

# Os parlamentos hispano-mapuche no período colonial: um exercício de interpretação histórica à luz da cosmo-história e da cosmopolítica

**Alessandra Gonzalez de Carvalho Seixlack**

Universidade do Estado do Rio de Janeiro  
Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

**Recebido em:** 02 Ago. 2023

**Aprovado em:** 28 Dez. 2023

**Publicado em:** 16 Maio 2024

## Resumo

Este artigo busca explorar o potencial dos conceitos de cosmo-história e cosmopolítica de promover uma escrita da História da América colonial atenta aos silenciamentos impostos pela modernidade ocidental. Partimos da hipótese de que o regime de historicidade cosmo-histórico, proposto pelo historiador mexicano Federico Navarrete Linares, em diálogo com a proposta cosmopolítica da filósofa belga Isabelle Stengers, configura uma alternativa teórico-metodológica para pensar a existência de outras narrativas históricas e conferir agência a ontologias comumente invisibilizadas, entre elas as ameríndias. Para possibilitar essa compreensão, nosso argumento será dividido em dois momentos. No primeiro, a partir de um breve estudo de caso dos parlamentos hispano-mapuche no período colonial, faremos um exercício de interpretação da documentação à luz da cosmo-história e da cosmopolítica, de modo a comprovar que o fluxo de interação entre colonizadores espanhóis e indígenas mapuche transcende a relação unidirecional de dominação. No segundo, apresentaremos as vantagens heurísticas da perspectiva cosmo-histórica e cosmopolítica, assim como sua capacidade de promoção de relações mais dialógicas e simétricas entre mundos históricos distintos.

**Palavras-chave:** Cosmo-história. Cosmopolítica. Parlamentos Hispano-mapuche. História da América Colonial.

\* Professora Adjunta da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História. Doutora e Mestre em História Social da Cultura e graduada em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. E-mail: [alegcseixlack@gmail.com](mailto:alegcseixlack@gmail.com)

 <https://orcid.org/0000-0001-8120-9129>

 <http://lattes.cnpq.br/5864767573364520>

## The Spanish-Mapuche parliaments in the colonial period: an exercise in historical interpretation in the light of cosmohistory and cosmopolitics

**Alessandra Gonzalez de Carvalho Seixlack**

State University of Rio de Janeiro  
Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brazil

**Received:** 2<sup>nd</sup> Aug. 2023

**Approved:** 28<sup>th</sup> Dec. 2023

**Published:** 16<sup>th</sup> May 2024

### Abstract

This article seeks to explore the potential of the concepts of cosmohistory and cosmopolitics to promote a writing of colonial American history that is attentive to the silences imposed by Western modernity. We start from the hypothesis that the cosmohistorical regime of historicity, proposed by Mexican historian Federico Navarrete Linares, in dialogue with the cosmopolitical proposal of Belgian philosopher Isabelle Stengers, provides a theoretical-methodological alternative for thinking about the existence of other historical narratives and giving agency to commonly invisible ontologies, including Amerindian ones. To make this possible, our argument will be divided into two parts. In the first, based on a brief case study of the Spanish-Mapuche parliaments in the colonial period, we will carry out an exercise in historical interpretation in the light of cosmohistory and cosmopolitics, in order to prove that the flow of interaction between Spanish colonizers and Mapuche indigenous people transcends the unidirectional relationship of domination. In the second, we will present the heuristic advantages of the cosmohistorical and cosmopolitical perspective, as well as its ability to promote more dialogical and symmetrical relations between different historical worlds.

**Keywords:** cosmohistory, cosmopolitics, Spanish-Mapuche parliaments, History of colonial America.

\* Professor at the State University of Rio de Janeiro, Institute of Philosophy and Human Sciences, Department of History. PhD and MA in Social History of Culture and BA in History from the Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro.

 <https://orcid.org/0000-0001-8120-9129>

 <http://lattes.cnpq.br/5864767573364520>

## História, poder e silenciamentos

“Todos precisamos de histórias que nenhum livro de história pode contar, mas elas tampouco estão na sala de aula - de qualquer forma, não nas salas de aula de história” (Trouillot, 2016, p. 120). As reflexões do antropólogo Michel-Rolph Trouillot sobre a Revolução Haitiana nos servem como ponto de partida para pensarmos a intrínseca relação existente entre história, poder e silenciamento. Segundo Trouillot (2006, p. 122), a revolução em São Domingos e a independência do Haiti entraram para a história com a peculiar característica de terem sido inconcebíveis, mesmo enquanto aconteciam: foram transformadas em não-eventos e histórias impensáveis pela imaginação francesa e ocidental da época, que não abarcava a possibilidade de que um levante em prol da liberdade e da criação de um estado independente fosse conduzido por sujeitos negros e/ou escravizados.

Sabemos que a desigual contribuição de grupos e pessoas para a produção das narrativas históricas resultou no predomínio de explicações sobre o mundo consideradas apropriadas à ordem discursiva moderna.<sup>1</sup> Enquanto a hegemonia branca europeia e o cronotopo histórico ocidental<sup>2</sup> se tornavam paradigmas profundamente enraizados, acontecimentos que não se adaptaram a essa forma de pensamento eram relegados ao âmbito do inenarrável e do inconcebível. Da mesma forma, os Outros - os sujeitos coloniais - foram inferiorizados e objetificados por aqueles que se consideravam detentores do direito de definir realidades, estabelecer identidades e nomear histórias. Nesse processo, as interpretações que esses Outros tinham sobre o próprio mundo foram silenciadas e trivializadas - ao fim e ao cabo, consideradas uma impossibilidade histórica.

Contudo, Trouillot nos leva a refletir sobre a existência de caminhos possíveis para desconstruir essa perspectiva. O antropólogo rejeita a proposição de que somos prisioneiros dos nossos passados e de que a história é aquilo que fizemos dela. Argumenta que, embora a história seja fruto do poder, este nunca é transparente e suas raízes podem ser expostas. Assim, interpreta o silenciamento de eventos e sujeitos como um capítulo de uma narrativa de dominação global, caracterizada pela escravidão, pelo racismo e pelo colonialismo, clamando pela ruptura com a “segunda ilusão de verdade” (Furet, 1995) sobre a qual se assenta o mundo moderno: a ideia de que o que ocorreu é o que tem de ter ocorrido, de que o impensável deve ser reprimido e reconsiderado, de modo a ser trazido de volta ao âmbito do discurso aceitável.

---

1 A ordem discursiva moderna aqui referenciada associa-se ao que o antropólogo francês Bruno Latour (2019) chama de uma “constituição moderna”, delineada com base na divisão natureza-cultura.

2 Segundo Federico Navarrete Linares (2004, p. 30), o neologismo que assinala a fusão entre cronos (tempo) e topos (espaço) auxilia a compreensão das concepções culturais e até mesmo éticas de tempo e de história em distintas civilizações.

Trouillot nos ensina que, enquanto historiadores, devemos nos empenhar para que a história seja recontada sob formas que ressaltam múltiplas perspectivas, historicidades e modos de constituir o mundo.

