998; 2008; 2011; Levaggi, 1993; 2002), consideramos cercanas al *jus gentium*.

El éxito del parlamento como espacio de interacción es producto, en sus inicios, de la existencia previa en ambas partes de prácticas de negociación de acuerdos política y socialmente legitimados, que son, por el lado europeo, las del derecho relativo a los tratados y, del lado mapuche, las del *coyag*, máximo exponente del uso ritual de la palabra social, que los españoles reconocieron desde su llegada y que el jesuita Luis de Valdivia definió como equivalentes de los parlamentos franceses<sup>5</sup>. Y en su continuación y desarrollo, puede considerarse producto de la constatación, por ambas partes, de los beneficios que producía no sólo para la relación bilateral, sino dentro de cada uno de los colectivos (del lado mapuche, sin duda dinamizó las relaciones intra-étnicas y proporcionó poder e influencia a las dirigencias). De hecho, las actas respectivas, y sobre todo las de fines del siglo XVIII, demuestran cómo la práctica de los parlamentos se va haciendo más solemne y formalizada a lo largo del siglo XVIII. La textualidad hispana se impreg-

---

Algunas reuniones del periodo republicano se darán también esa denominación. En el periodo colonial, según área geográfica, los parlamentos que tenemos identificados son: 1) Zona costera de la Araucanía: Arauco: 1605, 1612. Lota: 1662. Lebu: 1605. Paicavi: 1605, 1612a, 1612b. 2) Zona central: Purén: 1682, 1698, 1707. Choque-Choque: 1694. Quillín: 1641, 1647. Antigua Imperial (Carahue): 1593, 1683. Boroa: 1651. Tolón: 1652. Malleco o Malloco: 1671. 3) Zona norte y sur del Biobío: Conuco: 1608. Concepción: 1605, 1665, 1693, 1735, 1759. Quilacoya: 1593. Rere: 1593. Rere - Fuerte de Buena Esperanza: 1605. Taruchina: 1593. Yumbel: 1605, 1663, 1692. Tapihue: 1716, 1738, 1746, 1774. Santa Fe: 1605. Lonquillmo: 1784. Salto del Laja: 1756. Negrete: 1726, 1771, 1793, 1803. Catiray: 1612. Nacimiento: 1617, 1649, 1764.

<sup>4</sup> En otros trabajos hemos explicado cómo se constituyen auténticos cuerpos de mediadores, con atribuciones y salario (Payàs 2012).

<sup>5</sup> “En las [cosas] de la paz universales y perpetuas como pagar tributos ó poblarse ó evitar algun daño universal ú otros de bien de toda la provincia se haze junta universal ques toda la ayllaregua, y esta junta llaman en su lengua [coyastun] que es como en Francia el parlamento”, AHNCh, MVM, vol. 279, Memoria como se an de entender las provisiones de los indios de Chile y algunos tratos particulares que entre ellos tienen... f. 47.

na de la presencia autóctona, su vocabulario, sus jerarquías, y expresa, con lujo de detalles sobre el desarrollo de las negociaciones, el ir y venir de la palabra llevada por los intérpretes y demás mediadores<sup>6</sup>. Esta interpretación dialoga fluidamente, como lo que indica José Manuel Zavala (2015) en un reciente trabajo donde compila 48 encuentros diplomáticos hispano-chilenos y mapuches que transcurren entre 1593 y 1803. Caracteriza estos encuentros (parlamentos) como convenios en que cada una de las partes actúa con cierta soberanía, lo que implica que los parlamentos son espacios culturalmente negociados, donde cada una de las sociedades se manifiesta desde referentes políticos y culturales que le son propios y donde el uso de la lengua vernácula está garantizado. Estaríamos frente a una institución de negociación, bidimensional e intercultural.

