



El poder textil de las mujeres del Ngulumapu
Intercambio del *makuñ*/poncho mapuche
durante los siglos XVIII y XIX

SUSANA CHACANA HIDALGO

EL PODER TEXTIL DE LAS MUJERES DEL NGULUMAPU
INTERCAMBIO DEL *MAKUN*/PONCHO MAPUCHE DURANTE LOS SIGLOS XVIII Y XIX

Colección Cultura y Patrimonio
Volumen VIII

©Servicio Nacional del Patrimonio Cultural

Colección Cultura y Patrimonio
El poder textil de las mujeres del Ngulumapu
Intercambio del *makuñ*/poncho mapuche durante los siglos XVIII y XIX

Inscripción N° 2025-A-7764
ISBN 978-956-244-636-5

Ministra de las Culturas, las Artes y el Patrimonio
Carolina Arredondo Marzán

Subsecretaria del Patrimonio Cultural
Carolina Pérez Dattari

Directora Nacional del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural
Nélida Pozo Kudo

Subdirectora de Investigación y directora responsable
Susana Herrera Rodríguez

Autora
Susana Chacana Hidalgo

Editor
Daniel Quiroz

Diseño de portada y diagramación
Leticia Martínez Vergara

Corrección de estilo
Pilar de Aguirre Cox

Impresión
Productora Gráfica Andros Ltda.

Foto de portada
Aldo Oviedo

Diseño de portada basado en una idea original de Arturo Molina Burgos

Ediciones de la Subdirección de Investigación
Av. Libertador Bernardo O'Higgins N° 651
Teléfono: 56-229979764
www.investigacion.patrimoniocultural.gob.cl
Santiago, Chile

IMPRESO EN CHILE/PRINTED IN CHILE
2025

EL PODER TEXTIL DE LAS MUJERES DEL NGULUMAPU

INTERCAMBIO DEL *MAKUÑ*/PONCHO MAPUCHE
DURANTE LOS SIGLOS XVIII Y XIX

SUSANA CHACANA HIDALGO



ÍNDICE

PRESENTACIÓN

9

PREFACIO

11

PARA UNA COMPRENSIÓN HISTÓRICO-CULTURAL DEL TEXTIL MAPUCHE

13

URDIENDO HILOS DE CONOCIMIENTO SOBRE EL TEXTIL INDÍGENA

21

ANTECEDENTES ARQUEOLÓGICOS, HISTÓRICOS Y CULTURALES DEL TEXTIL MAPUCHE: DEL *MAKUÑ* AL PONCHO

75

CIRCUITO ECONÓMICO DEL *MAKUÑ*/PONCHO EN EL SIGLO XVIII

129

POLÍTICA DE GUERRA Y NEGOCIACIÓN CONTRA EL TEXTIL MAPUCHE DURANTE EL SIGLO XVIII

157

VIAJES POR EL NGULUMAPU. RELATOS DE TRANSFORMACIONES EN EL INTERCAMBIO DEL TEXTIL MAPUCHE EN EL SIGLO XIX

195

MAKUÑ RITUALES

261

ALGUNAS CONCLUSIONES

287

AGRADECIMIENTOS

295

REFERENCIAS

297

PRESENTACIÓN

Luego de años de investigación, Susana Chacana Hidalgo, profesional e investigadora del Museo Regional de La Araucanía, movida por su gran curiosidad y la necesidad de responder preguntas que fueron emergiendo en su trabajo diario, centró su atención en los textiles mapuche que ese espacio preserva. Entonces, comenzó a indagar en ese patrimonio y sus creadoras, para lo cual postuló al Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial (FAIP), que otorga la Subdirección de Investigación del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural (Serpat). Su primer proyecto fue “Diferenciadores de la textualidad y etnoestética femenina contenida en la colección de *trariwe* del Museo Regional de La Araucanía” (2012). En 2013 investigó “La mujer del color, usos y significados de los tintes del *trariwe* o faja femenina de la colección del Museo Regional de La Araucanía”; en 2015, “El saber y el hacer de la manta de cacique mapuche, cambios y continuidades”, y en 2023, “*Trariwe* y *Küpülwe* para *pichikeche*: Artefactos para la crianza mapuche”.

Hago alusión a esta información con el objeto de precisar que toda investigación requiere, además de preguntas que motiven la búsqueda de respuestas, de recursos, tiempo y perseverancia. Quien investiga debe sacrificar, en muchas ocasiones, tiempos personales y familiares para hacer surgir de “lo estudiado” nuevos saberes, porque tiene el convencimiento de que esos conocimientos serán un aporte para comprender este mundo en que habita y las manifestaciones culturales que le dan sentido a esta realidad.

El manuscrito que esta Subdirección de Investigación acogió para publicar a través de su sello editorial es la tesis doctoral de Susana Chacana Hidalgo. La autora debió transformar su texto inicial en formato libro para que comenzara el proceso de edición, tal como ocurre con todo telar, objeto, poema, pintura, etc., que, antes de salir a la luz, pasa por un largo período de preparación con el fin de que su materialidad final tenga la potencia que se merece. Esto es así en el feto que crece silencioso en las entrañas de una mujer, o en la semilla que germina en las profundidades de la tierra, o un textil, un poncho que exige de las manos de quien lo piensa y elabora de gran tiempo y dedicación.

Quien investiga o crea, añora que lo que construye sea visto por los demás, sea valorado, sea entendido y se constituya en un tributo a la vida, a su familia y a la sociedad de la cual forma parte, y sé que la autora anhela lo mismo.

La Subdirección de Investigación del Serpat agradece a Susana Chacana Hidalgo por haber elegido este sello editorial para publicar su libro. Esperamos que este apreciado texto sea acogido con el respeto y reconocimiento que años de investigación y dedicación merecen.

Los invito a recorrer sus páginas, convencida de que el telar de palabras que construye este relato contribuirá a valorar aún más el poder textil de las mujeres del Ngulumapu y a toda creación concebida por las manos de hombres y mujeres de esta realidad que habitamos.

Susana Herrera Rodríguez

Antropóloga

Subdirectora de Investigación del Serpat

PREFACIO

En el camino de conocimiento sobre los textiles mapuche, el 2012 comencé a estudiar la colección de fajas *trarüwe*¹ custodiada por el Museo Regional de La Araucanía. Aquella investigación me permitió comprender la vigencia de los textiles mapuche, su condición de comunicadores por excelencia, su potencial como puente de memoria y saberes de mujeres, además de otros aspectos que condensan su gran valor sociocultural, histórico y patrimonial. Por medio del diálogo entre saberes indígenas, académicos y museológicos fue posible abordar las colecciones de textiles mapuche, comprender la existencia de códigos en los *trarüwe* y reconocer también que estas prendas son diferenciadores sociales y territoriales. En los talleres de análisis de las fajas *trarüwe* las mujeres observaron, tocaron y comentaron detenidamente el lenguaje textil. Se fijaron en aspectos relativos al color, la textura, la firmeza, el tamaño, los flecos, la iconografía, todos códigos de una textualidad indígena no escrita ni hablada, sino tejida.

En la actualidad, los textiles mapuche parecen vivir un proceso de revitalización, los vemos en la escena económica, política e identitaria regional, nacional y trasandina. Muestra de ello son las investigaciones que mujeres mapuche han realizado en colecciones de museos y la organización de importantes eventos donde se elaboran y exhiben “megatextiles”, grandes prendas y enormes montajes creados por mujeres mapuche de La Araucanía². Proyectos que han involucrado a instituciones como universidades, municipios, fundaciones, empresas forestales, junto a gestores culturales mapuche y agrupaciones de textileras del Ngulumapu.

Las tejedoras rompieron un récord Guinness en Puerto Saavedra, región de La Araucanía, y exhibieron un gran textil en el nuevo aeropuerto interna-

¹ Para la escritura del mapuzugun se utiliza el grafemario unificado. La pluralidad de la palabra mapuche, ya se encuentra incorporada, por lo tanto, no incluye la “s”.

² Proyecto desarrollado entre la Corporación Nacional Indígena (CONADI), la Fundación Artesanías de Chile y un conjunto de artesanas mapuche de La Araucanía, denominado “Herederas de Llallin Llallin”, (Navarrete, 2020). Ver <https://artesaniasdechile.cl>

cional de Santiago de Chile. Estos artefactos junto a las mujeres demuestran su potencia actual, renovadora y gigante.

Actualmente, el proyecto “Makün: El Manto de Chile” fue seleccionado como la propuesta ganadora para desarrollar la arquitectura interior y fachada para el pabellón de Chile en la Exposición Universal 2025, que se realizará en Osaka (Japón), entre el 13 de abril y el 13 de octubre.

Desde mi perspectiva, la intensidad productiva del textil mapuche no es nueva. Las mujeres mapuche ya lo hicieron en siglos pasados, cuando debieron reconocer y adaptarse a las condiciones del mercado y tejer para otras sociedades, en un largo y sabio camino de permanencia y cambio.

PARA UNA COMPRENSIÓN HISTÓRICO-CULTURAL
DEL TEXTIL MAPUCHE

Este libro aborda las dinámicas de intercambio de textiles mapuche, específicamente el *makuñ* o poncho mapuche, en el Ngulumapu durante los siglos XVIII y XIX. La investigación propone una comprensión teórica sobre cultura material y una comprensión sustantiva respecto de distintas dimensiones socioculturales del textil mapuche. La noción de *dinámicas de intercambio textil* permite entender la circulación del objeto textil mapuche en un proceso histórico-cultural de larga duración en el que emergen valoraciones y significaciones diferentes en contexto de relaciones interculturales asimétricas.

La pregunta que guio el proceso investigativo fue: ¿Cuáles son y qué características tienen las dinámicas de intercambio del textil *makuñ* durante los siglos XVIII y XIX desde el Ngulumapu? Para responderla, se identifican y relacionan los circuitos, rutas y actores del intercambio del *makuñ*, y se caracterizan las formas de organización de su producción, reconociendo las diferentes valoraciones y significaciones de los textiles mapuche.

En términos teóricos y metodológicos, se trata de una investigación exploratoria, con un diseño cualitativo de corte histórico-documental. El modelo de análisis utilizado ofrece un lugar central a la economía doméstica, como el núcleo de origen del textil mapuche, y a la mujer como organizadora de sus elementos y relaciones, como quien controla aquello que se preserva e intercambia.

Como principal resultado se observa que el intercambio del textil mapuche fue crucial en las transformaciones sociales, económicas y sociopolíticas mapuche de los siglos XVIII y XIX, dado que les permitía expresar su poder y sostener su autonomía. Postulo que la sociedad mapuche del siglo XVIII fue una sociedad textil-ganadera y que por adaptación socioeconómica y técnica en el siglo XIX se configuró como una sociedad ganadera-textil.

En la actualidad, la manta de *longko* o manta de cacique del Ngulumapu pasa por interesantes procesos de revalorización y resignificación en varios sentidos. Instituciones como el Museo Regional de La Araucanía han adquirido e investigado *makuñ* de *longko* para conformar una amplia colección, documentada etnográfica e históricamente, bajo la idea de custodiar un valioso objeto patrimonial para el conocimiento y disfrute de las futuras

generaciones. La investigación proveniente de la institucionalidad cultural ha derivado recientemente en un proceso de patrimonialización de los *makuñ* de *longko* que permitió integrar esta prenda mapuche al Registro de Patrimonio Cultural Inmaterial de Chile.