Pensando em termos do campo disciplinar conhecido como História da América colonial, foco deste artigo, é inegável o impacto das reflexões do Grupo Modernidade/Colonialidade<sup>3</sup> na formação de uma geração de historiadores comprometidos com a escrita da história em termos menos ocidentalizantes. Intelectuais como o sociólogo peruano Aníbal Quijano e o semiólogo argentino Walter Mignolo produziram importantes pesquisas direcionadas à compreensão da colonialidade como fenômeno constitutivo do sistema-mundo moderno, associado ao contexto de colonização das Américas (Leda, 2015, p. 112). Para Quijano, a colonialidade não se refere estritamente a uma estrutura de dominação e exploração, já que a “imposição de uma classificação racial/étnica da população mundial é a pedra angular desse padrão de poder e opera em todos os níveis, em todas as esferas e dimensões, materiais e subjetivas, da existência cotidiana e da escala racial” (Quijano, 2014, p. 285).<sup>4</sup> Enquanto um dos elementos específicos do padrão mundial de poder capitalista, a colonialidade implica a classificação hierárquica das pessoas em termos de raça, gênero e classe e atua no nível da corporalidade, âmbito primordial do ser, o que torna possível a naturalização das relações de exploração e opressão. Mignolo, por sua vez, associa a colonialidade ao lado mais escuro da modernidade (Mignolo, 2017, p. 2). Ao mesmo tempo em que constrói a civilização ocidental ao celebrar suas conquistas, a modernidade baseia-se em um discurso alocrônico, que nega a coetaneidade do Outro, deslocando-o para fora do tempo e, conseqüentemente, para o campo da inferioridade ou da inexistência (Fabian, 2013). Segundo Mignolo (2017, p. 8), a epistemologia ocidental que sustenta a matriz colonial de poder (MCP) baseia-se em um modo de produção do conhecimento pautado pela quantificação, objetificação e universalização. Essa perspectiva cognitiva, que busca servir às necessidades do capitalismo colonial/moderno, naturalizou as relações de poder e o silenciamento de outras histórias, sensibilidades, subjetividades e epistemologias. Em outras palavras, a lógica cognitiva da colonialidade, em seu afã universalista, criou uma narrativa histórica que pretendeu integrar e subordinar as demais narrativas à sua própria concepção de tempo, passado e verdade.

Essas e outras reflexões do Grupo Modernidade/Colonialidade auxiliaram historiadores a pensar não apenas os impactos da lógica opressiva da colonialidade, mas também os meios de resistência dos povos indígenas e afro-atlânticos à violência instaurada pela colonização.

---

3 O Grupo Modernidade/Colonialidade foi concebido na década de 1990 enquanto rede transdisciplinar e multigeracional, agregando intelectuais, sobretudo latino-americanos como Enrique Dussel, Edgardo Lander, Aníbal Quijano e Walter Mignolo.

4 Tradução nossa. No original: “*imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y escala racial*”.

Compreendidos como subjetividades de fronteira, que se constituem a partir da diferença colonial e da desobediência epistêmica, esses povos seriam também representativos de uma lógica contrahegemônica e intercultural, ao produzirem formas de pensamento que ao mesmo tempo se relacionam e se opõem à modernidade/colonialidade<sup>5</sup> visando à construção de um novo espaço epistemológico fundado na negociação e no diálogo, mas não na homogeneidade (Walsh, 2007, p. 51). Esse pensamento crítico fronteiriço, que mescla paradigmas e estruturas dominantes a outras lógicas de conhecimento, corresponde à prática epistêmica decolonial: “A decolonialidade, portanto, é a energia que não se deixa levar pela lógica da colonialidade, nem acredita nos contos de fadas da retórica da modernidade” (Mignolo, 2007, p. 27).<sup>6</sup> O pensamento decolonial é aquele que, produzido a partir dos rastros da ferida colonial, ressalta a energia de descontentamento e desconfiança existente entre os sujeitos que habitam a zona colonial: “O giro decolonial é a abertura e a liberdade de pensamento e de outras formas de vida (outras economias, outras teorias políticas); a limpeza da colonialidade do ser e do saber; o distanciamento da retórica da modernidade e de seu imaginário imperial...”. (Mignolo, 2007, p. 29).<sup>7</sup>

Sem desconsiderar as contribuições legadas pelo Grupo Modernidade/Colonialidade, este artigo busca explorar o potencial dos conceitos de cosmohistória e cosmopolítica de romper com a narrativa de dominação global denunciada por Trouillot e promover uma escrita da História da América colonial atenta aos silenciamentos impostos pela modernidade ocidental. Partimos da hipótese de que o regime de historicidade cosmohistórico, proposto pelo historiador mexicano Federico Navarrete Linares (2016a; 2016b; 2021), em diálogo com a proposta cosmopolítica da filósofa belga Isabelle Stengers (2005), configura uma alternativa para pensar a existência de outras narrativas históricas e conferir agência a ontologias comumente invisibilizadas, entre elas as ameríndias. Para possibilitar essa compreensão, nosso argumento será dividido em dois momentos. No primeiro, a partir de um breve estudo de caso dos parlamentos hispano-mapuche no período colonial, faremos um exercício de interpretação da documentação à luz da cosmohistória e da cosmopolítica, de modo a comprovar que o fluxo de interação entre colonizadores espanhóis e indígenas mapuche transcende a relação unidirecional de dominação. No segundo, a partir de uma reflexão de cunho mais teórico, apresentaremos as vantagens heurísticas da perspectiva cosmohistórica e cosmopolítica, assim como sua capacidade de promover relações mais dialógicas e simétricas

5 Para um estudo de caso sobre o pensamento decolonial de sujeitos indígenas e afro-atlânticos, mais especificamente em Felipe Guaman Poma de Ayala e Ottobah Cugoano, ver MIGNOLO, 2007.

6 Tradução nossa. No original: “*La decolonialidad es, entonces, la energía que no se deja manejar por la lógica de la colonialidad, ni se cree los cuentos de hadas de la retórica de la modernidad*”.

7 Tradução nossa. No original: “*El giro decolonial es la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida-otras (economías-otras, teorías políticas-otras); la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial...*”.

entre mundos históricos distintos.

## **Os parlamentos hispano-mapuche no período colonial: relações cosmo-históricas e cosmopolíticas em terras austrais do continente americano**

Falar sobre os parlamentos hispano-mapuche exige uma incursão prévia ao mundo indígena pré-hispânico situado ao sul do rio *Bío Bío*. Os grupos originários desta região, hoje conhecida como *Araucania*, que desde o século XVIII se autodenominam coletivamente através do *etnônimo* mapuche (Boccará, 2007), estruturavam-se a partir de organizações sociopolíticas pautadas na relação terra-homem-natureza, como os *rewe*<sup>8</sup> e os *fütalmapu*.<sup>9</sup> Ainda que possuíssem um território estabelecido e em certa medida delimitado (o *Wallmapu*)<sup>10</sup>, uma homogeneidade linguística e cultural e agentes de governo (como os *lonkos* e *toquis*<sup>12</sup>), a institucionalidade entre esses indígenas não assumiu um caráter piramidal e estatal. Segundo o historiador mapuche Pablo Marimán Quemenedo (2006, p. 56), “seu modo de ser política, social e culturalmente estava mais ligado aos princípios de igualdade, reciprocidade e horizontalidade, o que impedia práticas ligadas à verticalidade do poder e sua hierarquia, bem como a estratificação social e o conseqüente acúmulo de recursos nas mãos de poucos”.<sup>13</sup>

8 Expressão sociopolítica básica, fortalecida através de vínculos matrimoniais e laços familiares.

9 Identidades coletivas mais ou menos homogêneas, derivadas do compartilhamento de um espaço ou piso ecológico com características naturais similares.