Creemos, y he aquí la hipótesis que estamos desarrollando, aunque sea someramente, que los parlamentos hispano-mapuches constituyen un ejemplo que da cuenta de cómo las prácticas de mediación lingüístico-cultural crean o, al menos, posibilitan condiciones para conformar subjetividades y relaciones sociales sustentadas en un cierto reconocimiento de la alteridad, y, por lo tanto, que esta práctica, debidamente contextualizada, puede ser un referente conceptual y operacional para abordar los requerimientos sociales y teóricos del pluralismo, en tanto que contrapuesto a la hegemonía. La protección de la soberanía lingüística que se instaure por medio del dispositivo de la interpretación de lenguas conecta voces, mensajes, cuerpos y colectivos, impidiendo la asimilación y/o anulación de una u otra de las partes, con lo que estas prácticas, encarnando dimensiones extralingüísticas, principalmente culturales y políticas, hacen que la alteridad se legitime al poder presentarse frente al otro: las voces de unos y otros están presentes y tienen valor por cuanto su uso no queda circunscrito al ámbito privado. Respecto de lo señalado, debemos indicar que no todos los especialistas sobre parlamentos ponen el acento en las ideas de negociación, diálogo y equilibrio de poder entre las partes, aunque sea precario. Boccara (2009) afirma que la misión, el parlamento y el control del comercio a partir del siglo XVII constituyen tecnologías de poder al servicio de la

<sup>6</sup> Desarrollamos más extensamente este aspecto en el siguiente trabajo en prensa: José Manuel Zavala y Gertrudis Payàs: “Expresión indígena y textualidad hispana en parlamentos hispano-mapuches del siglo XVIII: Negrete 1771-1803”, que se deriva de la participación de los autores en el Seminario/Simposio Internacional “Integración étnica y represión en España y América en la época de la Ilustración”, Huelva, 4 y 5 de octubre de 2013.

civilización del indígena. La política que se realiza en los parlamentos sería otra forma de seguir haciendo la guerra.

## PRIMERAS MEDIACIONES: GERMEN DE RECONOCIMIENTO

En sintonía con una política pactista que tiene algunos antecedentes peninsulares y americanos (Payàs y Alonso, 2009) y que ya a fines del siglo XVI se refleja en la frontera araucana (Zavala, Díaz Blanco y Payàs, 2014), tras un periodo de Guerra de Conquista, en vista de los fracasos experimentados (principalmente por las pérdidas humanas y dificultades económicas para costear un esfuerzo bélico prolongado), en 1605 la monarquía española decide implantar en Chile una estrategia que denomina “de guerra defensiva”. Luis de Valdivia (Granada 1560 - Valladolid 1642), primer gramático, lexicógrafo y traductor del mapudungun, será su instigador y adalid. Familiarizado, según su principal biógrafo (Díaz Blanco, 2010, p. 43), con el pensamiento de Francisco de Vitoria, Luis de Valdivia abogará vehementemente, de palabra, obra y por escrito, y en todas las instancias posibles, en favor de la causa pacifista y antiesclavista. Su actuación levantará grandes polémicas y será un parteaguas en las relaciones hispano-indígenas. El reconocimiento, que esta estrategia propugna y que se resume en que los mapuche tenían derecho a vivir en su territorio sin ser hostigados, tendrá opositores desde sus inicios. No se ganará de una vez y para siempre, pero quedará hasta la actualidad como referente conceptual, meta política y aspiración social.

Los diálogos que emprende Luis de Valdivia con los caciques mapuches para hacerles saber la nueva política (que implicaba el cese de hostilidades y normalización de relaciones) son mediados por intérpretes-soldados, que le son a veces impuestos y con los que tiene difícil relación, pues representan los intereses de un ejército permanente cuya razón de existir es precisamente el conflicto. Valdivia se movía en terreno indígena con mucha soltura y naturalidad, arriesgándose y exponiendo también a sus acompañantes a auténticos peligros. Sabemos que sus prácticas de mediación fueron poco ortodoxas, que se imponía a los intérpretes y los hacía desdecirse, que instruía en secreto a los jefes mapuches sobre lo que debían decir en las reuniones, y que no tenía empacho, al parecer, en regañarles y amedrentarles para que le obedecieran en ello. De todo eso y más le acusan los capitanes del ejército e intérpretes Francisco Fris, Juan Bautista Pinto y Luis de Gónzora en sus declaraciones juradas, en la campaña que se desata contra él y la