Paralelamente, vemos que su uso ceremonial está vigente, y también el uso político e identitario en hombres mapuche que participan de procesos y acciones tendientes a reivindicar la nación mapuche. Para la sociedad chilena, el mismo textil puede constituir un símbolo radicalmente distinto, pues para algunas personas el *makuñ* se asocia a hechos de violencia rural, de modo que estigmatiza y discrimina a las personas que lo usan. Otro ejemplo que aporta a la comprensión de las diversas valoraciones que se otorga a esta prenda es la reciente compra de *makuñ* que realizó la alcaldía de Melipeuco, en la región de La Araucanía. Su alcalde mapuche gestionó la compra de *makuñ* para nueve *longko* en la comuna, para visibilizar y empoderar a las autoridades tradicionales y potenciar la cultura mapuche en un territorio cuya identidad baqueana-colona ha querido predominar por sobre la mapuche. Así, la realidad local permite apreciar las diversas valoraciones que rondan al textil mapuche.

El *makuñ* o poncho mapuche ha sido un objeto indígena históricamente tensionado desde distintos frentes de poder y concebido desde múltiples sentidos: como objeto patrimonial, identitario, artesanal, ritual, comercial, etc. Este libro trata sobre la historia del textil mapuche, que se ha desarrollado en condiciones de permanente intercambio, adaptación a las condiciones del mercado y alta producción en manos femeninas.

Entonces, la noción de dinámicas de intercambio textil aquí se entiende como los movimientos o circulación del objeto textil entre valoraciones y significaciones diferentes en interacción intercultural y desde una perspectiva multidimensional: territorial, política, económica, técnica y ritual.

Durante el período colonial español el intercambio del textil mapuche fue creciendo considerablemente hasta llegar a altos niveles de producción y exportación. Este fenómeno concentró la atención de las autoridades hispanas del siglo XVIII, quienes intentaron controlar su comercio. Paralelamente se desarrolló un proceso de transformación territorial, económica y sociopolítica mapuche, unido a la creciente producción textil, en manos

de las mujeres. En dicho proceso, el *makuñ* amplió su circuito económico con el nombre de poncho, denominación usada en el contexto de un cada vez mayor uso e intercambio con otras sociedades. Por ello, la comprensión del intercambio del textil mapuche, es una cuestión central de la economía fronteriza e interétnica de los siglos XVIII y XIX.

Como fundamento, se analizan perspectivas teóricas sobre los objetos y su intercambio a partir de aproximaciones que ofrecen las disciplinas que abordan la cultura material. Teorías construidas a partir de enfoques que convergen en la comprensión de los objetos que transitan entre diversas sociedades (Appadurai, 1991; Baudrillard, 1969; Kopitoff, 1991; Moles 1974; Mauss, 2009). Se aborda también la importancia de la economía doméstica (Sahlins, 1974) y el rol de las mujeres en la preservación de los objetos inalienables (Weiner, 1992).

El estudio de la textilera mapuche, se ha abordado desde enfoques disciplinarios provenientes de la lingüística, la semiótica, la estética y los estudios de género. Aquí se asume una perspectiva etnohistórica e histórica multidimensional e intercultural, enfocada en las valoraciones sobre el intercambio del textil y su circulación en el pasado, análisis en el que es fundamental considerar a la mujer textilera.

En la larga duración, las fuentes etnohistóricas sobre textiles mapuche, se refieren a la descripción de la vestimenta utilizada por los indígenas y sus distintos usos: de combate, cotidiano, festivo, muy unido al interés español por conocer los elementos tintóreos utilizados. Desde los primeros tiempos de conquista se encuentran observaciones de sacerdotes y soldados españoles (Bibar, 1966; Carvallo y Goyeneche, 1876; Molina, 1788; Ovalle, 1646; Rosales, 1877). Ya en el siglo XIX se identifican relatos de viajeros, comerciantes o naturalistas, quienes recorren el territorio mapuche describiendo las costumbres de los “araucanos” y relatos sobre *makuñ* en ceremonias, ritos de muerte o de comercio con los indígenas (Domeyko, 1978; Gay, 2018; Smith, 2016; Treutler, 1959).

El debate contemporáneo relativo a la cultura material y las relaciones interculturales con la sociedad mapuche y el textil ha seguido diversas vertientes de las cuales las cuatro más relevantes son: i) el problema socio-histórico del textil mapuche como objeto de intercambio interétnico o fronterizo

(Boccaro, 2009; Foerster y Menard, 2009; Garavaglia, 2002; Zavala, 2008); ii) los objetos indígenas como bienes de producción y consumo artesanal y de la moda en el contexto local/global (Alvarado, 2000, 2016; Canclini, 1995; Guarda, Le Bonniec y Martínez, 2016; Ramos, 2004; Sennett, 2009); iii) las condicionantes económicas y políticas del objeto identitario (Alvarado, 2016; Campos, 2016; Comaroff y Comaroff, 2011; Huenchuan, 2005); y iv) la construcción del valor simbólico y patrimonial como condicionantes para las colecciones museográficas (Alvarado, 2016; Calvo, 2017; Gallardo, 2016; Mege, 1998, 2016; Menard, 2018).

Investigaciones recientes han desarrollado aproximaciones etnohistóricas y etnográficas sobre colecciones de textiles mapuche, especialmente sobre el *makuñ* (Chacana y Rodríguez, 2015), en las cuales se ha logrado identificar cambios y continuidades en técnicas y significaciones, junto a las distinciones sociales y territoriales de las mantas de *longko*.

En este trabajo también se analizan diversas perspectivas historiográficas y antropológicas sobre la historia mapuche, incluyendo autores de los enfoques fronterizo e interétnico, con el fin de analizar la inclusión/exclusión sobre el textil mapuche para principalmente comprender las interpretaciones sobre su relación con la transformación que vivió la sociedad mapuche de los siglos XVIII y XIX. Algunos autores han entendido la relevancia del textil y la explican con distintos énfasis. Garavaglia (2002), por ejemplo, indica que hablar del poncho es referirse a una historia multiétnica, y atribuye el vocablo a un origen “araucano”. Zavala (2008) alude al período colonial y a las dinámicas interétnicas del siglo XVIII, e identifica el intercambio creciente de objetos, animales y personas. Además, menciona que las dos características que distinguen a los mapuche de otros pueblos del Cono Sur de América son su lengua y el hecho de ser tejedores, características fundamentales para comprender el rol del textil en un gran sistema de intercambio. Desde una perspectiva histórico-fronteriza, Pinto (2003) aporta el concepto de *niveles de intercambio*, que establece diferencias de escala y conexiones entre los textiles mapuche y el sistema de intercambio exterior con transformaciones capitalistas.

Fundamentando el proceso denominado etnogénesis mapuche, Guillaume Boccaro (2009) señala que el primer cambio importante entre

las actividades económicas mapuche desarrolladas durante el siglo XVIII fue la confección y comercialización masiva del poncho, cuya demanda exterior fue creciente. Para Foerster y Menard (2009), en la relación mapuche-huinca, el fenómeno de vestirse como el “otro” indica la relevancia de la noción de alianza por sobre la idea jerárquica de filiación, la importancia de la noción de intercambio por sobre la del contrato, y la importancia del “otro” en la construcción de una identidad y de una autoridad mapuche.

Conocer la historia del intercambio del textil mapuche permite visibilizar el rol de las mujeres textileras, quienes tradicionalmente se han asociado al ámbito privado y doméstico, alejado de los espacios de poder dominados por los hombres, aunque ellas eran quienes producían y producen el objeto fundamental de intercambio. Por lo anterior, este libro se focaliza en construir una aproximación integrada e integradora del problema del intercambio de los excedentes textiles en la sociedad mapuche y, considerando que la perspectiva investigativa tradicional es androcéntrica, se busca por distintas vertientes la presencia femenina. La mujer emerge con delicadeza pero con determinación, entre intercambio de lanas y técnicas, como organizadora del núcleo de la economía doméstica mapuche y como artífice fundamental de la producción de excedentes textiles. Tejiendo, ellas fortalecen la riqueza material y espiritual mapuche.

URDIENDO HILOS DE CONOCIMIENTO
SOBRE EL TEXTIL INDÍGENA

Buena parte de las prácticas textiles de Latinoamérica existen desde tiempos prehispánicos. Las sociedades indígenas del gran Abya Yala conservan saberes textiles propios, expresados en una variedad de materialidades, técnicas, prendas y colores, gracias a lo cual es posible vincular la historia de algunas sociedades y territorios a una determinada práctica textil. En el inicio de las descripciones sobre el Nuevo Mundo, los cronistas observaron las extrañas costumbres de los “salvajes”, identificaron su vestuario y sus avanzadas capacidades textiles. En aquellos escritos se detallaron algunas prendas indígenas que se pueden rastrear en el tiempo, cuyo conocimiento actual nos acerca a una mayor comprensión no solo del objeto, sino también de la sociedad que lo describe y de aquella que lo elabora.

La historia de la humanidad está ligada al textil, pues “el color y el acabado de las telas están en el origen de la química; el tejido, en el nacimiento del código binario y en algunos aspectos de las matemáticas. No menos que en el caso del oro o las especias, la búsqueda de colorantes y tejidos llevó a los mercaderes a cruzar continentes enteros y a los marinos a adentrarse en mares extraños” (Postrel, 2021, p. 13). Las sociedades han resuelto necesidades y aspectos de la vida cotidiana por medio de elaborados textiles, cuyas expresiones no se sitúan únicamente en el plano de lo práctico o productivo. Una de las características de las sociedades indígenas es justamente que en su producción artefactual existen estrechos lazos con la religiosidad y la ritualidad. Incorporan un saber, un hacer y un sentir compenetrado con el territorio de pertenencia, lo que denota que en su cultura material se condensa un sentido social de la existencia.

Desde la perspectiva eurocentrada, racional y moderna, el textil indígena fue considerado un objeto relevante para satisfacer principalmente la necesidad humana de cubrirse el cuerpo. Los conquistadores vieron inmediatamente su utilidad económica y supieron aprovechar su presencia dentro de los sistemas de tributación que algunas de las sociedades indígenas estatales ya desarrollaban. Arnold observa la condición testimonial y tributaria del textil andino: “Percibimos el textil como repositorio documental en su condición de testimonio material, realizado en un soporte

textil, de las actividades de personas, familias e instituciones concernientes a esta esfera tributaria” (2016, p.14). Situación similar ocurrió con textiles de Mesoamérica, por ejemplo con la elaboración de mantas para la tributación (Sepúlveda, 1934), pues en dicho territorio las mantas de tejido especiales o de tejido más complejo fueron consideradas moneda de intercambio.

En el encuentro y desencuentro de aquellos mundos, el textil se presenta como un objeto de alto interés intercultural y transcultural. Disciplinas como la historia, la lingüística, la semiótica, la estética, la arqueología, la antropología, entre otras, revelan un amplio universo de objetos textiles cuya antigüedad, técnica, estética, comercialización e intercambio dan cuenta de aspectos propios de la sociedad a la que pertenecen, pero también permiten establecer ciertas comparaciones entre sociedades que trascienden la materialidad, que además conectan y tensionan las formas de comprender el mundo y de comunicarlo.

El *makuñ*, es un textil cuadrangular, elaborado por mujeres mapuche en un *witral* o telar vertical. Se caracteriza por su abertura central, que permite pasar la cabeza y que cae sobre los hombros, cubriendo gran parte del cuerpo del hombre. Ente la amplia gama de *makuñ*, algunos más especiales o más elaborados se asocian a autoridades y ritualidades, mientras que otros de menor complejidad técnica se usan en todo contexto, especialmente para el abrigo y trabajo diario. De su clasificación e intercambio, que ha sido objeto de controversias, nos ocuparemos más adelante.

Para comprender el *makuñ* mapuche y sus múltiples dimensiones, revisaré algunos debates que afloran desde los diversos modos de concebir el textil indígena. Situarse en las investigaciones sobre el textil andino, permite ampliar el horizonte reflexivo y establecer conexiones que favorezcan la comprensión del intercambio del textil mapuche.