10 Em mapudungun, língua ancestral mapuche, significa território circundante ou país mapuche.

11 Em mapudungun significa cabeça ou chefe. Refere-se à liderança política mapuche, dotada de pouco poder institucional ou coercitivo.

12 Em mapudungun significa aquele que possui o machado. Refere-se à máxima autoridade política em tempos de guerra.

13 Tradução nossa. No original: “*su modo de ser política, social y culturalmente estaba más vinculado a los principios de la igualdad, la reciprocidad y la horizontalidad, lo que impedía prácticas vinculadas a la verticalidad del poder y su jerarquización, así como la estratificación social y la conseqüente acumulación de los recursos en pocas manos*”.

Figura 1 - Delimitação territorial dos fütalmapu ao sul do rio Bío Bío



Fonte: Melin, Mansilla e Royo (2016, p. 25).

As unidades territoriais do mundo mapuche pré-hispânico compreendiam-se como partes de uma governabilidade extensa, atuando como membros de um corpo sem uma cabeça aparente. Nos momentos em que era preciso articular todos os agregados sócio-territoriais para a tomada de decisões e resolução de conflitos, a palavra desempenhou um papel significativo, sobretudo diante da importância atribuída pelos mapuche à oralidade. Por isso, o *weupitun*<sup>14</sup> e a capacidade de estabelecer acordos políticos entre os distintos *rewe* que integravam o território eram aspectos indissociáveis da figura de *lonkos* e *toquis* capazes de orientar o funcionamento de instituições não hierárquicas, os *füxa xawün* ou *Kojagtun*<sup>15</sup> (Marimán Quemenedo, 2006, p. 69).

14 Em *mapudungun* significa dom da oratória.

15 Em *mapudungun* significa grande reunião ou assembleia.

Os *füxa xawün* ou *Kojagtun* eram regidos pelo fundamento da negociação coletiva. Em uma sociedade onde o poder político era fragmentado e não cabia a imposição coercitiva, todas as decisões deveriam ser fruto de um acordo entre os implicados. Ademais, essas assembleias inseriam-se na lógica mais ampla de funcionamento do mundo mapuche pré-hispânico. Segundo a antropóloga mapuche Jimena Pinchinao Huenchuleo (2012), os *füxa xawün* ou *Kojagtun* englobavam máximas como “honrar a palavra dada” e “cumprir sempre o prometido”, além de princípios como o *Geh mapu*<sup>16</sup>, o *Jowün*<sup>17</sup> e o *Poyewün*.<sup>18</sup> Respeitavam também a temporalidade própria à discursividade indígena e comportavam a participação de não-humanos, ancestrais e outros atores “invisíveis” nas decisões políticas. Em outras palavras, as assembleias eram verdadeiras representações da jurisprudência indígena e do estilo mapuche de fazer política.

Foi esse mundo indígena que os espanhóis encontraram ao chegarem ao centro-sul do Chile. Em um primeiro momento, que se estendeu entre os anos de 1536 e 1655, as relações entre ambas as partes se caracterizaram por intensos conflitos bélicos, conhecidos pela historiografia como La Guerra de Arauco. Os núcleos urbanos fundados pelos espanhóis - Concepción (1550), La Imperial (1551), Valdivia (1551), Villarrica (1552), Angol (1553), Cañete (1557) e Osorno (1558) - foram invadidos e destruídos pelos mapuche. Como resultado, estabeleceu-se uma fronteira militar que tinha como principal ponto de referência o rio Bío Bío, o que tornou a presença espanhola ao sul desse marco geográfico esporádica e restrita a pequenos enclaves militares-missionários. Contudo, além de comprometer a exploração de outros territórios, o conflito na região do Bío Bío era apenas um entre outros casos que ocorriam nas fronteiras do Império espanhol nas Américas<sup>19</sup>. Para combater os focos de instabilidade, novas diretrizes político-administrativas e religiosas foram adotadas pelos colonizadores no fim do século XVI e início do século XVII (Lázaro, 2002).

O jesuíta Luís de Valdívia foi o responsável por implementar o projeto de “guerra defensiva” originalmente elaborado por Juan de Villela, ouvidor da Audiência de Lima, atribuindo-lhe um caráter religioso. Diferente dos franciscanos, que consideravam a guerra como única estratégia de pacificação e catequização, Valdívia propôs a fortificação do Bío Bío como forma de contenção dos ataques indígenas e ponto de partida para as expedições dos missionários jesuítas ao território mapuche. Além disso, Valdívia valeu-se da celebração de parlamentos (assembleias) para transmitir aos mapuche as mensagens da Coroa e as palavras

16 Em *mapudungun* significa que aquele que controla e possui o espaço é quem lidera o ritual.

17 Em *mapudungun* significa o protocolo dos encontros cerimoniais, nos quais os convidados eram admitidos e instalados em um local especialmente preparado para eles, antes de dar início às discussões políticas.

18 Em *mapudungun* significa ser afetuoso através da bebida e do alimento.

19 Deve-se levar em consideração igualmente a guerra chichimeca no norte do México, os ataques chiriguano na província de Santa Cruz de la Sierra, as guerras guaranis do Alto Paraná e Alto Uruguai e as incursões guaicuru no Grande Chaco.

do Evangelho, estabelecendo assim um marco de contato pacífico entre as duas sociedades.<sup>20</sup> Plenamente incorporados à tradição política e militar espanhola durante as Guerras de Reconquista e orientados pelos princípios de *Pacta Sunt Servanda* (fidelidade contratual) e *Buona Fide* (boa fé), os parlamentos foram convertidos em fins do século XVI na principal instância das relações fronteiriças entre os mundos mapuche e espanhol. Estima-se que, no período colonial, 59 parlamentos tenham ocorrido entre espanhóis e mapuche na região da Araucania (Zavala; Dillehay; Payàs, 2022).

Sob a ótica da história universal e eurocentrada, orientada pela ordem discursiva moderna, os parlamentos foram compreendidos como evidência da imposição da colonialidade aos indígenas e de uma relação unidirecional de dominação (Villalobos, 1982). Contudo, a partir de um exercício de interpretação da documentação à luz da cosmo-história e da cosmopolítica, pretendemos revelar um outro olhar sobre os parlamentos hispano-mapuche. Na perspectiva cosmo-histórica, os mapuche não aparecem como vassallos da Coroa espanhola que perderam sua soberania em tratados subscritos pelo rei da Espanha, mas como um mundo histórico e socionatural próprio, que, a despeito da violência colonial, preservou sua autonomia, autodeterminação e protagonismo político. Consideramos possível, com base na análise das atas dos parlamentos, apreender a existência de um mundo mapuche que manteve diálogos ambíguos, negociações diplomáticas e enfrentamentos com o mundo espanhol - relações de cunho cosmopolítico -, sem nunca ter sido silenciado ou assimilado integralmente por ele. Fazemos, portanto, um breve estudo de caso do primeiro Parlamento Geral<sup>21</sup> ocorrido em terras austrais do continente americano, no ano de 1641.