política de guerra defensiva después de la muerte de sus tres correligionarios en Elicura, en diciembre de 1612, cuando, fiándose de las promesas de paz, los mandó a evangelizar a territorio enemigo<sup>7</sup>.

Todas las actuaciones del padre Valdivia llevan el sello de su fuerte personalidad, y revelan un estilo de operar hecho de gestos, de mediación lingüística y de semántica transcultural, como el de vestir de nobles españoles a los mediadores indígenas: “embuelos vestidos de paño con sombreros en las cabezas y chaquillas al cuello, para mas aficionar a los indios de guerra y que entendiesen por aquellas muestras el alivio y buen tratamiento que se les abia de hazer” (Rosales [1674] 1878, II, p. 548), y de aprovechamiento de los rituales y símbolos indígenas para hacer admisible su mensaje: “y yo entré con un ramo de canelo en la mano, que es señal entre ellos de paz”<sup>8</sup>, mientras trata de controlar y de escapar del control de sus intérpretes, que son a la vez auxiliares y supervisores o espías puestos por el ejército. Y todo ello en un contexto de gran tensión bélica.

Las fuentes documentales (cartas, informes y documentación judicial), si exceptuamos los informes que Valdivia manda a su superior, mudos sobre ciertos temas y llenos de optimismo providencialista, dan cuenta del ejercicio de la interpretación de parte de soldados que están en conflicto con su mandante, pues no sólo no existe confianza mutua, sino que no hay coincidencia de pareceres en cuanto a la misión que llevan. El ejército, instalado en el territorio mapuche, obtiene de la situación de guerra prebendas y privilegios (financiamiento fijo, toma de esclavos), que pueden desaparecer si la paz se hace efectiva. En ese juego de intereses, los mediadores lingüísticos desempeñan un importante papel<sup>9</sup>.

Sin embargo, pese a la tensión, incertidumbre e inestabilidad que nos revelan las fuentes, e incluso pese al asesinato de los tres misioneros en 1612, duro golpe para él y grave revés para la precaria Iglesia misionera, en el resquicio de esos encuentros incipientes en los que Luis de Valdivia,

<sup>7</sup> Estudiamos en detalle estos episodios en Gertrudis Payàs, José Manuel Zavala y Mario Samaniego (2012a) “Al filo del malentendido: el Padre Luis de Valdivia y la mediación lingüística”, *Historia*, N° 45, vol. 1, enero-junio, pp. 60-90.

<sup>8</sup> Carta del Padre Luis de Valdivia para el Padre Provincial Diego de Torres, dando cuenta, como ajustó las paces con las Provincias de Catiray, 2 de junio de 1612, MS Medina, B.N. Ch., Vol 110, f. 174.

<sup>9</sup> Papel que denunció González de Nájera al afirmar sin ambages que los intérpretes eran los culpables de que los mapuches no se sometieran y que persistiera el estado de guerra (González de Nájera, Alonso, 1889 [1614], *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile*. Colección de Historiadores de Chile, tomo XVI, Santiago: Ercilla. Véase en particular el “Desengaño segundo: Con cuánto engaño administran su oficio los farautes que sustenta asalariados nuestra gente de guerra” (pp. 143-155).



con su mezcla de arrojo y habilidades de mediación, hizo comprensibles los mecanismos políticos de la contraparte indígena a los españoles, entre los cuales, y muy significativamente, el mecanismo del *coyag* o asamblea política autóctona, de la que el parlamento será la versión híbrida, se instaura el espacio ético-político de diálogo entre españoles y mapuche. En ese espacio, la mediación lingüística, antes mero instrumento para el fluir de la conversación, se irá haciendo más compleja y sofisticada, diversificando los roles y multiplicando sus actores.