Para unir diversos hilos de conocimiento textil con la historia del *makuñ* abordaré el estado del arte del textil en el contexto mapuche. Esto permite, a su vez, integrar los códigos indígenas en el análisis y comprensión del proceso de intercambio del *makuñ*. En lo fundamental, para la época estudiada se propone que la transformación de la economía doméstica mapuche se acopla a la economía fronteriza y logra una gran

producción de excedentes textiles. Los datos y antecedentes investigados sobre la producción de excedentes textiles, su gran circulación e intercambio dentro y fuera de la frontera, permiten establecer que los mapuche del siglo XVIII fueron una sociedad textil/ganadera y que con relativa rapidez lograron una nueva adaptación para constituirse en una sociedad ganadera/textil hacia el siglo XIX.

A continuación, se exponen los principales debates en torno a la interpretación de los textiles andinos con el fin de construir un campo más amplio y variado de discusión disciplinaria y así aportar a la comprensión de la interpretación del tejido indígena.

Debates y reflexiones sobre el textil andino como un lenguaje

Uno de los principales debates sobre los textiles de las sociedades andinas surge en las disciplinas que lo consideran un texto, principalmente en estudios provenientes de la lingüística y la semiótica, donde se identifica una ardua discusión sobre la existencia de una forma de comunicación gráfica o de escritura plasmada en un tejido.

La antropología se preocupa de la vitalidad del textil, pues desde su elaboración y comprensión se le concibe como un ser vivo. Desde otras perspectivas antropológicas, se ve la importancia documental del textil. En esta línea, también se aprecia la expresión material y comunicacional, que se configura como repositorio de memoria y medio de subversión. En estas diversas formas de concebir el textil, la perspectiva indígena se ha integrado por medio del trabajo etnográfico principalmente de mujeres, entre las cuales la antropóloga chilena Verónica Cereceda (2010), destaca como pionera. En los últimos años, la investigación indígena de Elvira Espejo, por ejemplo, ha profundizado en sentidos y significados propios, pertinentes y válidos.

El análisis del textil andino como un texto se ha centrado en la búsqueda de la comprensión de sus contenidos iconográficos y en descifrar si son

o no escritura, con foco sobre todo en los *kipus* y *tocapus*¹. Las investigaciones que han puesto el acento en la escritura textil se concentran en los íconos textiles y los conciben como evidencia de un nivel de desarrollo social y cultural superior, y los valoran como un posible indicador de civilización. Esta postura deja ver una clasificación evolucionista de las sociedades que pone el desarrollo escritural en un nivel de superioridad.

La perspectiva escritural del textil está fuertemente cuestionada. En una línea crítica, Arnold se refiere al aporte de estudios más recientes: “A nivel mundial, el impacto de estos estudios nos ha permitido alejarnos de la perspectiva romántica occidental y eurocéntrica según la cual la escritura es un fenómeno evolucionario y una ayuda indispensable para llevar las sociedades hacia la civilización” (2015, p. 39). En otras palabras, ese no es el camino para comprender adecuadamente los textiles indígenas y menos aún la sociedad ágrafa a la que pertenecen.

Considerando que el textil indígena es también la expresión de un sistema de pensamiento no occidental, verlo como otra textualidad permite encontrar siempre nuevas formas de descubrirlo. Arnold y Yapita lo caracterizan integrando elementos diversos, tales como:

La interpenetración de prácticas, significados y niveles de lecturas que se encuentran un texto determinado... como un textil que abarca género, textura, voz, cualidad táctil, codificación de color, patrón de organización de diseño y también los aspectos territoriales y temporales encajonados en el diseño. (2005, p.15).

¹ El *kipu* es un sistema de registro de información creado por los incas que consistía en un cordel horizontal del cual pendían varias cuerdas delgadas trenzadas y anudadas de diferentes colores, formas y tamaños. Generalmente la cuerda medía unos 4 o 5 mm de diámetro, de la cual colgaban cuerdas más pequeñas (2 o 3 mm) en las que se distinguen nudos. El material empleado para su fabricación es generalmente lana o algodón (Urbizagástegui, 2014).

Tocapus: conjunto de iconos cuadrados de tipo geométrico y policromos presentes en tejidos, bordados, vasijas y vasos ceremoniales de madera de procedencia inca. Denise Arnold y Elvira Espejo (2007), realizan una síntesis de los debates actuales en torno a los *tocapus* textiles en Bolivia.

La investigadora descentra el debate, y se aleja del problema escritural del textil para trasladarlo hacia la relevancia de su impacto social:

Entonces, en vez de centrarme exclusivamente en la naturaleza de las distintas formas gráficas que pueden constituir “escritura”, con una exposición de sus características y significados, aunque esto es importante en el uso de estos medios en la documentación de las cosas, trato de identificar más bien los esquemas organizativos mayores en juego en su ejecución práctica, en un sentido más social, por una parte, y más sensible y hasta cognitivo por otra (Arnold, 2015, p.39).

Arnold pone el acento en la expresión textil, que da cuenta más bien del estado de las cosas de una sociedad. En ese sentido, el textil documenta y ordena — tal como los *khipu*—, y permite comprender también otros aspectos de tipo estético o creativos de la imaginación humana, como en los *tocapus*.

Con un lenguaje documental, el textil andino se refiere principalmente a la vida productiva de la sociedad. Así lo expresan Arnold y Espejo:

En este contexto documental, sospechamos que las unidades de la composición iconográfica del textil atañen a aspectos tangibles y mensurables. Nos parece posible que hagan referencia a la escala y cuantificación de la producción, a la naturaleza de los campos agrícolas en un lugar determinado y a las categorías de los productos bajo cultivo, y que de este modo nos proveen información vital sobre la organización de las tierras y aguas de los distintos pisos ecológicos que suministran los alimentos (2013, p.182).

Según esta interpretación, este modo de observar-tejer el territorio y sus habitantes permite específicamente comunicar sobre la cadena de producción agro-pastoril.

Paralelamente, el textil andino se ha interpretado como texto vivo, cuya estética y mensaje no está centrado solo en su iconografía, sino que se extiende por todo el textil, por su interior y exterior. En gran medida, esta condición viva se transmite por medio de los colores. Aplicando un análisis

semiótico, a fines de los años 70 Cereceda (2010) investigó las talegas². Para la autora, estas pequeñas bolsas de lana son un “organismo vivo” cuyo diseño en bandas y listas de colores reiterativos asemeja las partes de un cuerpo animal. “Si bien el cuerpo de las talegas posee su derecha y su izquierda y un corazón en el medio, está dotado, en cambio, de dos bocas, una a cada extremo de la bolsa” (Cereceda 2010, p. 183). Dicha prenda parece ser muy sencilla, sin embargo y a partir de un intenso trabajo etnográfico, la autora analiza la complejidad del lenguaje cromático y de la disposición orgánica de las bolsas: “El lenguaje de las talegas tendría, así, una doble función: la de un mensaje inscrito sobre la tela (comunicación) y la de un rito ejercido sobre los objetos depositados en el interior (una eficacia mágico-religiosa)” (Cereceda, 2010, p. 183). Así, este organismo textil se comunica y expresa socialmente por medio del color y del espacio, aspectos organizativos tanto del animal como de la sociedad que lo produce.

La autora observa que entre textiles similares existe una relación comunicativa de tipo familiar, de modo que hay talegas hijas y talegas madres:

Es interesante que, a lo largo de su vida, cada tejedora teje todos los tipos de talegas (exceptuando, a veces, el centro con dibujos que parece haberse extendido más recientemente). “Hay que tener toda clase de talegas”, dicen las mujeres. De este modo, en la cocina, en la bodega, en la chacra, los distintos tipos de talegas dialogan unos con otros, haciéndonos pensar en una relación sincrónica donde cada variedad no puede ser entendida sino como el fragmento de un todo que se expresa, tal vez, en el conjunto de las variedades (Cereceda, 2010, p. 185).

² Las talegas se tejen en fibra de alpaca (sus versiones más grandes, los sacos o costales, en llama, y nunca, ninguna de las dos bolsas, en ovino). La textura de las talegas es fina y su diseño intenta resaltar los tonos contrastantes del vellón natural. Su tamaño fluctúa entre los 30 y 50 cm, aproximadamente. Más allá de estos límites cambian de nombre: hasta 15 cm, más o menos, se le llama wayuña; por sobre 80 cm, costal, dejando en ambos límites un vacío que permite hacer la distinción de cada una de las bolsas. Sirven a diversos usos cotidianos o ceremoniales, tales como llevar semillas durante las siembras, guardar alimentos en bodegas y cocinas, transportar víveres tanto de vivos como de muertos, ser rellenas y vestidas como si formaran entre varias un cuerpo humano, en ceremonias de inicio de siembra, etc. (Cereceda, 2010).

La autora también hace notar la diferencia de género en la interpretación de las talegas: mientras las mujeres hablan siempre de un cuerpo animal, los hombres aluden a un territorio, lo que demuestra también que la vitalidad del textil es transformativa y dinámica, además de expresar la dualidad mujer/textilera y hombre/guerrero.

Cereceda sitúa a la textil talega como un organismo que pertenece a un sistema de pensamiento indígena:

Esto autoriza una lectura independizando las formas de las otras dimensiones —o al menos priorizándolas— y pensadas como pertenecientes a un sistema básico del pensamiento aymara, que las organiza (que ordena lo ancho, angosto, etc.), mucho más allá de las fronteras del tejido (2010, p.196).

También resalta la unión entre comunicación, estética y el carácter mágico del textil: “De esta manera se entrecruzan, inextricablemente, el sentido de un mensaje, la acción mágica de los símbolos y la incomparable belleza de las talegas” (Cereceda, 2010, p.196).

En el ámbito de la interpretación del textil como soporte de contenidos y narrativas pertenecientes a un otro sistema de pensamiento, Garcés y Sánchez (2016) indican que el textil andino forma parte de los sistemas de producción de sentido indígena y proponen una perspectiva de comprensión comunicacional que integre distintos soportes de expresión:

El debate sobre la existencia o no de escritura en los Andes es un falso debate que no ha permitido avanzar en la comprensión de los sistemas de producción de sentidos inscritos en distintos soportes: piedra, barro, madera, textiles, paisajes, arte rupestre y el cuerpo (tatuajes, pinturas faciales, etc.). Se busca un sistema común, homogeneizador, cuando hay que advertir la existencia de diversos sistemas flexibles y multidimensionales particulares, con elementos de similitud (Garcés y Sánchez, 2016, p.126).

Este comentario insta a concebir al textil indígena como un otro soporte y a flexibilizar el concepto de sistema comunicacional que, efectivamente, puede

estar integrado por variadas narrativas. Los textiles indígenas se encuentran en el plano de la existencia de esas otras narrativas que contienen la memoria social, tal como indica Garcés:

La escritura, entonces, entendida como letra inerte no tiene sentido; simultáneamente, la memoria despliega recursos diversos para construirse y recrearse en el espacio social. Desde este horizonte, es posible repensar tanto los esencialismos escriturarios como los marcos interpretativos de dominación (2015, p.88).

El autor abre el duro núcleo de la dominación escritural y observa las interacciones de otras narrativas conectadas con la vida ritual: “La escritura alfabética es importante en lo cotidiano, en la vida profana; los sistemas de inscripción no alfabéticos, en los momentos del ritual. En tal sentido, todos estos soportes no pueden ser entendidos de manera separada, sino que en su unidad densa” (Garcés, 2015, p.127).

De este modo, el textil indígena se hace parte de una cadena de relaciones de memoria, comunicación subversiva y control estatal, con lo que su existencia se acopla a un espacio social que ha permanecido rebelde.