O parlamento de Quilín, também conhecido como Paces de Quilín, foi celebrado nas margens do rio Quillem na presença do governador do Chile, Francisco López de Zúñiga (Marquês de Baides), e dos toquis Butapichón e Lincopichón. Dele também participaram cerca de 1.300 espanhóis, 940 "índios amigos", 160 *lonkos* e 1.400 *mocetones*<sup>22</sup> (Payàs Puigarnau, 2018, p. 119). Na linguagem jurídica espanhola, dar "*las paces*" significava realizar um acordo ou tratado internacional entre Estados soberanos representados por seus príncipes (Bengoa, 2007, p. 55). Por isso as Paces de Quilín adquiriram tanta notoriedade, sendo incluídas na grande coleção de tratados assinados pela Espanha com potências estrangeiras, caso único na história da Conquista (Payàs Puigarnau, 2018, p. 119).

20 A celebração de parlamentos entre indígenas e espanhóis nas Américas vincula-se ao contexto jurídico espanhol de adoção dos princípios do direito contratual, associado ao estabelecimento de pactos entre os representantes da Coroa espanhola e as comunidades indígenas, cuja existência prévia ao poder do monarca passa a ser reconhecida. Nesse sentido, as *Ordenanzas* de 1573 significaram a implementação nas Américas de uma política que tendia a garantir direitos coletivos e reconhecer o poder político das comunidades indígenas através de fórmulas pactistas (Zavala; Dillehay; Payàs, 2022).

21 A expressão Parlamento Geral refere-se ao fato de que desta assembleia participaram os representantes mapuche dos quatro grandes *fütalmapu* que compunham o território ao sul do rio Bío Bío.

22 Em *mapudungun*, significa homem jovem ou guerreiro.

Os antecedentes do parlamento de Quilín e suas capitulações de paz foram registrados por missionários jesuítas, em textos repletos de traços literários e propagandísticos.<sup>23</sup> Os mapuche não assinaram qualquer documento, pois, como vimos, conferiam mais crédito à palavra dada do que à palavra escrita. Embora só possamos acessar esse evento histórico através dos relatos deixados pelos colonizadores, postulamos que a perspectiva cosmo-histórica nos permite vislumbrar o parlamento de Quilín como cenário de coexistência de perspectivas históricas distintas e incomensuráveis, justapostas em um jogo complexo de analogias e contrastes, acordos abertos e desacordos ocultos (Navarrete Linares, 2017, p. 47). A título de ilustração do nosso argumento, propomos a seguir a análise de três trechos da ata do parlamento em questão.

O segundo subitem da ata das *Paces* de Quilín, intitulado “*Pazes [Relação da assembleia e acordos]*”,<sup>24</sup> inicia-se da seguinte forma:

Tendo antes de tudo feito provisão a Deus para este dia, oferecendo-lhe os sacrifícios de todas as missas que se pudessem rezar pelo bom sucesso destas pazes, e tendo formado dois esquadrões da infantaria dos dois Terços, tomando a ala do esquadrão direito o do mestre de campo, e o esquerdo o do sargento-mor, e tendo guarnecido os flancos com a cavalaria de ambos pelas mangas, saiu o Marquês com a sua companhia de cento e cinquenta capitães e mestres de campo reformados, todos armados com armas brancas, tão lisas e limpas que pareciam espelhos nos quais só o sol, e nenhum outro, podia olhar sem se deslumbrar com a luz que brilhava através deles. Tinha à sua frente sessenta e cinco caciques, entre os quais se encontravam os senhores mais importantes, que tinham dez ou doze caciques sob a sua jurisdição. Eram eles Lincopichon, Antegueno, Liencura, D. António Chicagualá, filho de Dona Aldonza de Castro, uma senhora espanhola muito importante e nobre, e de um grande senhor índio, que depois do seu cativo a escolheu para sua esposa, Guaquilauquen e outros. E ao partir, as esquadras e outras companhias fizeram uma exibição, e passando pelo meio da esquadra inimiga, chegaram a uma grande ramada que se tinha feito para a ocasião, onde ele desmontou com toda a sua companhia e os caciques mencionados, ficando os outros de guarda, distribuídos pelos seus postos, e a esquadra formada com os pavios acesos para evitar qualquer acontecimento sinistro (*Relación de Las*

23 Como aponta Lázaro (2002, p. 213), Francisco López de Zúñiga recorreu ao legado intelectual de Luís de Valdívia, graças à presença do jesuíta Diego de Rosales em seu gabinete. Os registros dos parlamentos eram remetidos diretamente às autoridades espanholas.

24 Tradução nossa. No original: “*Paces [Relación del parlamento y los acuerdos]*”.

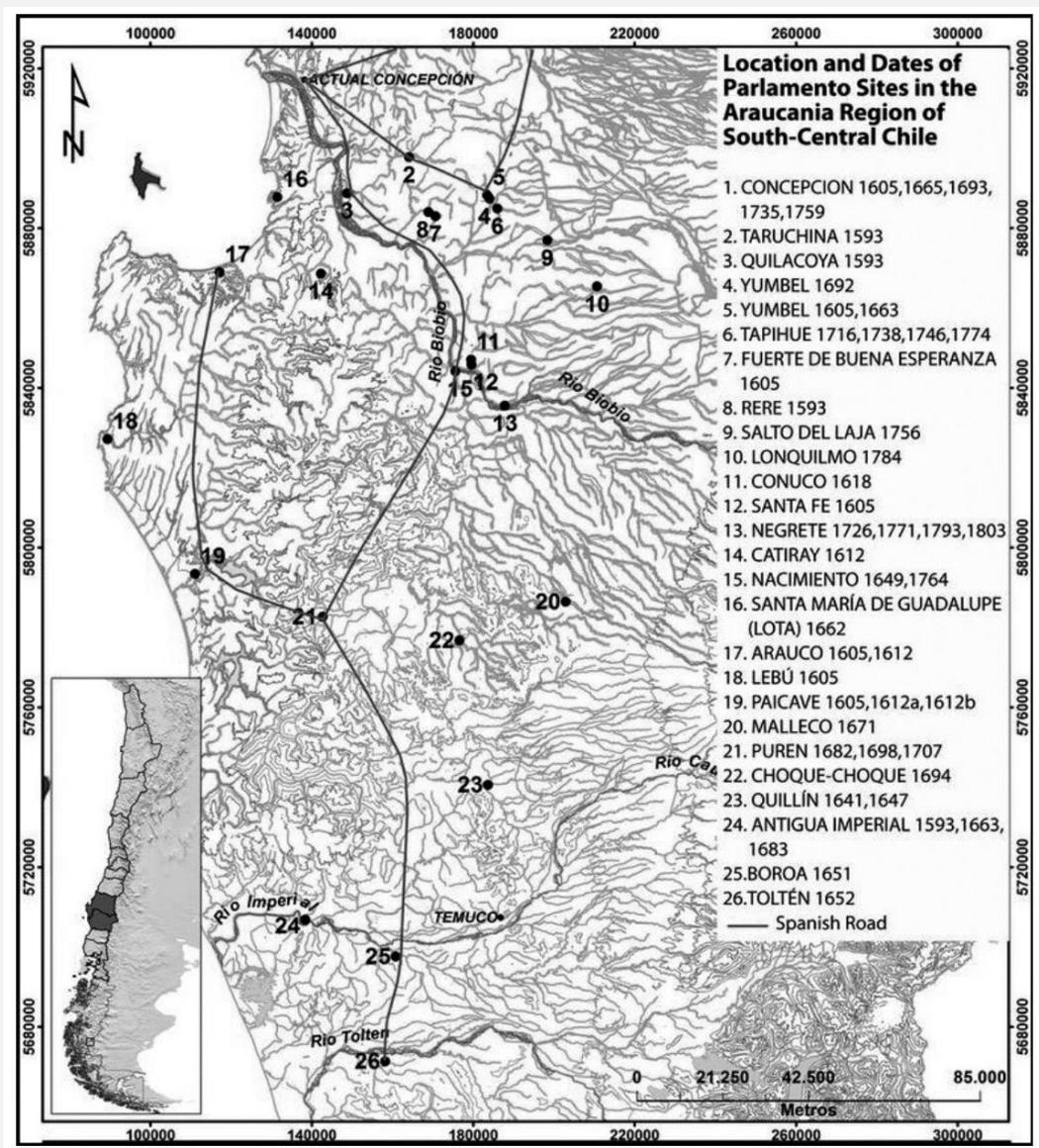
*Paces* [1641] *apud* Payàs Puigarnau, 2018, p. 128-129).<sup>25</sup>