Así es como, pese a que la estrategia de guerra defensiva, con una breve reedición en torno a 1617, se considerará fracasada al cabo de unos 15 años, la práctica de las conversaciones formalizadas denominadas parlamentos, con el germen de reconocimiento que traían consigo, se reanuda en 1641, en el solemne tratado de Quillín, por el que se reconoce oficialmente la frontera entre el Chile español y el territorio mapuche. A partir de entonces, ya sin interrupción, la práctica de los parlamentos se formalizará y regularizará de tal forma que tendremos a fines del siglo XVIII reuniones de varios días con más de 2000 participantes, con intérpretes y otros individuos mediadores y sus correspondientes dispositivos de control. Se negociaron así, regularmente y sin interrupción, tratados de paz y amistad entre españoles y mapuche, de modo que durante todo el periodo colonial el parlamento fue eje de la relación para todas las generaciones de dirigentes de ambos bandos<sup>10</sup>. Del lado español, cada parlamento generaba una burocracia de informes y correspondencia que documentan para la historiografía las circunstancias y expectativas del evento. Por ellos conocemos el importante papel que desempeñaron los distintos cargos de mediadores que ejercieron en las negociaciones. De hecho, una vez enunciados por la autoridad española los puntos que se debían tratar, entraban en acción los intérpretes y otros funcionarios bilingües: capitanes y tenientes de amigos, comisarios de naciones, bajo la supervisión expresa de los misioneros, como expertos en la lengua mapuche. Por medio de ellos iba y venía la palabra, pero también todo el protocolo que determinaba los turnos de palabra, el orden de la reunión, apertura y cierre, ceremonias y partes diversas. Se trataba de un auténtico bloque articulador que a la vez tenía que ser vigilado y controlado por las partes para mantener los equilibrios y donde terminaban posiblemente disolviéndose tensiones y conflictos con más potencial de violencia.

<sup>10</sup> Tan arraigada se hizo la costumbre, y tanta fue la legitimidad que logró del lado mapuche, que durante las guerras de independencia de Chile los mapuche se encontraron ante la fatal disyuntiva de seguir aliados con los españoles o pasarse al bando de los patriotas chilenos.



Parlamento de Quillín, 1641. Grabado de Alonso de Ovalle (1646).

Hay que tener en cuenta que, en definitiva, el mapuche no se rinde y no adopta ni el castellano ni cede a la escritura, lo cual impide o entorpece, al menos, la asimilación y hace que se conserve la diferencia lingüística, principio de todas las posibles diferencias. Esta brecha lingüística y, por ende, el recurso a mediadores, implican negociar en una cierta zozobra, aceptando oscuridad o ambigüedad en la comprensión, siempre bajo tensión entre la confianza y la desconfianza respecto de las intenciones de unos y otros transmitidas por los intérpretes, obviamente no neutrales, y sin alcanzar la certeza de una solución definitiva que devuelva a cada parte a sus cuarteles para siempre. La negociación fía su buena conclusión en un protocolo que, según se advierte en las actas, se hace cada vez más formal, que legitima arreglos temporales con autoridades que van cambiando con el tiempo, y en circunstancias también cambiantes, lo que obliga a ratificar constantemente lo pactado, dando así ocasión de nuevas reuniones en las que los mapuches vuelven a escuchar las admoniciones más o menos veladas de amenazas de los españoles y estos escuchan una vez más cientos de discursos de promesas mapuches y procuran comida y bebida a cientos y hasta

miles a cambio del mantenimiento de unas relaciones de tensa amistad. Estas son las condiciones de frontera que impiden la consolidación de una hegemonía absoluta, condiciones en las que los individuos bilingües constituyen ese bloque articulador o bisagra sobre la cual gira la situación. La frontera, en este sentido, más que una zona de contacto, en el sentido dado por M. L. Pratt (1991), tiene características de zona gris, en la que se tolera y mantiene un cierto caos, lingüístico ante todo, administrado a punta de malentendidos por los mediadores.