El textil andino como medio de subversión se observa en distintos momentos de la historia colonial. En el plano histórico, desde la rebelión de Tupac Amaru I y las reformas toledanas de 1572 se conocen las prohibiciones de ciertas iconografías textiles por parte de la Iglesia y la orden de destruir los *kipus* (Arnold et al., 2007). Otras investigaciones de la época colonial los relacionan con agrupaciones de jesuitas rebeldes que retomaron los *tocapus* prehispánicos e intentaron evangelizar por esta vía (Laurencich, 2016). Aunque igualmente se apuntaba a la sumisión indígena, para estos religiosos las imágenes tejidas ofrecían un camino más directo que la Biblia.

Sobre el rol político del textil, es fundamental la investigación de John Murra (1975), quien identificó en los tejidos andinos una estrecha relación con el control político-económico de los incas: “En la ideología inka, el Estado necesitaba de gran cantidad de tejidos y en todos los hogares se cumplía con la obligación de tejer” (Murra, 1975, p.158). Esta práctica constituía la mita textil. El Estado procuraba algodón o lanas para prendas del Ejército o de

la Iglesia, en el que se consideraba un proceso redistributivo: “El intercambio de prendas de vestir era parte integral del protocolo y negociaciones diplomáticas y militares” (Murra, 1975, p.165). El Estado inca regalaba tejidos: “En tales condiciones, el ‘obsequio’ de tejido sería percibido más apropiadamente como la emisión de un certificado de ciudadanía incaica, la divisa de la nueva servidumbre” (Murra, 1975, p.169). Así, el regalo tejido fue también compromiso y dominación.

En este punto es importante destacar la prolongada resistencia de las mujeres textiles indígenas y su rol en la conservación de estos sistemas de comunicación. Desde el pasado remoto mantienen saberes y se organizan para intercambiar o comercializar sus textiles preservando conocimientos técnicos y simbólicos pese a las antiguas problemáticas de prohibición, apropiación de sus diseños, falta de materia prima y expansión del textil industrial, entre otras. Ellas mantienen, además, una relación asociativa y cooperativa con algunas características no capitalistas, lo que contraviene el sistema económico neoliberal individualista imperante.

Todo lo anterior ayuda a comprender la importancia del textil indígena desde diversas posturas disciplinarias e intereses investigativos. Ahora se exponen de manera breve las distintas perspectivas disciplinarias sobre la investigación del textil *makuñ* o poncho mapuche en Chile, de modo de comprender los caminos que ha seguido el desarrollo de la investigación del textil mapuche hasta la actualidad y recoger los aportes de estudios anteriores.

Interpretaciones sobre el lenguaje textil mapuche, el caso del makuñ

En Chile, la investigación sobre el lenguaje textil mapuche se ha concentrado principalmente en dos prendas, el *trarüwe* y el *makuñ*, partes esenciales de la indumentaria femenina y masculina, respectivamente. Ambas prendas se consideran superiores por integrar diversas técnicas textiles y condensar una alta densidad simbólica. Tanto en lo que respecta al mensaje general como los símbolos específicos, la interpretación de la faja *trarüwe* ha sido más controversial que la de los *makuñ*.

Si bien es cierto que en Chile, a diferencia del área andina, no existe una amplia discusión sobre la existencia de un sistema de escritura en el textil

mapuche, sí se ha investigado su lenguaje, expresado en estéticas, símbolos o mensajes. La iconografía del textil mapuche es muy distinta a una escritura silábica o alfabética, aunque algunas propuestas la interpretan como ideogramas. Además, se considera altamente críptica. La sociedad mapuche comprende el textil bajo una lógica de pensamiento que responde a un sistema de conocimiento propio o *mapuche kimün*. El textil mapuche se percibe como un comunicador individual, pero también social. Revisaré algunas de estas ideas e investigaciones.

Desde una perspectiva mapuche, la socióloga Millaleo (2011) defiende la existencia de una escritura textil de tipo ideográfico y de configuración geométrica³. Al mismo tiempo, plantea que para entenderla es necesario cumplir ciertos requisitos: “Hay que tener claro que son los propios mapuche los que deben partir a esta reconstrucción y el investigador debiera cumplir con las siguientes categorías principales: Ser mapuche, conocedor de la cultura propia y del protocolo hablante de mapudungun” (Millaleo, 2011, p.7).

Desde esta perspectiva, la posibilidad de los no mapuche de analizar y comprender sus mensajes es prácticamente nula. En esta línea, el conocimiento de *machi* y el trance ritual sería el momento y el espacio propio de ritualidad y trascendencia, la posibilidad de interpretación más pertinente para desentrañar el mensaje textil.

Millaleo (2011) también critica que no se reconoce la validez escritural del textil, lo que atribuye a la superioridad imaginaria de Occidente y a la nula relevancia de la mujer mapuche en la construcción histórica. La investigadora resalta el rol de las mujeres mapuche, pues son quienes manejan los símbolos textiles y construyen al portador:

Ciertas capacidades más elevadas de la lectura y reestructuración de los símbolos ideográficos en el *witral*, son solo conocidos por las tejedoras más experimentadas, por las grandes tejedoras, ñeminfe, ñemincheffe,

³ Javier Lefiman (2020) analiza algunos símbolos textiles y propone que son expresiones de conocimientos matemáticos y astronómicos. Específicamente, en el símbolo *lukutuwe* de la faja, el autor identifica un calendario mapuche.

ñemintufe o ñeminñürekafe. Estas ostentaban el manejo de los códigos ideográficos, no tan sólo su repetición y concreción en las prendas. Hasta el día de hoy son las que resguardan estos conocimientos, pueden leer y escribir difíciles entramados (Millaleo, 2011, p.5).

Ana Millaleo plantea cuatro etapas de los procesos históricos mapuche ligados al textil: una primera, de intercambio interno basada en la reciprocidad; una segunda, de comercio fronterizo y grandes cambios en la lectura y significación del textil; una tercera, caracterizada por la folclorización del arte mapuche, y una cuarta, que denomina el retorno mítico y que se da después del desarraigo y el impacto de la urbanidad (Millaleo, 2011). De acuerdo con esta clasificación, este libro se centra en la segunda etapa.

Otro importante componente del lenguaje textil mapuche es el color. Su existencia en la naturaleza e incorporación en tintes para las lanas está unido a preceptos culturales propios, identificados y respetados por las textileras. Como se ha planteado, existe una estrecha e inseparable relación entre la iconografía y el color. Ancán (1993) aborda sus significados y sentidos desde la perspectiva mapuche, y señala que los colores primarios son negro, rojo, gris y café, y que los colores secundarios son el verde, amarillo, azul y blanco. Los colores más relevantes son el negro y el azul:

El negro (*küru*) es un color socialmente relacionado al poder de los *lonkos*, por ser este el color básico y símbolo que detentan sus prendas de vestir especialmente la manta (*makuñ*) (...) el negro socialmente connota negatividad cuando simboliza justamente el no-color, la noche, las tinieblas, el espacio natural no humanizado, es decir, el reino de los *wekufes* (Ancán, 1993, p.64).

El color más difícil de obtener por medios naturales es el azul, por lo que y está ligado a una textilera experta que logra el máximo resplandor del negro. De ahí la importancia de obtener el añil en los procesos de intercambio con otras sociedades.

Grebe et al. proponen que el color está unido al cosmos y a su concepción vertical: “El cosmos mapuche implica, entonces, una integración de las

regiones cósmicas, puntos cardinales, astros y regiones terrestres, todos los cuales se relacionan simbólicamente a través del color y sus connotaciones éticas con la pareja de oposiciones básicas bien-mal” (1972, p.12). En este mismo sentido, Pedro Mege indica: “Los colores en la cultura mapuche forman entre sí una compleja red de interrelaciones de mutua dependencia simbólica” (1987, p.120). Otra cualidad del textil mapuche, que se hace notar cuando las lanas están bien teñidas y se puede encontrar en todos los colores, se trata del “brillo o resplandor”, una irradiación, atmósfera, misterio, luz que emana del objeto textil y que comunica algo especial y que cautiva (Alvarado, 1988). Entonces, íconos, colores y brillos se unen en los mensajes que transmiten los textiles. De esta manera, se identifica que el lenguaje textil mapuche es complejo, que se expresa entre lo individual y colectivo, que su sentido y significado están en la combinación de formas, diseños y colores (Willson, 1992), y que se puede comprender como un diálogo entre sus creadoras y la sociedad.

Investigación histórico-cultural del makuñ. Aproximación a una periodificación

Para el análisis específico del *makuñ* se distinguirán al menos cuatro períodos. El primero abarca desde principios del siglo XX a los años 70, y se caracteriza por las descripciones técnicas de la prenda. El segundo abarca desde finales de los años 80 a fines del siglo XX, época en que se inicia y profundiza en el lenguaje estético y simbólico del *makuñ*. En el tercer período, ya en el siglo XXI, la investigación vincula colecciones patrimoniales y saberes locales, identifica cambios y continuidades del *trarikan makuñ*, y se activa la participación de las textileras en las investigaciones de colecciones de museo. Finalmente, el cuarto período corresponde a la actual investigación para la patrimonialización.

- a) *Descripción y rescate del makuñ en extinción.* En este primer período las costumbres indígenas se describen a modo de inventario y catastro de elementos que se decía estaban en vías de extinción, al igual que sus creadores. En aquel tiempo de subordinación de la sociedad mapuche al Estado de Chile, algunos investigadores buscaban realizar verdaderos

“laboratorios etnográficos” siguiendo un paradigma evolucionista (Pavez, 2015). Además, la producción material mapuche se consideraba una derivación de la cultura andina y, en ese sentido, menos auténtica. En efecto, el profesor Tomás Guevara (1913, 1927) y el sacerdote francés Claude Joseph (1929) destacan y detallan la complejidad técnica del *makuñ* de *longko* o *trarikan makuñ*.

En el texto “Las últimas familias araucanas”, Guevara se refiere a las prácticas textiles desarrolladas en las cercanías de Temuco y menciona a Allikeo, hija del cacique Wenchul Peñipil: “Sobresalía especialmente en el amarrado de los hilos, para dejar trechos blancos que van formando los dibujos” (1913, p. 176). Está aludiendo al modo de hacer del *makuñ* de *longko*, antigua técnica denominada *ikat*, utilizada en textiles con diseño teñido con reserva de urdimbre con la que se elaboran las llamadas mantas de cacique.

Guevara menciona que las mantas con iconografías se denominan *Ñukel Makuñ* e identifica diferencias territoriales: “Lo que se ha comprobado hace poco es que las mantas de la costa i de las faldas orientales de Nahuelbuta diferían de las del centro y i del este; aquellas eran listadas i estas de labores (...) a la fecha se extiende a todas las reducciones la manta de adornos lineales” (1913, p.238)

A principios del siglo xx se detecta una disminución en la diversidad de técnicas de los *makuñ*. Así lo expresa Guevara: “Cada comarca manifiesta predilección por un tipo determinado de ornamento, bien que todas las variaciones tienen por base el tema fundamental del cuadro con prolongaciones y de la figura de gradas” (1913, p. 238). Señala que existía un *makuñ* con variaciones locales y que aquellos con gradas son de mayor interés, es decir, parece referirse a las *trarikan makuñ*. También plantea la importancia de la venta en Argentina y su relación potencial con el matrimonio mapuche: “Estas mantas dibujadas son las que más les gustan a los mapuche i las que más se venden en Argentina (...) Las mujeres diestras para el tejido se consideran entre los mapuche como las mejores para el matrimonio” (Guevara, 1913, pp. 176-178). En suma, este autor plantea que a principios del siglo xx existía predilección por ciertos *makuñ*, que presentaban diferencias técnicas de tipo

territorial y que una mujer mapuche productora de textiles era mejor valorada como esposa.