Este trecho do documento, que se refere aos preparativos para a celebração do parlamento, narra o encontro entre o mundo espanhol - evidenciado pelas referências cristãs e pela lógica de organização militar dos esquadrões de infantaria e cavalaria liderados pelo Marquês de Baides - e o mundo mapuche - associado ao poder político descentralizado e não coercitivo, o que explica a necessidade da presença simultânea de 65 lonkos e toquis no evento. O encontro entre espanhóis e mapuche se dá em uma ramada estabelecida nas margens do rio Quillem, onde os convidados são assentados. A escolha da localidade do parlamento - no interior do território indígena, ao sul da fronteira do rio Bío Bío - parece remeter ao princípio do Geh mapu que orientava os fūxa xawün ou Kojagtun em tempos pré-hispânicos: aquele que controla o espaço também lidera o ritual (Figura 2).

---

25 Tradução nossa. No original: "*Habiendo lo primero prevenido a Dios este día, ofreciéndole los sacrificios de todas las misas que se pudieron decir por el buen suceso de estas paces, y habiéndose formado dos escuadrones de la infantería de los dos Tercios, tomando el cuerno derecho el del maese de campo, y el izquierdo el del sargento mayor, y guarnecidos los costados con la caballería de entrambos por sus mangas, salió el Marqués con su compañía de ciento cincuenta capitanes y maeses de campo reformados\*, todos armados de armas blancas, tan tersas y limpias que parecían espejos en quien pudo mirarse solo el Sol, no otro alguno, sin deslumbrarse con la luz que en ellas reverberaba. Llevaba por delante sesenta y cinco caciques, entre los cuales los más principales señores, que tenían debajo de su jurisdicción a diez y doce caciques. Eran Lincopichon, Anteguano, Liencura, don Antonio Chicagualá, hijo de doña Aldonza de Castro, señora española muy principal y noble, y de un indio gran señor, que después de cautiva la eligió por su mujer, Guaquilauquen y otros; y a la salida, los escuadrones y demás compañías dieron la carga con muy buen concierto, y pasando por medio del escuadrón enemigo, llegaron a una grande ramada que se había hecho para el intento, donde se apeó con toda su compañía y caciques referidos, quedando las demás de guardia, repartidas por sus puestos, y formado el escuadrón con cuerdas encendidas para prevenir cualquier siniestro suceso".*

Figura 2 - Localização e data dos parlamentos na região centro-sul do Chile



Fonte: Zavala, Dillehay e Payàs (2022, s./p.).

Nesse sentido, o relato jesuítico prossegue:

Quando todos tinham apeado e tomado seus assentos, se fez silêncio, e quando o capitão Miguel de Ibancos, língua geral do reino, começou a falar, o cacique Anteguano (que como senhor da terra segurava em sua mão o ramo do canelo, sinal de paz entre esse povo, como a oliveira tem sido ainda entre

Deus e os homens) levantou-se e, tomando a palavra, e em nome de todos os outros caciques, disse com grande gravidade e nobreza que o costume deles era, antes de capitular e resolver qualquer acordo de paz, matar as lhamas, para que permanecessem mais fixos e para que nenhuma das partes pudesse, a qualquer momento, fazer qualquer reivindicação sobre o que havia sido resolvido; pois esses animais brutos, depois de mortos, serviam de exemplo vivo do que deveria ser observado por aqueles que se juntaram a tal ação, pois, assim como estavam entregues e parados, e testemunhavam com seu sangue derramado que não podiam mais se mover ou sair daquele lugar, não deveriam mais se mover, nem voltar atrás em relação ao que havia sido prometido, nem deixar de ser fiéis, mesmo que para isso fosse necessário derramar o sangue de suas veias e perder suas vidas. Quando Anteguano terminou seu raciocínio, ordenou que uma destas lhamas (que são como camelos e, embora não tão grandes, são usadas como eles para carregar cargas de um lugar para outro) fosse trazida diante de todos, e um dos toquis, ou general da guerra, levantou-se e, tomando na mão um bastão com duas varas de altura, deu-lhe um duro golpe com o qual a levou aos pés; e assim prosseguiram os demais, deixando-as mortas até o número de vinte e oito. E se a lhama não caísse do primeiro golpe, outro cacique se levantava ligeiramente e dava o segundo, com o qual a colocava no chão; e aquelas que reclamavam, ou com a morte agonizavam, acabavam sendo mortas pelos espectadores, e depois de mortas todos vinham arrancar seus corações e borrifar seu sangue no canelo que Anteguano tinha em sua mão. Esta cerimônia, embora gentílica, parece ter seu fundamento em muitas histórias, e até mesmo nas Sagradas Escrituras, onde vemos que como sinal de paz Deus ordenou a aspersão das portas com sangue, como vemos no décimo segundo capítulo do Êxodo, e é assim que São Paulo o entende no capítulo nove da carta que escreveu aos hebreus (*Relación De Las Paces* [1641] *apud* Payàs Puigarnau, 2018, p. 129-130).<sup>26</sup>

26 Tradução nossa. No original: "*Habiéndose apeado todos y tomado cada cual su asiento, se hizo silencio, y que riendo comenzar el parlamento el capitán Miguel de Ibancos, lengua general del reino, se levantó el cacique Anteguano (que como señor de la tierra traía en la mano la rama de canelo, señal de paz entre esta gente, como lo ha sido el de oliva aun entre Dios y los hombres) y tomando la mano y en nombre de todos los demás caciques, dijo con mucha gravedad y señorío que su usanza era antes de capitular y asentar cualesquier conciertos de paz, matar las ovejas de la tierra, para que quedasen más fijos y ninguna de las partes pudiese en ningún tiempo reclamar sobre lo una vez asentado; porque aquellos brutos animales, después de muertos, servían de un vivo ejemplar de lo que deben guardar los que se juntan a semejante acción, pues así como ellos estaban rendidos y quietos, y testificaban con su sangre derramada que no se podían ya menear ni apartar de aquel lugar, así ellos no habían de moverse*

Muitos elementos neste trecho do documento fazem referência às tradições mapuche de negociação diplomática. Em primeiro lugar, a presença do intérprete Miguel de Ibancos nos permite deduzir que o mapudungun era utilizado pelos espanhóis nas cerimônias para se dirigir aos lonkos, confirmando assim a importância atribuída pelos indígenas ao âmbito da discursividade. Em segundo lugar, o cerimonial de paz, inscrito na jurisprudência indígena, é conduzido pelo toqui Anteguano. Segurando em suas mãos o ramo do canelo (*Drymis chilensis*), Anteguano dá início ao ritual de sacrifício das lhamas, arrancando o coração dos animais e unguindo com sangue as folhas da árvore. Esse ato, que desde tempos pré-hispânicos obriga moralmente as partes a respeitar os pactos selados nos *füxa xawün* ou *Kojagtun*, estende-se agora também às autoridades espanholas (Zavala; Dillehay; Payàs, 2022). Ademais, é interessante perceber como o missionário jesuíta, imbuído de uma perspectiva universalista da história, busca atribuir um sentido comum a práticas históricas distintas, trabalhando com a percepção de um único mundo real que engloba (e, conseqüentemente, silencia) outras realidades. Nesse sentido, o canelo corresponde à oliveira e a cerimônia de sacrifício das lhamas encontra equivalência na aspersão das portas com sangue descrita nas Sagradas Escrituras. Todavia, trabalhamos justamente com a hipótese contrária, isto é, de que o cosmos mapuche e o cosmos espanhol não compartilham uma mesma realidade objetiva, coexistindo e interagindo de modo complexo e multifacetado, sem que um subordine ou reduza o outro à sua própria concepção de verdade.