## DERIVACIONES PARA UNA ÉTICA Y POLÍTICA DESDE EL CONFLICTO

Del análisis realizado sobre los parlamentos nos interesa en este momento destacar dos asuntos: primero, la constatación del cultivo de la palabra por parte de dos grupos antagónicos que, por la incapacidad de someterse por medio de la violencia, asumen la necesidad de dialogar, y con el tiempo hacen de ello un hábito. Su convivencia depende y es tensionada por los resultados que va generando el poner en circulación la palabra. Por otra parte, no es difícil aceptar que las palabras son necesarias para que la convivencia se dé como “coexistencia pacífica”, en la medida en que hay una institucionalidad y unos sujetos que las movilizan, y, curiosamente, los canales de circulación por los que transcurren obedecen a un diseño difícilmente comprensible y previsible, dado los vericuetos que siguen a causa de rencillas, tensiones, intereses particulares y prácticas similares asociadas a los intérpretes mediadores. Si bien existe una institucionalidad para mediar, en su operación adquiere rasgos de “caja negra”.

Estas dos coordenadas, cultivo de la palabra y operación institucional y paralelamente des-institucional de la mediación, demarcaron unas posibilidades de convivencia que imprevisiblemente hicieron que el Otro apareciera en la mira del uno, ya no sólo como el otro hostil, sino como el Otro con el que hay que aprender a saber estar. Las prácticas en que se expresó y concretizó este cambio de óptica, los parlamentos, pueden leerse como gérmenes no voluntarios de un reconocimiento de la alteridad por cuanto obligaron a cambiar la conformación de las subjetividades y con ello las relaciones sociales: El Otro ya no es aquel sujeto hostil al que hay que aniquilar.

Si aceptamos los parlamentos como espacios híbridos y transculturales (Zavala, 2008) esto nos pone ante la pista de pensar la identidad como fenómeno dialógico, en que el ser es para el Otro, y a través del Otro es para

uno; identidad como espacio fronterizo en que necesariamente uno y Otro se topan continuamente. De este modo, identidad como instancia con potencial para crear nuevas posibilidades de sentido y valor.

La dinámica social generada por los procesos de mediación en este contexto fronterizo se torna muy significativa, ya que este tipo de experiencias pone en jaque el pensamiento occidental, el que a través de la filosofía moderna se forjó desde el interés y búsqueda de la identidad pura, la experiencia interior, la subjetividad y un yo clausurado que finalmente anulaba la alteridad.

La presencia de la alteridad en el horizonte de la mismidad, y los procesos de mediación fronterizos en la encrucijada entre mismidad y alteridad, permiten repensar las dinámicas que van urdiendo las relaciones sociales. Si bien los procesos de mediación lingüístico-culturales, al administrar y posibilitar la inteligibilidad mutua, son capaces de generar acuerdos y cooperar en la resolución de conflictos, así como, desde luego, crear conflictos y desencuentros, lo decisivo en ellos en relación a la problemática que organiza y da sentido a esta reflexión, es su capacidad para vivificar la interacción entre diversos. Más específicamente, a través de la mediación lingüística, que supone hablarse sin entenderse directamente, hablarse por medio de un tercer polo que es nominalmente descodificador pero al mismo tiempo perturbador de sentidos (por su corporeidad, intromisión de voz e imposibilidad de control efectivo y simultáneo de las partes) y señal de oscuridad en los intercambios, se puede generar una tensa relación entre partes que les otorgue nuevas posibilidades, que les imprima positivas incertidumbres, tal como afirmaría Panikkar. Por consiguiente, la mediación, además de posibilitar el tránsito de logos, propicia su encuentro, el que sobre-coge<sup>11</sup> a cada una de las partes en interacción. En este sentido, los procesos de mediación no se centrarían fundamentalmente en solucionar disputas, en propender e intentar arribar a acuerdos, en lograr reconciliar. La mediación, más que concretizar acuerdos en relación a un tipo de convivencia deseada, procuraría, a partir de la claudicación que significa la aceptación de los intérpretes, interacciones y textualidades tendientes a generar posibilidades aún no pensadas sobre cómo concebirnos y relacionarnos. Los procesos de mediación incluyen a los interlocutores en espacios conversacionales cons-