En el texto *Historia de Chile*, de 1927, Guevara nuevamente usa el término *Nükel Makuñ* para designar a las mantas con diseño escalonado, que relaciona con culturas andinas, en concreto, con las huaras de Tiahuanaco y de la región Calchaquí: “El dibujo típico de las mantas araucanas fue trazado sin duda en las civilizaciones peruanas con la intención estética antes que otro motivo y se debe a la dislocación de figuras cuadradas como los meandros y otras delineaciones geométricas” (Guevara, 1927, p.263). Sobre estos *makuñ*, dice:

Son piezas que reúnen en mayor número las ornamentaciones arcaicas. Se confrontan en las mantas una gran variedad de ornamentos: las hay de bandas verticales de distintos colores en fondo negro i sin ornamentación; de líneas aserradas dobles, de dos o tres corridas de cruces combinadas con dibujos escalonados o de ganchos, rara vez el color de fondo varía del negro (Guevara, 1927, pp. 263-264).

La afanosa búsqueda de una procedencia andina en los diseños e iconografía es muy propia de la investigación sobre los mapuche de principios del siglo xx.

Posteriormente, el sacerdote francés Claude Joseph, también interesado en investigar las costumbres mapuche, en 1929 escribe “Los tejidos araucanos”, donde relata:

Los Macuñ araucanos conocidos en otras regiones con el nombre de ponchos, son mantas con una abertura en la región central para pasar la cabeza, y cuyos lados penden alrededor del cuerpo desde los hombros (...) los araucanos son especialistas en la confección de estos vestidos. El tejido que los compone varía, así como las decoraciones que puedan tener (Joseph, 1929, p.51).

Se refiere de manera más detallada a la técnica:

Los *trarikan makuñ* (mantas amarradas) son ponchos teñidos después de colocar la urdimbre y antes de pasar el *tihuehue* (hilo de trama).

Llevar ordinariamente como adornos figuras rombales y cruces de lados escalonados de color blanco sobre fondo negro o añil intenso. De todas las mantas araucanas los *trarikan makuñ* son los preferidos. Las pocas tejedoras que saben confeccionarlas reciben encargos de numerosos clientes deseosos de poseer esta valiosa prenda (Joseph, 1929, p.53).

El autor también es un exponente de las costumbres mapuche y describe sus artefactos con la intención de dar cuenta de ellos antes que desaparezcan.

Otra investigación que continúa con este estilo de inventario fue la realizada por el grupo del laboratorio textil de la Escuela de Ingeniería de la Universidad de Concepción (1973, 1978), dirigido por Américo Balassa, quienes identificaron en terreno diversidad de técnicas, diseños y de colorantes naturales del *makuñ*.

b) *Makuñ, estética y símbolo*. En este segundo período destacan las investigaciones del antropólogo Mauricio Osorio (1998), de la esteta Margarita Alvarado (1988, 1998) y del antropólogo especialista en semiótica Pedro Mege (1989, 1990, 1998).

En su texto, Osorio (1998) cuenta la historia de tres mantas a partir del trabajo etnográfico en la comunidad de Collico, región de La Araucanía. Los tres relatos tienen elementos comunes relativos a una cierta “simbólica amorosa” asociada a la manta. En estas historias el *makuñ* es el protagonista y se habla de amor maltratado, amor recordado, amor y muerte. Esta perspectiva remite a los significados sociales de un textil considerado más bien de uso diario. Es decir, no se trata de su belleza técnica o de su compleja interpretación iconográfica, sino del apego y el sentido cultural del dar/recibir o tejer/usar un textil.

En torno a las claves estéticas del *makuñ*, Alvarado realiza un análisis que exalta el uso masculino y la pericia de las tejedoras:

El *makuñ*, la manta de hombre, es para el mapuche una prenda esencial y definitivamente masculina; solo el hombre es el soporte de este prodigio, nacido de las manos de una diestra tejedora (...) que otorga un especial

prestigio y renombre a quien pueda fabricarlo, el *makuñ* es una prenda que presenta una gran variedad de tipo diferentes, pero son distinguidos perfectamente por las tejedoras (Alvarado, 1988, p.39).

En un trabajo posterior, Alvarado relaciona los códigos textiles con el territorio y el linaje mapuche:

Sus diseños y colores son depositarios de delicados códigos que se relacionaban con el territorio y el linaje. Todo poncho presenta una densidad estética y simbólica muy específica, ya que debe dar cuenta del poder, jerarquía y prestigio de su portador por medio de códigos que se materializan en sus colores y diseños (2022, p.51).

Alvarado (1988) propuso una clasificación de textiles mapuche que vincula las colecciones textiles del Museo de Historia Natural de Chile con su trabajo etnográfico. En esta clasificación contempló dos ámbitos: los textiles cubridores del entorno y los textiles cubridores del hombre. Esta clasificación se basó en la etnotaxonomía que desde la perspectiva semiótica desarrolló Pedro Mege. Posteriormente, la investigadora realizó una nueva clasificación general en tres ámbitos: textiles para vestirse, para el hogar y para el caballo.

Mege plantea que esta prenda contiene una simbología “envolvente” que es entregada por una mujer a un hombre: “La manta es la concreción simbólica de todo lo que un hombre por su linaje y gracias a su propio esfuerzo, ha llegado a ser. Las mujeres les tejen a sus hombres ponchos que explicitan su condición de honor. El poncho es un emblema” (1989, p.111). Además, propone una etnotaxonomía del *makuñ* basada en distintos niveles semánticos, de modo que forma y color se unen, se diferencian y dan sentido: “Todo ícono del *makuñ* integra forma y color, existiendo entre ambos un vínculo signifiante, relación que permite atrapar el sentido global de la expresión” (Mege, 1989, p.105).

Mege distingue tres unidades semióticas correspondientes a tres áreas representacionales: franjas, campos y márgenes. Las franjas son interpretadas como caminos sobre un campo, que en este caso expresan una espacialidad de un territorio labrado con límites o flecos en los márgenes. En un sentido

amplio, el autor relaciona el *makuñ* con contenidos simbólicos sociopolíticos propios del hombre con poder sobre un territorio y en poligamia.

Junto con lo anterior, Mege identifica un primer nivel de atributos materiales y un segundo nivel de atributos técnicos. Sobre la materialidad de la lana, el autor plantea que según su grosor es considerada masculina o femenina:

Después de esquilada, lavada y cardada, la lana es hilada, abandona su condición natural y se transforma en un objeto cultural. Asume aquí un contenido muy especial: se antropomorfiza y adquiere características humanas. El resultado del proceso del hilado es la creación de dos grupos de lanas: las femeninas y las masculinas (no hembras ni machos). Domokal —lana-mujer— es la más delgada; wentrukak —lana-hombre— es necesariamente más gruesa (Mege, 1990, p.13).

En un sentido simbólico, al textil se le atribuye en primera instancia un género y, por tanto, características humanas.

Mege observa la importancia de la técnica asociada a la iconografía y analiza la forma de transformar un objeto tridimensional en bidimensional:

Los objetos, en la realidad, poseen tres dimensiones; son necesariamente volumétricos. La tejedora se enfrenta al problema de llevar esos objetos tridimensionales al plano de dos dimensiones de la realidad de su tejido. Ocupa para ello una técnica representacional de gran difusión en América India, la del desdoblamiento por corte (1990, p.17).

Se reconocen al menos cuatro estrategias técnicas que utilizan las tejedoras: desdoblamiento, dislocamiento, desmembramiento y desollamiento.

c) *Makuñ como puente entre saberes*. En el siglo XXI se sitúa el tercer período, cuando Susana Chacana y María José Rodríguez, coordinadora de Educación y Extensión, y conservadora del Museo Regional de La Araucanía, respectivamente, investigan las *makuñ* de *longko*. Estas investigadoras realizaron un trabajo etnográfico con las comunidades de textileras de la zona de Chol-Chol, para conocer el estado de las *trarikan*

makuñ de La Araucanía. La investigación “El saber y el hacer de la manta de cacique” (Chacana y Rodríguez, 2015) posibilitó la incorporación de tres *makuñ* a las colecciones del museo, con su documentación etnográfica correspondiente. Además, se produjo material audiovisual que actualiza el conocimiento sobre el proceso de elaboración de esta prenda y generó contenidos para la exposición temporal “Las mujeres del *trarikan*, tejedoras de prestigio y poder”, exhibida en el Museo Regional de La Araucanía entre octubre de 2016 y marzo de 2017⁴.

Entre las principales conclusiones obtenidas por Chacana y Rodríguez (2015) están los importantes cambios en la elaboración del *trarikan makuñ*, principalmente estrategias adaptativas desarrolladas por las textileras frente a la escasez de recursos o materia primas, como la paja *küna* y la piedra “mallo”, piedra de tiza utilizada para impermeabilizar el amarre de las lanas antes de teñirlas. Otras transformaciones se observaron en relación con las nuevas condiciones de la comercialización y el mercado. En ambos procesos adaptativos se incorporaron nuevos elementos, como el plástico para el amarre o la comercialización por medio de la Fundación Artesanías de Chile, estrategias que les permiten seguir produciendo, y agilizar los procesos de elaboración y comercialización.

Respecto de la dimensión simbólica, las investigadoras plantean:

Se observan cambios como consecuencia de las transformaciones estructurales de la sociedad mapuche en su relación con el Estado chileno y la consiguiente pérdida de poder mapuche, todo ello provocó que la diversidad de expresiones textiles del *makuñ* disminuyera drásticamente. En torno a la permanencia simbólica, la *trarikanmakuñ* mantiene su vinculación con las autoridades, nuevos *longko*, *rütrafe* o plateros, *kimche* o sabios entre otros, lucen con prestigio y honor, igual que antaño, este bello textil. Hombres

⁴ Además de la investigación y exposición temporal mencionadas, la investigadora desarrolló dos proyectos de investigación patrimonial sobre las colecciones de fajas textiles que dieron origen al guion de la exposición sobre los *trariwe* mapuche del Museo Regional de La Araucanía.

con autoridad que bajo nuevas condiciones usan este símbolo de poder (Chacana y Rodríguez, 2015, p.85).

Con el fin de conectar colecciones de museos y saberes locales, se ha otorgado financiamiento público a fundaciones y agrupaciones de textileras para investigar colecciones textiles y rescatar sus técnicas. En 2017, la Corporación Nacional Indígena (Conadi) y la Fundación Artesanías de Chile establecieron un convenio de colaboración para la reproducción de piezas textiles mapuche. Entre sus resultados están variados *makuñ*, *trarüwe* y un libro denominado *Las herederas de Llallín*, en el que participaron 17 textileras de distintas localidades de la región de La Araucanía.

d) *Institucionalización del makuñ como patrimonio*. Al parecer en la actualidad se está en el cuarto período, que se caracteriza por la incorporación de la técnica del *trarikan* al Sistema de Registro de Patrimonio Cultural Inmaterial de Chile (SIGPA) y por el diagnóstico participativo de la práctica textil del *trarikan* en las comunas de Cañete, Contulmo y Tirúa, región del Biobío, y en las comunas de Temuco, Imperial y Chol-Chol, región de La Araucanía. Este diagnóstico lo desarrolló entre 2018 y 2020 un equipo de la Universidad Católica de Temuco, licitado por el Servicio Nacional del Patrimonio Cultural. Su informe, recién editado, permitió incorporar estas técnicas textiles al Inventario de Patrimonio Cultural Inmaterial de Chile con el nombre de *Kimün trarikanmakuñ Wallmapu*.

Interesa dar cuenta de la historia del intercambio del *makuñ* en sus múltiples dimensiones y analizar las valoraciones de las distintas sociedades que interactúan con el textil mapuche. Para comprender estas valoraciones, recorro las formas de concebir el textil y su lenguaje desde el mundo andino al mapuche. Los puntos cercanos y distantes entre las interpretaciones alumbran aquellos espacios en los que su circulación e intercambio se encuentran, y nos ayudan a reconocer las diferencias en torno a su valor económico, político y social.