Encerrado o ritual de sacrifício das 28 lhamas, a ata do parlamento de Quilín narra então a etapa final da assembleia: a capitulação da paz.

Depois dessa cerimônia, todos se sentaram ao redor da lhama morta e, após o silêncio, começaram a discutir e conversar entre si sobre o estabelecimento da paz perpétua e a maneira, a qualidade e as condições de juramento e celebração. E Lincopichon e Anteguano, tendo falado sobre isso com grande concerto e elegância (pois esses índios são naturalmente retóricos e se orgulham de fazer uma boa conversa), e tendo respondido de nossa parte o

---

más, ni volver atrás de lo una vez prometido, ni faltar a la fidelidad debida, aunque para esto fuese necesario derramar la sangre de sus venas y perder la vida. Acabando Anteguano su razonamiento, se mandó traer luego delante de todos una de estas ovejas (que son a manera de camellos, y, aunque no tan grandes, sirven como ellos para el trajín de las cargas que se llevan de una parte a otra), y levantándose uno de los toquis, o general de la guerra, y tomando en la mano un bastón de hasta dos varas de alto le dio un feroz golpe con que la rindió a sus pies; y así fueron prosiguiendo los demás, dejando muertas hasta el número de veintiocho. Y si tal vez no caía la oveja del primer golpe, se levantaba otro cacique con mucha ligereza y le daba el segundo, con el que la tendía en el suelo; y las que se quejaban, o con las ansias de la muerte agonizaban, las acababan los circunstantes de matar, y después de muertas llegaban todos a sacarles los corazones y rociar con su sangre el canelo que Anteguano tenía en la mano. Esta ceremonia, aunque gentílica, parece tener su fundamento en muchas historias, y aun en las Sagradas no falta, donde vemos que en señal de paz mandaba Dios rociar las puertas con sangre, como se ve en el capítulo doce del Éxodo, y así lo entiende san Pablo en el capítulo nueve de la carta que escribió a los hebreos”.

que parecia conveniente, propondo-lhes as condições e pactos que pareciam mais importantes para o serviço de ambas as majestades, e tendo dado e tomado conhecimento do assunto, Liencura se levantou, um cacique muito importante, um homem astuto, um grande soldado, de inteligência muito viva, muito experiente e prático, de sessenta anos de idade, e que até então vivia sob suspeita de sua astúcia, e argumentou com seu povo sobre a paz e as condições de que se tratava, representando-lhes a infelicidade e os trabalhos das armas, e causou tal comoção em todos que eles se levantaram e clamaram em altos brados pela paz; E mencionando suas terras anteriores, das quais haviam sido banidos pelas guerras, prometeram retornar a elas dentro de seis meses, conforme proposto (*Relación De Las Paces* [1641] *apud* Payàs Puigarnau, 2018, p. 130).<sup>27</sup>

Normalmente nos fūxa xawūn, após o sacrifício das lhamas, os lonkos mais importantes davam início a uma verdadeira “maratona discursiva”, na qual reafirmavam com palavras a aliança que acabara de ser estabelecida simbolicamente via ritual (Zavala; Dillehay; Payàs, 2022). O trecho do documento destaca a eloquência dos toquis Lincopichon, Antegueno e Liencura na negociação das capitulações de paz com os espanhóis. A retórica e a longa duração dos discursos podem ser explicadas tanto pelo caráter oral da sociedade mapuche, como pelo poder político fragmentado, no qual a existência de interesses díspares dentro e fora dos rewe e fütalmapu exigia que os tópicos fossem enumerados e explicados de modo claro e consistente, almejando o consenso. O parlamento de Quilín parece então ser interpretado pelos indígenas como uma instância de resolução de conflitos semelhante aos Kojagtun, que eram convocados quando um problema ou uma decisão afetava várias unidades sociopolíticas, tornando necessária uma resposta comum.

Feito esse breve exercício de interpretação das atas do parlamento de Quilín à luz da cosmohistória e cosmopolítica, reafirmamos a nossa hipótese de que os parlamentos não podem ser considerados simples evidências da imposição da colonialidade aos indígenas e da ocidentalização da forma mapuche de fazer política. Nossa proposta é que sejam

---

27 Tradução nossa. No original: “*Después de esta ceremonia se sentaron todos alrededor de las ovejas muertas, y hecho silencio comenzaron a tratar y conferir entre sí sobre el asiento de las paces perpetuas, y el modo, calidad y condiciones de jurarlas y entablarlas; y habiendo hablado sobre esto con grande concierto y elegancia Lincopichon y Antegueno (que son naturalmente retóricos estos indios, y se precian de hacer un buen parlamento), y habiendo replicado por nuestra parte lo que pareció conveniente, proponiéndoles las condiciones y pactos que parecieron más importantes al servicio de entrambas majestades, y habiendo dado y tomado sobre la materia, se levantó Liencura, cacique muy principal, hombre sagaz, gran soldado, de muy vivo ingenio, muy entendido y práctico, de edad de sesenta años, y que hasta entonces se vivía con recelo de sus astucias, e hizo tal razonamiento a los suyos acerca de la paz y condiciones de que se trataba, representándoles la infelicidad y trabajos de las armas, y causó tal conmovición en todos que se levantaron en pie y clamaron apellidando a voces la paz; y nombrando sus antiguas tierras, de donde los tenían desterrados las guerras, prometieron volverse a ellas dentro de los seis meses como se les había propuesto*”.

compreendidos como instituições hispano-mapuche, nas quais ambas as partes, provenientes de mundos históricos diferentes, se encontravam em condições simétricas para negociar a paz, criando acordos de caráter contingencial. Através dos parlamentos hispano-mapuche, os indígenas conseguiram manter sua autonomia territorial até o período republicano, enquanto os sucessivos governos coloniais puderam regular as relações comerciais, o processo de evangelização e o reordenamento político-territorial mapuche. No caso específico do parlamento de Quilín, entre as capitulações de paz estavam a proibição da escravidão indígena e a instituição da soberania formal indígena sobre os territórios situados ao sul do rio Bío Bío. Enquanto isso, os mapuche se comprometeram a libertar os cativos de guerra, combater incursões de potências estrangeiras e permitir a introdução dos missionários cristãos em seu território.