<sup>11</sup> Silvana Rabinovitch (2013) nos indica que los sentidos que la voz del otro traen al uno desbordan las posibilidades de recepción de este. De este modo la recepción puede demandar la reflexión sobre las preconcepciones que posibilitan el sentido, implicando ello potencialmente la toma de conciencia de sus límites y por lo mismo, situarse en la experiencia del perspectivismo.

tituidos por encuentros entre sujetos con identidades y valores diversos que en su interacción van forjando una trama como sistema que despliega el horizonte de sus posibilidades. La filosofía intercultural (Salas, 2003) nos diría que el cultivo del diálogo implica voluntad de universalidad fundada en la vocación de comunicación, diríamos nosotros en la necesidad de comunicación. La universalidad se da cuando hay universos contextuales que testimonian esta voluntad como práctica de comunicación, práctica que, por ser justo ejercicio contextual que busca transmitir las experiencias y referencias fundantes de sus universos respectivos, es ante todo un esfuerzo de traducción: los universos culturales se traducen, y en esta dinámica van generando universalidad.

Esto acarrea consecuencias no desdeñables en el plano ético-político. La mediación anula el dualismo sujeto-objeto que termina ejerciendo como dispositivo de dominación. Como ya se ha indicado, la mediación, pensada primero como dispositivo para resolver conflictos, cifra su efectividad en el mantenimiento de las distancias y las incertidumbres. Al haber mediación lingüístico-cultural los diversos siguen siendo diferentes, no pueden subsumirse el uno al Otro, mantienen una distancia y una relación a la vez, una tensión que no les permite dejar de estar vinculados en una dinámica de apertura a lo incierto como lo no pensado y lo no previsible.

H. Arendt (2007) nos indica que uno es en la aparición y relación con los otros. Si en lo público no se aparece con una propia singularidad uno queda subsumido en lo diferente sin más, es decir, no se es. Se es en el darse en la relación con los otros. Si no hay relación, nada sucede, si no se tiene palabra en el espacio público político<sup>12</sup> uno queda relegado a lo privado y, por lo mismo, despojado de todo reconocimiento y poder. La palabra en lo público se erige en condición de posibilidad para hablar de reconocimiento.

Pensamos que los parlamentos fueron espacios donde se pudo dar sobre la base de una experiencia fenomenológica de lo político (y así lo confirma la larga secuencia de encuentros transculturales que se desgrana a lo largo de más de 200 años) un diálogo intersubjetivo que autorregulaba el poder y que permitía un cuestionamiento de las premisas y reglas que pudieran normalizar lo que se daba y pudiera suceder. Los cambios normativos eran necesarios por cuanto se tenían que resolver conflictos siempre novedosos y, por lo mismo, dar respuestas diferentes a diferentes necesidades. La pre-

<sup>12</sup> Por espacio público político entenderemos las relaciones que se establecen entre distintos en igualdad de condiciones para decidir sobre las temáticas que a todos conciernen, incorporando igualmente los mecanismos para la toma de decisiones.

sencia de los diversos con sus respectivas cargas culturales, creemos, podía ampliar las posibilidades de lo público político, o sea, ir modificando los límites de sus normativas y contenidos. El marco normativo de acción se movilizaba a partir del diálogo, las negociaciones y la conciencia de interdependencia (Tully, 2004), con lo cual la legitimidad vigente siempre tenía los días contados, de ahí la necesidad de continuos parlamentos. Esta participación fenomenológica permitiría la “puesta en escena” de la cultura del disenso, en palabras del pensador colombiano Carlos B. Gutiérrez, o la profundización de los conflictos, que exige la puesta en marcha de la imaginación y, por lo mismo, la apertura a lo que aún no es, en lo que está por venir. El cultivo de la palabra en los parlamentos se mantuvo durante tanto tiempo gracias a la inestabilidad.