Desde la perspectiva semiótica se aprecian puntos comunes que indican que el textil indígena se relaciona con el ambiente y el territorio de la

sociedad que los crea e incluso expresa una forma de ver el mundo. El textil visto como un campo labrado con múltiples caminos está tejido en los *makuñ* y en las talegas, dando cuenta de la forma de vivir y ocupar el territorio. En esta interpretación se identifica una estrecha relación entre la iconografía y el color. La concepción cultural de los colores es un claro indicador de otros modos de comprender el mundo y de representarlo.

Otra interpretación relevante para comprender el intercambio del *makuñ* es aquella que trata de la naturaleza viva del textil. Las complejas técnicas del textil indígena buscan representar elementos de la naturaleza tridimensional en un plano, para lo cual los transforma. Esos antiguos conocimientos parecen heredarse y replicarse casi de manera transcultural y, como plantea Gell en torno a la agencia de los objetos, “los patrones ornamentales de los artefactos provocan que la gente desarrolle un apego a las cosas y los proyectos sociales que estas conllevan” (2016, p.112). Entonces, desde esta perspectiva la técnica textil remite a las relaciones sociales y al impacto sobre las personas que las poseen.

Múltiples perspectivas indican que el *makuñ* es un objeto central de la sociedad mapuche y que su materialidad es mucho más que lanas tejidas: es expresión de la complejidad social mapuche, de territorialidad, de la organización doméstica, del manejo técnico y de ritualidades, entre otros aspectos. Por tales motivos, es necesario abordar el objeto textil indígena y su intercambio desde múltiples dimensiones.

En el siguiente capítulo se proponen consideraciones teóricas y elementos conceptuales relevantes para comprender las relaciones sociales e históricas que emanan o confluyen en el objeto textil mapuche.

CONSIDERACIONES TEÓRICAS Y METODOLÓGICAS: INTERCAMBIO DE OBJETOS TEXTILES INDÍGENAS

En este libro se concibe al textil mapuche como un condensador social y territorial que contiene saberes y haceres de mujeres en contacto fronterizo e interétnico creciente, expresado en una textualidad tejida en lanas para el intercambio y la preservación. Cuando se intercambian textiles mapuche también se están intercambiando conocimientos, técnicas, tecnologías,

diversidad de materialidades cuya valoración puede variar y se observa en los *makuñ* o ponchos mapuche, prendas que al menos circulan en cuatro grandes dimensiones interconectadas: económica, política, técnica y ritual. Alvarado (2017) plantea que los objetos textiles pueden ser entendidos también como artefactos (carácter artificial) que se desplazan por reinstalaciones o reinenciones étnicas. Se comprende que tal desplazamiento como condición del presente podría también ocurrir en el pasado y derivar en distintas formas de comprenderlos, valorarlos e intercambiarlos interculturalmente.

Perspectivas sobre el intercambio del makuñ. Entre el don y la apropiación

El intercambio económico ha sido pensado principal y tradicionalmente por dos disciplinas, la economía y la antropología. En la teoría económica clásica, la explicación al intercambio se ha centrado en el problema de la escasez, bajo la premisa de que las necesidades humanas son infinitas y los bienes, limitados. La antropología, en cambio, señala que el problema de la escasez es un hecho universal, de modo que problematiza el intercambio de manera comparativa tanto en las llamadas sociedades primitivas como en las modernas. Paulatinamente, estas disciplinas han ampliado sus perspectivas identificando las múltiples relaciones de los seres humanos con los objetos o cosas; sin embargo, el problema de la escasez sigue impregnando y fundamentando las explicaciones sobre el intercambio bajo este modelo económico. Junto a la creciente necesidad de vestirse, el intercambio de textiles mapuche, específicamente del *makuñ*/poncho mapuche, aumenta. Se trata de un objeto indígena que se encuentra en la base de la interacción económica, social, cultural y política mapuche y colonial.

Desde la perspectiva de la cultura material, que permite integrar múltiples teorías sobre un punto común, los objetos, se plantea una mayor flexibilidad interpretativa: “Esta apertura consiste básicamente en la consideración siguiente: el objeto cultural es moldeado culturalmente. Ello implica que, en su constitución misma, lo sociocultural está presente” (Cancino, 2006, p.14). Por eso, las investigaciones sobre la cultura material expresan planteamientos que van desde la arqueología hasta la historia, la antropología

económica, la antropología política, la estética, entre otras disciplinas. Se aprecia que abordar la cultura material de una sociedad es una apertura teórica a la comprensión de la dinámica del objeto textil mapuche en interacción y en movilidad intercultural. Se propone integrar las teorías sobre el intercambio a partir de cinco consideraciones conceptuales que aportan a la comprensión de los objetos textiles mapuche: su valor no neutral, su trayectoria de vida, su fuerza especial, las formas de producción, y la paradoja del dar y preservar.

Valor no neutral del objeto textil

La palabra “objeto” deriva de *objectum*, que significa “arrojado” o “lanzado”, es decir, algo que existe fuera de nosotros. La perspectiva clásica sobre el objeto lo describe desconectado de las personas, inerte, inmóvil, neutral. Ampliando su existencia definida como un mediador universal (Moles, 1974), su carácter relacional se ha potenciado y hoy aparece como una característica indiscutible. Según esta visión, un aspecto fundamental de los objetos es su capacidad comunicadora.

El objeto es ideológicamente no neutral, es decir, sobrepasa su utilidad práctica y se sitúa en el terreno de las representaciones. Más allá de las clasificaciones basadas en la materialidad, ligada a su forma y función, los objetos se relacionan con estructuras sociales y culturales basadas en aspectos no funcionales, estéticos, representacionales, simbólicos, entre otros.

Entonces, investigar la cultura material de una sociedad es también estudiar las ideas que tiene sobre los objetos, cómo los clasifica, sus inventarios y tecnologías. “Cada objeto del inventario material de una cultura representa la concretización de una idea o secuencia de ideas. Estas, junto con las aptitudes adquiridas y técnicas aprendidas para la fabricación y empleo de productos en actividades tipificadas, constituyen un sistema tecnológico” (Sarmiento, 2007, p. 221). Así, el objeto en interacción con las personas se plantea como parte de un sistema mayor que se da entre ideas y materialidades.

Para Baudrillard el tema central del análisis de los objetos también se encuentra en el plano tecnológico vinculado al plano de los significados:

El plano hablado de los objetos más allá de su descripción funcional es en realidad el plano tecnológico. Este plano tecnológico es una abstracción: somos prácticamente inconscientes, en nuestra vida ordinaria, de la realidad tecnológica de los objetos. Y, sin embargo, esta abstracción es una realidad fundamental: es la que gobierna las transformaciones radicales del ambiente (1969, p.3).

Desde esta perspectiva, el énfasis en los aspectos técnicos no estaría puesto solo en la materialidad del objeto, sino también en las distintas valoraciones o lógicas de significaciones: “Una verdadera teoría de los objetos y del consumo no se basará en la teoría de las necesidades y su satisfacción, sino en una teoría de la prestación social y de la significación” (Baudrillard, 1969, p. 38).

En la diversidad de significaciones o valoraciones que afectan a los objetos, Baudrillard (1969) plantea al menos cuatro articulaciones o lógicas para clasificarlos: una lógica de operaciones prácticas o funcionales (valor de uso), una lógica de equivalencias económicas (valor de cambio), una lógica de ambivalencias (valor simbólico) y una lógica de la diferencia (valor de signo). Ahora bien, Baudrillard explica mejor las relaciones con los objetos en sociedades donde imperan el mercado y el consumo, aunque también permite comprender diferencias y establecer conexiones con lógicas indígenas en contacto intercultural y en transformación capitalista, ponderando que el estatuto de las significaciones de los objetos no es fijo.

Acerca de las grandes transformaciones de las sociedades tradicionales como la mapuche y su entrada al sistema capitalista, Polanyi (2007) ofrece una perspectiva crítica respecto de la universalidad del sistema de libre mercado. Plantea que hacia el siglo XIX el mercado capitalista se sustentaba en principios de una economía formal que seguía la ideología del progreso y la supremacía del mercado. Esta nueva realidad se basaba en la idea de mercado autorregulado y asumía las reglas de la ganancia individual como si fuese un principio universal y propio de la naturaleza humana. Obviamente, estas ideas se expanden desde Europa e impulsan los negocios de empresarios coloniales que transan con objetos indígenas transformándolos en mercancías, con lo que se enfrentan a lógicas colectivas que no estaban reguladas por los principios del mercado.

La técnica textil mapuche expresada, entre otros aspectos, en iconografía y color, cobra una importancia superior en la construcción de distinciones y clasificaciones que convierten al objeto en una forma de reconocimiento social y territorial colectivo. Los textiles mapuche contienen técnicas y estéticas propias que actúan como diferenciadores sociales y territoriales (Chacana, 2014), por lo tanto, se pueden pensar como ordenadores del ciclo de vida, de los roles sociales, como indicadores de jerarquías, prestigio, linajes, entre otros elementos de la vida mapuche, además de su fundamental utilidad práctica. Para Mauss (1971), el objeto pensado así constituye la mejor prueba de un hecho social. En ese sentido, el objeto textil mapuche sintetiza clasificaciones y significaciones socioculturales que van más allá de su condición mercantil.

Si pensamos el *makuñ* desde las lógicas de significaciones planteadas por Baudrillard, el objeto textil mapuche de tipo ritual está condicionado por la lógica simbólica de la ambivalencia, y cuando el mismo objeto es comprado en una tienda a precio de artesanía entra en contacto y tensión con otras lógicas.

Situarse en la no neutralidad de los objetos textiles mapuche y sus significaciones también implica considerar diferencias entre estética y etnoestética. Importa comprender cómo la valoración sobre las expresiones de su textualidad indígena en lo que respecta a formas, colores, iconografías indígenas u occidentales inciden en los procesos de intercambio, por ejemplo. En este sentido, definir el objeto a partir de su etnoestética es complejo, pues los códigos difieren.

María Ester Grebe realizó un temprano e importante aporte con su definición de etnoestética como “el enfoque antropológico que estudia las ideas de los individuos de cualquier sociedad, cultura o subcultura referente a lo bello, centrado en sus propias concepciones, valores, categorías y criterios estéticos” (1989, p.22). Sin embargo, en la actualidad también se discute la centralidad de lo “bello” en la producción material de pueblos y culturas basados en otros sistemas de sentido. Las apreciaciones sobre lo bello, traducido en diseño y uso de colores por la occidentalidad, es un punto de tensión intercultural entre quienes intercambian.

Los objetos textiles, su vitalidad y trayectoria

Para Marcel Mauss (1971), en las llamadas sociedades primitivas no existe una distinción radical entre hombre/naturaleza, lo que se manifiesta, por ejemplo, en la personalidad de un hombre como un animal y viceversa. Además señala que “si esto sucede así en la esfera de los hombres, con mucha mayor razón acontece entre las cosas” (Mauss, 1971, p. 16). Esta diferenciación o indiferenciación entre hombre y naturaleza está en la base de los sistemas de clasificaciones de las sociedades y también se observa en el intercambio de objetos indígenas.

De otra parte, según Kopitoff (1991), los objetos en intercambio se deben comprender en su proceso de vida, pues en cada etapa ocurren fenómenos propios de su ciclo vital. Su singularidad de vida se relaciona con el tipo de sociedad a la que pertenece:

De la gama total de cosas disponibles en una sociedad, sólo algunas de ellas se consideran apropiadas para ser clasificadas como mercancías. Además, la misma cosa puede concebirse como mercancía en un cierto momento, pero no en otro. Por último, la misma cosa puede ser vista simultáneamente como una mercancía por una persona y como algo distinto por otra (Kopitoff, 1991, p. 89).

A esta concepción sobre las diferentes valoraciones del momento vital del objeto en intercambio Kopitoff la denomina economía moral.