Fica evidente, portanto, que os parlamentos hispano-mapuche tinham a difícil tarefa de conjugar a experiência dos parlamentos espanhóis oriundos da Guerra de Reconquista, baseados em uma tradição contratualista orientada pelo poder coercitivo e por documentos assinado pelo rei, e os *füxa xawün* ou *Kojagtun*, baseados na importância da persuasão em uma sociedade politicamente fragmentada (Lázaro, 2002, p. 201). Nessa perspectiva, não visualizamos a aplicação unilateral dos preceitos jurídicos peninsulares às populações indígenas, mas sim situações negociadas em termos cosmopolíticos, que se redefiniam de acordo com os processos de interação entre o cosmos espanhol e o cosmos mapuche.

É importante salientar que a perspectiva cosmo-histórica não supõe a homogeneidade e a integração como o destino inevitável do agenciamento entre as diferenças. Se em algum nível espanhol e mapuche conseguiram criar caminhos para a convivência, combinando os elementos conformadores de seus distintos mundos históricos, em outros níveis predominaram os constantes desacordos, incompreensões e dissonâncias. Um indício disso é que, mesmo compartilhando o espaço cerimonial dos parlamentos durante todo o período colonial, espanhóis e indígenas permaneceram compreendendo seu significado de formas distintas: enquanto para aqueles as assembleias representavam pactos de dominação, isto é, instrumentos de negociação estratégica no marco das guerras de conquista, estes interpretavam as assembleias como pactos de sociedade, que respeitavam a existência de segmentos autônomos na tomada das decisões políticas (De Jong, 2016, p. 336). Diante da impossibilidade de criação de uma representação única da realidade e de mundos históricos que nunca se fundiram totalmente, a abordagem teórico-metodológica da cosmo-história torna-se não apenas pertinente, mas também relevante. Seus princípios e bases serão elucidados a seguir.

## **Cosmohistória e cosmopolítica: uma crítica às pretensões universalistas da história ocidental**

O regime de historicidade monohistórico, decorrente da lógica cognitiva da colonialidade, parte da premissa de que existe um único mundo natural e humano, com um só cronotopo. Baseia-se em certezas como a linearidade e o caráter progressivo do tempo, a homogeneidade do espaço, a separação absoluta entre presente e passado e o avanço inexorável rumo ao progresso. Ao estabelecer uma verdade universal, pautada pelas dicotomias natureza/cultura, objetivo/subjetivo, animalidade/humanidade, não reconhece que outras formas de conhecimento, distintas da ciência moderna, são igualmente capazes de representar o mundo. Dessa forma, concebe o cosmos como uma globalidade organizada, que tolera outras existências, mas que as silencia e as desqualifica.

No intuito de desconstruir as pretensões universalistas da história ocidental, atrelada à ordem discursiva da modernidade, o historiador mexicano Federico Navarrete Linares propõe o conceito de cosmohistória: “uma forma de conceber as historicidades humanas como um conjunto de realidades plurais e irreduzivelmente diversas que se somam e se combinam, dialogam e entram em conflito, mas não estão integradas em um único todo” (Navarrete Linares, 2016a, p. 1).<sup>28</sup> O regime de historicidade cosmohistórico é aquele capaz de reconhecer a existência das diversas historicidades ou de mundos históricos diferentes, que produzem cronotopos distintos, incluem diversos protagonistas (muitos deles não-humanos) e concebem formas alternativas do devir histórico. Preocupa-se em compreender as interações sempre complexas, multifacetadas e frágeis entre mundos históricos cuja totalidade é desconhecida, para poder construir verdades históricas parciais e negociadas.

Ao reconstruir os terrenos comuns, sempre precários e mutáveis, que os mundos históricos estabelecem por meio de enfrentamentos violentos, diálogos ambíguos e negociações intrincadas, a cosmohistória distancia-se da ideia de uma verdade histórica única. Nessa perspectiva, os diferentes modos de constituir o mundo podem ser interpretados a partir de conceitos próprios às ontologias que os fundamentam (Blaser; De La Cadena, 2009, p. 6-7). Segundo Navarrete Linares, trata-se de compreender as situações em que diferentes mundos coexistem e se reproduzem, que, por definição, são cosmopolíticas (Navarrete Linares, 2021, s./p.).

O termo cosmopolítica foi cunhado pelo cínico Diógenes de Sinope no século IX a.C e retomado por Immanuel Kant, que o associou ao projeto de uma paz perpétua entre as nações, decorrente da possibilidade de unificação de todo gênero humano sob certas leis universais (Kant, 2010). Contudo, na série *Cosmopolitiques* (1997), a filósofa belga Isabelle Stengers elaborou um novo tipo científico, chamado de “sofista não relativista”, que se distancia do

---

28 Tradução nossa. No original: “*una forma de concebir las historicidades humanas como un conjunto de realidades plurales e irreductiblemente diversas que se suman y combinan, dialogan y entran en conflicto, pero no se integran en un solo conjunto*”.

cosmopolitismo kantiano e se aproxima de uma nova postura ética e epistêmica, disposta a dialogar com outras práticas, normalmente desqualificadas pela ciência moderna. Tendo como interlocutores Bruno Latour, Félix Guattari e Gilles Deleuze, entre outros intelectuais, Stengers busca dar conta das divergências, incertezas, fricções e disputas entre a multiplicidade dos mundos pela definição do real (Stengers, 2005). A cosmopolítica, portanto, refere-se ao trabalho político de construção de relações entre mundos diferentes, tanto no interior de cada sociedade como entre grupos distintos, humanos ou não. Parte da premissa de que fazer ciência é fazer mundos, é registrar a polifonia, sem medo da dissonância.

Longe de estabelecer um regime de verdade, visto como representação do mundo que pode ser acessada apenas por determinadas formas de conhecimento, a cosmopolítica de Stengers é um modo de olhar e de aproximar-se de algo, é uma maneira de pensar; em outras palavras, um “não saber”. Aponta para as constantes bifurcações e para a impossibilidade de alcançar uma síntese, dada a inexistência de um sistema que possa englobar todas as diferenças. Demarca um limite ético para o conhecimento, ressaltando que alguns espaços permanecem inalcançáveis e que algumas “verdades históricas” não podem ser reveladas, tal como pretendeu a colonialidade.

Ao fim e ao cabo, podemos dizer que a prática cosmo-histórica não pode prescindir da operação cosmopolítica. Para nós, historiadores, trata-se, afinal, de estabelecer uma posição de equivalência - mas não de igualdade - entre as distintas visões históricas existentes. Segundo Navarrete Linares, a cosmo-história é guiada pela simetria, que “nos obriga a reconhecer que estamos diante de duas visões que podem ser igualmente válidas em seus próprios mundos, mas que são igualmente incapazes de abraçar totalmente o mundo do outro” (Navarrete Linares, 2016a, p. 26).<sup>29</sup> A simetria evidencia a incapacidade por parte de qualquer história particular de assimilar realidades que lhe são alheias, de abarcar alteridades e de originar uma história universal compartilhada e negociada. Diante de visões históricas subjetivas, que interpretam à sua própria maneira o mundo ao seu redor e sua relação com os Outros existentes fora dele, não podemos esperar nada além de relações marcadas por desacordos profundos, mal entendidos deliberados ou involuntários, más interpretações e omissões.