Pareciera no desdeñable que el conflicto irresoluble entendido como la relación de tensión permanente entre partes, sin posibilidad de reductibilidad de un grupo a otro y sin voluntad de conciliación, sirviera de caldo de cultivo a las prácticas ético-políticas para pensar en praxis humanas más humanizadoras. ¿Por qué? Ante todo por la necesaria y efectiva participación de las distintas racionalidades ligadas a una determinada problemática, lo que, a riesgo de caer en un razonamiento tautológico, implicaría la no exclusión; en nuestro caso, nadie estaría obligado al silenciamiento. En último término, porque, al no existir un cuerpo social estable monológico y monocultural, sólo se dispondría de un frágil equilibrio, lo que dificultaría que un determinado grupo pudiera relacionarse hegemónicamente con el Otro u otros, lo que a su vez supondría que los obstáculos para normalizar las vidas y sus sentidos serían difícilmente franqueables. Más aún, porque esta situación alejada de seguridades obligaría a repensar y trastocar los límites de los sistemas normativos que regulan la convivencia, lo que iría de la mano de la crítica a una determinada cultura hegemónica, en caso de que llegara a ser. Este ejercicio de mediación es posible en la medida en que se arriesga cada particularidad contra lo diferente que se presenta (Gadamer, 2000), de modo que potencialmente puede dislocar las estructuras que aseguran la hegemonía.

## REFERENCIAS

- Arendt, H. (2007). *¿Qué es política?* Barcelona, España: Ediciones Paidós.
- Berman, A. (1984). *L'épreuve de l'étranger: Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1985). La traduction de la lettre ou l'auberge du lointain. En Antoine Berman (ed.), *Les tours de Babel*. Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 31-150

- Boccaro, G. (2009). *Los vencedores: Historia del pueblo mapuche en la época colonial*. San Pedro de Atacama, Chile: Universidad Católica de Norte.
- Claro, A. (2012). *Las vasijas quebradas. Cuatro variaciones sobre la tarea del traductor*. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Díaz Blanco, J. M. (2010). *Razón de Estado y buen gobierno. La Guerra Defensiva y el imperialismo español en tiempos de Felipe III*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Dussel, E. (2006). *Filosofía de la cultura y la liberación*. México: Universidad Autónoma de México.
- Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.
- Gadamer, H. (2000). *Verdad y método II*. 3ra edic., Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- González de Nájera, A. (1889 [1614]). *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile*. Colección de Historiadores de Chile, tomo XVI, Santiago, Chile: Ercilla.
- Larkosh, C. (2010). “Levinas, el pensamiento latinoamericano y los devenires de la ética traslativa”. *Mutatis Mutandis*, 3-1, 174-185.
- León, L. (1992). El pacto colonial hispano-mapuche y el parlamento de 1692. *Nüttram*, 30.
- \_\_\_\_\_. (1993). El parlamento de Tapihue 1774. *Nüttram*, 32.
- \_\_\_\_\_. (2002). Los parlamentos. Mariman, P. (ed.); *Parlamento y territorio mapuche*. Temuco: UFRO- IEI / Ed. Escaparate, 37-53.
- Levaggi, A. (1993). Los tratados entre la Corona y los indios y el plan de conquista pacífica. *Revista Complutense de Historia de América*, 19, 81-91.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Diplomacia hispano-indígena en las fronteras de América: historia de los tratados entre la Monarquía española y las comunidades aborígenes*. Madrid, España: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Niranjana, T. (1992). *Siting Translation. History, Post-Structuralism and the Colonial Context*. Berkeley, L.A. y Oxford: University of California Press.
- Payàs, G. (2012). La mediación lingüístico-cultural desde los estudios traductológicos. Payàs, G. y Zavala, J.M. (eds.), *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra. Cruce de miradas desde España y América*, Temuco, Chile: Universidad Católica de Temuco y Universidad de Salamanca.
- Payàs, G. y Alonso, I. (2009). “La mediación lingüística institucionalizada en las fronteras hispano-mapuche e hispano árabe: ¿un patrón similar?” *Historia*, 42, 185-201.
- Payàs, G. y Garbarini, C. G. (2012). “La relación intérprete-mandante. Claves de una crónica colonial para la historia de la interpretación”. *Onomazéin*, 25, 345-368.
- Payàs, G., Zavala, J. M. y Samaniego, M. (2012a). “Al filo del malentendido. El Padre Luis de Valdivia y la mediación lingüística”. *Historia*, 45(1), 69-90.
- Payàs, G., Zavala, J. M. y Samaniego, M. (2012b). “Translation and Interpretation on the Araucanian Frontier (17th-19th c.): An Interdisciplinary View”. *Perspectives. Studies in Translatology*, 20(4), 433-450.