El autor también plantea que los objetos se sitúan en distintas esferas de intercambio y que estas esferas se encuentran en distintos estados de mercantilización. Considera que todos los objetos en su proceso de vida tienen la tendencia a ser una mercancía, aunque también que la cultura controla ciertos objetos singulares. Lo anterior se visualiza en la sociedad moderna, donde se dan continuamente paradojas y tensiones de singularización sobre algunos objetos relativos a posturas individuales versus posturas colectivas sobre su mercantilización.

Desde el origen a su final, el objeto pasa por distintas manos y etapas de vida (Carreras y Nadal, 2002), en cada una de las cuales se puede tensionar su relación con las personas que lo intercambian.

En efecto, en los *makuñ* actuales se identifican al menos dos circuitos de intercambio: los *makuñ* de uso cotidiano y los de uso ritual. En el proceso de elaboración de un *makuñ* ritual, por ejemplo, la valoración asociada al intercambio adquiere diversos significados simbólicos que se inician tempranamente, incluso antes de su elaboración, pues es posible que la creación derive de un *pewma* o sueño mapuche, lo que implica una relación onírica entre la textilera y el portador, incluyendo tanto elementos naturales como sobrenaturales⁵. Este mismo textil posteriormente podría comprarlo un museo y cambiar de esfera, o bien, un museo podría adquirir un *makuñ* que nunca fue usado por un hombre mapuche, entonces, el objeto circularía según distintas lógicas, como plantea Baudrillard, unido a cambios radicales en su ciclo de vida.

Para Appadurai, la creación de valor de un objeto está depositada en el proceso de intercambio, de modo que se trataría de un proceso político: “Centrándose en las cosas que se intercambian, y no simplemente en las formas o las funciones del intercambio, es posible argüir que lo que crea la conexión entre intercambio y valor es la política, entendida en sentido amplio” (Appadurai, 1991, p.17).

Ahora bien, en el marco de globalización y capitalismo, en rápida expansión, los objetos de propiedad colectiva, que se pueden convertir en bienes transables bajo la forma de propiedad privada individual, se ampliaron y desplazaron aceleradamente hacia creaciones y objetos culturales indígenas y patrimoniales que se constituyeron en mercancías. En esta línea, Comaroff y Comaroff (2011) investigan y reflexionan sobre los cambios culturales y económicos que han experimentado los pueblos originarios en torno a la transformación de la identidad cultural en mercancía, y advierten de los riesgos que implica para la subsistencia de estos pueblos.

⁵ Respecto de las profundas conexiones mapuche con el mundo onírico, Pablo Marimán plantea: “Hay que precisar que no se trata de todos o cualquier tipo de sueños, sino aquellos que constituyen significados en la vida individual y/o colectiva. En el mismo sentido existen personas, los *epu rume che*, que poseen capacidades especiales y cuyos sueños son de mayor claridad y profundidad de significado. Es un mecanismo a través del cual se entrega y obtiene *kimün*” (Marimán, 2006, p. 276). Estas personas pueden comunicar verbalmente sus sueños o por medio de sueños con las textileras expertas, en temas relativos al rol que ejercen, su vínculo con los antepasados, acontecimientos futuros, o sobre elementos naturales y sobrenaturales del territorio que se deben plasmar en el textil.

Las perspectivas que plantean que los objetos se encuentran en permanente candidatura a ser mercancía (Appadurai, 1991; Kopitoff, 1991) permiten activar resistencias ante el camino de la mercantilización.

La entrada o salida del estado mercantil de los objetos textiles mapuche se tensiona cuando los objetos valorados especialmente en acciones rituales colectivas pasan a compraventa, pues toda economía tiende a expandir la mercantilización y la cultura, a restringirla (Kopitoff, 1991). Justamente, proliferan espacios interculturales donde se disputan los componentes técnicos y simbólicos del textil mapuche.

Conocer la historia del textil mapuche, especialmente del *makuñ*, como un bien de intercambio intercultural de larga data, con diversidad de dimensiones y expresiones textiles en dos ámbitos básicos, cotidianos y otros rituales, permite advertir la doble vinculación del textil: con el mercado y con la cultura. De este modo es posible hacer una transacción consciente de las diversas valoraciones, siempre distinguiendo su uso simbólico.

Los objetos textiles más valorados

Como se ha planteado, algunos objetos poseen una valoración superior o fuerza especial que parece emanar de ellos. Interesa comprender si en la historia de los *makuñ*/poncho se manifiestan valoraciones y significaciones especiales, pues, como señala Baudrillard (1969), podrían responder a diferentes lógicas morales y políticas, lo que remite al valor del intercambio simbólico que, para dicho autor, es el valor fundamental del objeto.

Vale entonces plantearse el intercambio de dones en los sistemas de prestaciones y mecanismos de intercambio de las llamadas sociedades “primitivas”, con el fin de revisar y comprender las tensiones entre singularización/estandarización o cultura/mercancía.

Las mercancías y los dones se consideran polos opuestos, y se asocian a sociedades capitalistas y a sociedades precapitalistas respectivamente; sin embargo, esta separación así de radical no es tal.

Marcel Mauss (2009), postuló que en todas las sociedades el intercambio es un mecanismo de organización social. Entre las “sociedades modernas” y las “sociedades arcaicas” la diferencia se manifiesta en el tipo de régimen

de cambio. Mientras que en las sociedades modernas aparece la moneda, los mercaderes y los contratos escritos, en las llamadas primitivas se intercambian dones. Estas prestaciones, además, generan una reacción en el receptor, pues se deben devolver, por lo tanto, el sistema de intercambio de dones es un tipo de intercambio recursivo organizado en dones y contradones.

En relación al intercambio de dones, Mauss planteó una pregunta fundamental: “¿Qué fuerza tiene la cosa que se da, que obliga al donatario a devolverla?” (1971, p.157). Esta obligación de devolver la cosa dada es una fuerza que se traspa al deudor y que activa las relaciones de cohesión social entre las personas y la circulación de objetos: “Lo que obliga en el regalo recibido, intercambiado, es el hecho de que la cosa recibida no es algo inerte” (Mauss, 2009, p. 88). El objeto intercambiado tiene una fuerza especial o espíritu, por lo tanto, lo que se establece con su devolución es un vínculo social que se manifiesta como algo inmaterial que emana del objeto.

Un buen aporte para la comprensión de aquello que emana del textil indígena lo ofrece Alfred Gell, quien se aleja de la estética y la semiología para establecer su teoría sobre la agencia social de las cosas. Gell (2016) se fija en la “cautivación” o fascinación que provocan los objetos artísticos en diversas sociedades, indígenas y no indígenas, y se refiere a la valoración mágica del objeto elaborado o decorado de manera artística, y alude a la importancia de los patrones decorativos como transmisores de agencia. Si llevamos esta idea a los patrones textiles mapuche, sus complejos íconos se pueden entender como formas de “cautivación”, como un mundo mágico o laberíntico que atrapa y cautiva, pero también como tejidos protectores que defienden a sus portadores frente al mal. Esta función se aprecia con claridad en las simbologías de escaleras o *praprawe* mapuche (Chacana, 2017), pues conectan los distintos niveles del cosmos mapuche, lo natural y sobrenatural. Sobre el intercambio, Gell se acerca a Mauss: “La esencia del intercambio como fuerza social vinculante reside en el retraso o demora entre las transacciones, que, si ha de durar la relación, nunca han de dar como resultado una reciprocación perfecta, sino en cierto desequilibrio residual renovado” (2016, p.120).

Para Gell, los patrones decorativos son medidores de intenciones, son defensa, son protectores, son una trampa para los demonios y, por todo

ello, provocan apego, fenómeno al que denomina “arte apotropaico”. El objeto como índice de relaciones sociales nos lleva a reconocerlos como agentes de cambio y a buscar los efectos que producen en las personas que los intercambian.

En relación con el poder o fuerza del objeto intercambiado, Karatani (2020) plantea que fue Marx quien descubrió el poder espiritual que se adhiere a las mercancías, denominado “fetiche”. Este economista y filósofo japonés critica la idea fundamental del materialismo histórico, que centra su atención en la lucha de clases por el control de los modos de producción. Coincide en que la base económica es la que condiciona la historia de las sociedades, pero la clave no estaría en los modos de producción, como plantea Marx, sino en los modos de intercambio.

Para Karatani (2020), en los grandes procesos sociohistóricos diversas fuerzas regulan el intercambio y también existen diversos modos de intercambio, en los que predomina una u otra fuerza: “La sociedad capitalista moderna es una sociedad en la que el modo de intercambio mercantil llegó a ser predominante, aunque los otros modos de intercambio siguen permaneciendo activos” (Karatani, 2020, p. 215). Este autor también explica cómo Marx concibe el intercambio y el fetiche:

Entonces, desde una perspectiva de la economía clásica el intercambio es concebido como un proceso secundario a los procesos económicos basados en los modos de producción, en ello Marx hace una crítica diferencial, otorgando importancia al intercambio e integrando en su análisis el deseo del objeto dinero, voluntad de acumular el poder del dinero que posibilita obtener más poder por medio del plus valor en el intercambio (Karatani, 2020, p. 213).

En estas formas de ver la relación entre los objetos y las personas, aquello que sobresale y se aclara es la importancia del intercambio, de modo que aparece más allá de lo económico, para configurarse en un vínculo social y político. Entonces, el *makuñ*/poncho mapuche circula entre distintas esferas de intercambio como textiles cotidianos y/o textiles rituales. En el nivel micro, entre familias o linajes, y en un nivel macro, entre sociedades,

bajo lógicas de valoración diferentes pero interconectadas. En un tiempo y espacio de mayor interacción intercultural y relaciones interétnicas se desarrolló el textil denominado poncho, tejido para ser transado y para circular en un amplio territorio.

La mujer mapuche vincula las distintas lógicas que imperan: lo mercantil y cultural. Desde mi experiencia etnográfica, uno de los momentos de intercambio más importantes se da en el proceso de elaboración de un textil mapuche, un ritual de agradecimiento y reciprocidad con la naturaleza, observable en la búsqueda de plantas tintóreas u otros tipos de tintes naturales. Para obtener hojas, ramas, barro, para teñir las lanas, la textilera pone especial cuidado en dar gracias y orar, momento en que solicita permiso para usar elementos tintóreos, en el entendido de que se trata de una acción de intercambio recíproco (Chacana, 2014). Es usual entregar algo, amarrar una lanita roja al árbol o dejar una moneda como signo de retribución. Las lanas teñidas con elementos naturales son más valoradas para elaborar prendas especiales, como un *makuñ* de uso ritual.

El objeto textil en un sistema de producción doméstica

Propongo observar la estructura de las relaciones de intercambio del *makuñ* de los siglos XVIII y XIX como un proceso en transformación o más bien como “espectro” en el sentido de su elasticidad, idea planteada por Sahlins (1974), aunque fuese referida a las economías de sociedades cazadoras recolectoras. Esta perspectiva aporta a la comprensión del intercambio textil creado en un núcleo familiar, en un sistema de producción doméstica en transformación capitalista que conserva elementos nucleares, de tal modo que el objeto textil mapuche fluctúa entre don y mercancía. Este sistema de producción mapuche cruzó una condición de transformación sociohistórica de tipo territorial, económico y político (reciprocidad/redistribución) radical, fundado en una gran expansión territorial y ampliación al mercado, pero también conservó su valoración simbólica y ritual.

Volviendo a la escasez de bienes y la infinidad de necesidades, planteado como problema universal, una de las críticas más importantes proviene de la antropología económica, específicamente del trabajo de Marshall Sahlins

(1974), quien abrió la posibilidad de pensar en las “sociedades primitivas” con mayor diversidad, y no como sociedades pobres, como se las había concebido tradicionalmente. Presentó argumentos y evidencias etnográficas que las hacen ver justamente de manera contraria, como economías de la abundancia. Además, Sahlins otorgó un rol central al modo de producción doméstico.