A vantagem heurística da perspectiva cosmo-histórica e cosmopolítica está justamente em sua capacidade de aproximar-se do ideal de uma epistemologia xamânica (Viveiros De Castro, 2008, p. 45), na qual o historiador busca tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido. Essa prática intelectual, que se assemelha ao trabalho do xamã de pôr-se (ou achar-se posto) no lugar do outro, resiste aos termos dicotômicos do debate epistemológico

29 Tradução nossa. No original: “*nos obliga a reconocer que estamos ante dos visiones que pueden ser igualmente válidas en sus propios mundos, pero que son igualmente incapaces de abarcar plenamente al mundo del otro*”.

ocidental.<sup>30</sup> A proposta de uma “dialética sem síntese”, de mundos definidos por dimensões que conformam uma sinfonia desarmônica e descompassada, retarda a aceitação ou a imposição de um sentido comum, questionando o óbvio e o evidente e dando um passo além do que o pensamento ocidentalizante da história universal consegue ver.

## Considerações Finais

Este artigo buscou explorar o potencial teórico-metodológico dos conceitos de cosmohistória e cosmopolítica a fim de promover uma escrita da História da América colonial atenta aos silenciamentos impostos pela modernidade ocidental. Embora ainda pouco conhecida no meio historiográfico brasileiro, consideramos a perspectiva cosmohistórica uma opção interessante para que nos dissociemos da busca pela construção de uma só história, de uma só verdade e de uma só narrativa a partir de um único ponto de vista. Esses conceitos, quando colocados em prática, nos auxiliam na criação de diálogos entre as distintas interpretações, na exploração da pluralidade irreduzível de perspectivas e na compreensão do que junta e imbrica os diferentes mundos e suas diferentes histórias. Podemos assim encontrar maneiras de destrinchar as redes que foram tecidas entre os múltiplos mundos históricos, sem reduzir um mundo ao outro, combatendo a ilusão de que toda a humanidade compartilha a mesma temporalidade e a mesma história.

A partir do estudo de caso dos parlamentos celebrados entre os espanhóis e os mapuche no período colonial e da interpretação da documentação à luz da cosmohistória e da cosmopolítica, foi possível compreendê-los enquanto instituições hispano-mapuche, que conjugaram a presença dos mundos espanhol e indígena em negociações de cunho diplomático. Essa perspectiva contraria a ideia de que os espanhóis exerceram uma grande superioridade e dominação sobre os mapuche e distancia-se das interpretações históricas eurocêntricas e universalizantes, que consideram os parlamentos como uma simples sucessão de capitulações de paz impostas aos indígenas pelos representantes da Coroa espanhola.

A perspectiva cosmopolítica compreende a existência de partes que não compartilham exatamente o mesmo universo e que se relacionam através da diferenciação e do conflito, mas também da negociação e do entendimento. A impossibilidade de síntese, as bifurcações constantes, os espaços inacessíveis, longe de serem um problema para a história, criam ferramentas para a descolonização do saber. A cosmohistória traz a polifonia para a prática

---

30 Segundo o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro (2017), no cosmos ameríndio, os xamãs assumem o papel de promover o intercâmbio entre diferentes perspectivas, não visando à sua homogeneização, mas sim ao seu encontro. Seu objetivo primordial nesse processo não é alcançar a representação absolutamente objetiva do mundo, mas sim relevar as intencionalidades dos agentes, personificá-los, respeitar suas subjetividades e colocá-las em interlocução, estabelecendo diálogos cosmopolíticos que, embora nunca alcancem a homogeneidade e a estabilidade, sejam pautados pelo respeito à existência de múltiplos mundos,

historiográfica, ao multiplicar as agências e reconhecer, em termos simétricos, as ontologias e racionalidades dos Outros silenciados pelo universalismo científico. Compreender que não existe um cosmos ordenado nem uma ontologia ou um cronotopo universal comum é o ponto de partida para um conhecimento histórico que, pautado pelos conceitos de cosmo-história e cosmopolítica, nos permite experimentar novos mundos comuns, onde as diferenças tenham espaço mesmo em seu caráter conflituoso.

## Referências

BENGOA, José. El Tratado de Quilín. In: *Documentos adicionales a la Historia de los antiguos mapuches del sur*. Santiago: Catalonia, 2007.

BLASER, Mario; DE LA CADENA, Marisol. Introducción. *World Anthropologies Network (WAN)*, Red de Antropologías del Mundo (RAM), n. 4, p. 3-9, Jan.-Apr. 2009.

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

FABIAN, Johannes. *O tempo e o outro*. Como a antropologia estabelece seu objeto. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

FURET, François. *O passado de uma ilusão*. São Paulo: Siciliano, 1995.

KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Ensaio de antropologia simétrica. São Paulo: Editora 34, 2019.

LÁZARO, Carlos. El parlamentarismo fronterizo en la Araucanía y las pampas. In: BOCCARA, Guillaume (Ed.). *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XIX)*. Quito: Abya Yala, 2002.

LEDA, Manuela Corrêa. Teorias pós-coloniais e decoloniais: para repensar a sociologia da modernidade. *Temáticas*, Campinas (SP), v. 23, n. 45-46, p. 101-126, fev.-dez. 2015.

MARIMÁN QUEMENADO, Pablo; et al. *Escucha Winka*. Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro. Santiago: LOM, 2006.

MELIN, Miguel; MANSILLA, Pablo; ROYO, Manuela. *Mapu Chillkantukun Zugu*: descolonizando el mapa del Wallmapu, construyendo cartografía cultural en territorio mapuche. Temuco: Pu Lof, 2016.

MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. In: CASTRO-GÓMES, Santiago; GROSGUÉL, Ramón (Eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar, 2007.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, p. 1-18, 2017.

NAVARRETE LINARES, Federico. Historia mundial y cosmo-historia. In: RIOJAS, Carlos; RINKE, Stefan (Eds.). *Historia global: perspectivas y tensiones*. Stuttgart: Verlag Hans-Dieter Heinz, Akademischer Verlag, 2017.

NAVARRETE LINARES, Federico. Las historias de América y las historias del mundo: una propuesta de cosmo-historia. In: *Nikon Raten Amerika Gakkai. Anales del [...] Japonés de Estudios Latinoamericanos*, I. [S. l.], 2016a.

NAVARRETE LINARES, Federico. Entre a cosmopolítica e a cosmo-história: tempos fabricados e deuses xamãs entre os astecas. *Revista de Antropologia*, v. 59, n. 2, p. 86-108, 2016b.

NAVARRETE LINARES, Federico. La cosmo-historia: cómo construir la historia de mundos plurales. In: MARTÍNEZ RAMÍREZ, María Isabel; NEURATH, Johannes (Coords.). *Cosmopolítica y cosmo-historia: una anti-síntesis*. Ciudad de México: Sb. Ed., 2021.

NAVARRETE LINARES, Federico. ¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos. In: GUEDEA, Virginia (Coord.). *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.

PAYÀS PUIGARNAU, Gertrudis. Los parlamentos hispano-mapuches (1593-1803). In: *Textos fundamentales*. 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.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, v. 11, n. 2, p. 342-386, 2000.

STENGERS, Isabelle. The cosmopolitical proposal. In: LATOUR, Bruno; WEIBEL, Peter (Eds.). *Making the*

*Public*. Cambridge: MIT Press, 2005.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando o passado: poder e a produção da história*. Curitiba: Huya, 2016.

VILLALOBOS, Sergio. *Relaciones fronterizas en la Araucanía*. Santiago: Ed. UCC, 1982.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O chocalho do xamã é um acelerador de partículas. In: *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem - e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Ubu, 2017.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GÓMES, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (Eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar, 2007.

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.