- Pineda y Bascuñán, A. (2001). *Cautiverio feliz*, 2 vol. (ed. Raissa Kordic). Santiago, Chile: RIL editores.
- Pöschhacker, F. (2004). *Introducing Interpreting Studies*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Pratt, M. L. (1991). "Arts of the Contact Zone". *Profession*, 91, 33-40.
- Rabinovitch, S. (2013). Heteronomía y traducción (o cuando traducir es padecer las cuatro locuras platónicas). Ochoa, A. (coord.) *Tránsitos y umbrales en los estudios literarios*. México: Ed. Bonilla Artigas y UNAM.
- Rosales, D. (1878). *Historia General del Reyno de Chile. Flandes indiano*. Publicada, anotada i precedida de la vida del autor i de una estensa noticia de sus obras por Benjamín Vicuña Mackenna, 2 vol., Valparaíso, Chile: Imprenta del Mercurio [1674].
- Salas, R. (2003). *Ética intercultural*. Santiago, Chile: Ediciones UCSH.
- Tully, J. (2004). "Recognition and Dialogue: The Emergence of a New Field". *Critical Review of Internacional Social and Political Philosophy*, 7(3), 84-106.
- Venuti, L. (1998). *The Scandals of Translation. Towards an Ethics of Difference*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Zavala, J. M. (1998). "L'envers de la Frontière du royaume du Chili: les cas des traités de paix hispano-mapuches du XVIIIe siècle". *Histoire et Société de l'Amérique latine*, 7, 185-208.
- \_\_\_\_\_. (2008). *Los mapuches del siglo XVIII: dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Santiago, Chile: Editorial Universidad Bolivariana.
- \_\_\_\_\_. (2011). Origen y particularidades de los parlamentos hispano-mapuches coloniales: entre la tradición europea de tratados y las formas de negociación indígena. González, D. (coord.), *Pueblos indígenas y extranjeros en la Monarquía Hispánica: la imagen del otro en tiempos de guerra, siglos XVI-XIX*. Madrid, España: Silex, 303-316.
- \_\_\_\_\_. (2015). *Los parlamentos hispano-mapuches, 1593-1803: Textos fundamentales*. Temuco, Chile: Ediciones Universidad Católica de Temuco.
- Zavala, J. M., Díaz Blanco, J. M., Payàs, G. (2014). "Los parlamentos hispano-mapuches bajo el reinado de Felipe III: la labor del padre Luis de Valdivia (1605-1617)". *Estudios Ibero-Americanos*, 40, 23-44.