Sobre cómo se había mirado tradicionalmente a las sociedades de cazadores recolectores, indica: “Se dice que su incompetencia técnica le impone una labor continua que apenas le permite sobrevivir y que, por lo tanto, no le proporciona excedentes ni le deja descansar, y mucho menos arribar al ocio para crear cultura” (Sahlins, 1974, p.13)⁶. Para este autor, el conjunto de premisas económicas aplicadas sobre estas sociedades proviene de prejuicios históricos e ideológicos, combinados con un etnocentrismo y egocentrismo burgués. Al respecto, indica: “No se trata de que los cazadores y recolectores hayan dominado sus impulsos materialistas, sino simplemente de que nunca hicieron de ellos una institución” (Sahlins, 1974, p.2).

Respecto del supuesto ascetismo material y baja productividad de los cazadores y cazadoras recolectoras, el autor demuestra cómo en dichas sociedades se valorizan más las cosas pequeñas, que son aquellas que se pueden transportar: “La presión ecológica se vuelve extrañamente concreta cuando hay que llevarla sobre los hombros. Si el producto bruto resulta desequilibrado en comparación con otras economías, no se debe culpar a la productividad del cazador, sino a su movilidad” (Sahlins, 1974, p.48). Lo anterior ilustra la estrecha relación ecológica, ambiental y territorial con las condiciones de vida cotidiana de producción, intercambio y acumulación de objetos.

Para Sahlins no existe una contradicción fundamental entre la baja producción de excedentes de las sociedades primitivas y el que sean opulentas, pues esta condición aparentemente subproductiva está regulada por las condiciones culturales expresadas por la satisfacción de la organización doméstica:

⁶ En la actualidad es pertinente también hablar de cazadoras, pues el rol de las mujeres en este ámbito está demostrado por la arqueología (Hass et al., 2020).

La unidad doméstica, como tal, recibe el peso de la producción junto con la organización y la aplicación de la capacidad laboral y junto con la determinación del objetivo económico (...). El rótulo incorporado de los estatus de parentesco, el dominio y la subordinación de la vida doméstica, la reciprocidad y cooperación, hacen aquí de lo económico una modalidad de lo íntimo (Sahlins, 1974, p.92).

Entonces, la unidad doméstica, que es altamente diversa también entre las sociedades primitivas, es concebida como un grupo humano consciente, que toma decisiones económico-políticas sobre sí mismos. En rigor, en estas sociedades estas esferas no están separadas.

Sobre el intercambio primitivo, Sahlins (1974) plantea que lo central es llegar a un acuerdo satisfactorio frente aquello que se intercambia. Además, esta sociedad “en general está menos comprometida que el intercambio moderno en la adquisición de medios de producción, y más comprometida con la redistribución de los bienes elaborados” (p.205). Para el autor existen al menos dos tipos de transacciones económicas, las de ida y vuelta entre dos partes, que se traducen como reciprocidad, y las de movimientos centralizados con un mando, que es la de redistribución. Estos tipos de intercambio se fusionan formando un sistema de reciprocidades.

Entonces, sobre el sistema de reciprocidades, o sistema de intercambios mapuche, aquí se plantea que es posible aprender de Sahlins (1974), pues explica que se trata de un continuo de formas donde existen dos polos o extremos. Uno corresponde a las relaciones familiares o amistades, y el otro a las relaciones lejanas. Entre estos polos, que se pueden asemejar al don y a la apropiación, existen gradaciones o intervalos de intercambio que se expresan como distancia social. Estos extremos y sus intervalos son los que condicionan el intercambio.

La Figura 1 integra las ideas de Sahlins (1974), Baudrillard (1961), Appadurai (1991) y Kopitoff (1991) respecto del intercambio de objetos. En ella se muestra la distancia entre los objetos textiles de uso y dominio ritual, como los *trarikan makuñ*, y los orientados al mercado, como ponchos, entre los cuales se pueden encontrar diversas prendas textiles que también tensionan estas posiciones y valoraciones. En la intersección, se pueden

identificar prendas como los “caminos de mesa”, por ejemplo, que contienen iconografías que representan símbolos textiles de índole sagrada, como el *lukutuwe* del *trarüwe*. Su elaboración es criticada por textileras e investigadores, cuya posición más cercana a la cultura no ve con agrado este desplazamiento.

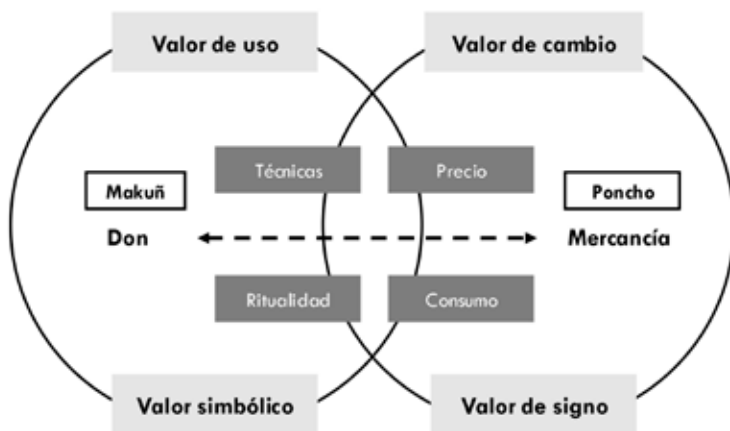


Figura 1. Producción de valor en el intercambio y circulación del *makuñ/poncho*. Fuente: Elaboración propia, 2022.

La paradoja de dar y preservar en manos femeninas

Otra perspectiva clave para integrar en la comprensión del intercambio de textiles mapuche fue desarrollada por la antropóloga Annette Weiner. En su libro *Inalienable possessions* (1992) establece que el valor de las cosas en intercambio está mediado por aquellas que no se intercambian, aquellas que se preservan. La autora analiza y critica la distancia del intercambio en sociedades indígenas en torno a los roles de hombres y mujeres, que se observa como una dicotomía clásica entre lo público-político relacionado con el hombre y lo privado-doméstico relacionado con la mujer como roles importantes y menos importantes, respectivamente; sin embargo, ella considera que estos roles son complementarios.

Por medio de comparaciones etnográficas en sus trabajos con sociedades indígenas de la Polinesia, demuestra el rol económico-político central que desempeña la mujer como productora de objetos “sencillos” de alto valor de intercambio, algunos considerados posesiones inalienables. Weiner identifica a la mujer como productora material de una sociedad, que une aspectos económicos, políticos y espirituales o cosmológicos contenidos en los objetos que hacen y manejan, y que son fundamentales para la reproducción humana y cultural. Plantea una importante paradoja de la teoría del intercambio, que es el control femenino entre el dar y preservar:

Las teorías basadas en las descripciones etnográficas del “intercambio de regalos” entre los hombres sirven para afirmar y legitimar el control autónomo de los hombres en las actividades económicas y políticas. Las mujeres, aunque físicamente presentes, fueron vistas pero ignoradas como participantes activas en su propio derecho. Incluso sus propios esfuerzos productivos, que apoyaban o mejoraban la economía de la sociedad, fueron descontados (Weiner, 1992, p.8).

Entonces, desde esta perspectiva dar y preservar son dos caras de un mismo proceso.

Respecto de la actitud de la sociedad indígena frente a las transformaciones y los objetos inalienables, plantea que estas posesiones actúan como fuerzas estabilizadoras frente al cambio, pero además, y algo muy interesante de considerar en esta investigación, “la posesión puede ser el verdadero símbolo del cambio, ya que los miembros de una sociedad pueden combatir el cambio reconstruyendo o fabricando genealogías o crónicas sagradas para identificarse con la posesión de antiguos líderes o dinastías”. Desde esta perspectiva, preservar estimula el cambio social y construye una dinámica de futuro anclada en el pasado sagrado, lo que, como se indica, sería una base estabilizadora de la sociedad.

David Graeber (2018) identifica la teoría de Weiner como de tipo especular, pues la antropóloga se interesó en comprender aquello que no circula o que circula restringidamente. Sin embargo, Graeber no reconoce el aporte de Weiner sobre el valor de las cosas que hacen y preservan las mujeres, pues Weiner (1992) apunta al valor trascendente de los objetos, ligado a la

cosmología de las sociedades, tal vez hacia adonde apunta también Kopitoff cuando se refiere al intercambio de cosas singulares. Ella reparó en objetos sencillos que no fueron vistos por los antropólogos clásicos, como Malinowski, que eran tejidos con hojas de plátanos, y supo observar que contenían un gran valor por las relaciones económicas y políticas que provocan. En este sentido, estas teorías ayudan a conocer el dinamismo de los sistemas de intercambio sustentado entre lo variable y lo invariable.

Desde una perspectiva analítica crítica y actual sobre el intercambio, Graeber (2018) sitúa el valor de las cosas en las acciones de las personas y no en el producto. Este autor ofrece un panorama histórico-filosófico sobre los supuestos centrales de las teorías del intercambio e identifica diversos enfoques sobre el valor que se intercambia en tres sentidos: axiológico, centrado en lo bueno y malo; económico, centrado en el deseo de tener, y lingüístico sausseriano, que sitúa el valor en la diferencia o distinciones significativas de las cosas dentro de un sistema. Según su análisis, estas tres formas de ver “el valor” en el intercambio se acoplan.

Para el enfoque económico marxista, el valor de las cosas o mercancías está centrado en el trabajo humano, pero, dice Graeber (2018), sitúa el valor solo en aquellas cosas que circulan en un mercado capitalista. Por lo tanto, en estricto rigor, no es tan claro su aporte al análisis del intercambio propio de las sociedades precapitalistas, sin Estado. Ahora bien, desde la perspectiva del “deseo” como foco central del intercambio, el autor aclara que cuando Appadurai pone al individuo y las cosas en tendencia a ser mercancías, el foco del intercambio se traslada al comprador y a cuánto se está dispuesto a dar por el intercambio.

A partir de una postura más social, Graeber propone centrarse en la energía humana creativa asociada:

El objeto en cuestión podría ser cualquier cosa; una performance ritual, un tesoro heredado, un juego, un título con los atributos del cargo. Lo fundamental es que, sea lo que fuere, puede decirse que en cierto nivel contiene todo. Tales objetos implican, dentro de su propia estructura, todos esos principios de movimiento que dan forma al campo en el cual adquieren significado; de manera bastante similar en que, digamos, una unidad doméstica contiene todas las formas elementales de relación presentes dentro

de un sistema mayor de parentesco, aun si de vez en cuando tienen extrañas formas invertidas (Graeber, 2018, p.380).

Entonces, este autor identifica una tensión superior entre los enfoques sobre el valor de las cosas en intercambio (individuos vs. colectivos) e identifica aportes desde ambas vertientes, como se ve en Appadurai, que instala al objeto desde su valor político en movimiento, no estático, y circulando entre distintos regímenes de valor. A este aspecto en este libro se integra el valor de preservar centrado en la mujer y sus saberes.

Reconociendo la cultura como altamente dinámica, en la textilera mapuche se observan rápidas adaptaciones a los cambios socioculturales y económicos globales. Desde una mirada sociohistórica se reconocen cambios y permanencias textiles. Actualmente, coexisten *makuñ* elaborados para rituales, museos, hoteles, comercializados en ferias, mercados y ventas *online* cuyas adaptaciones las convierten en artesanías exclusivas y objetos de consumo. Estas prendas se mueven en una dinámica de cultura y mercado, de modo que algunas, como la *trarikanmakuñ*, parecen permanecer ancladas a hombres mapuche y su jerarquía (Chacana y Rodríguez, 2015).

La noción dinámicas de intercambio alude a los movimientos y modos de transacción del objeto textil entre actores que les otorgan valoraciones y significaciones diferentes. El intercambio se conecta con el valor del objeto por medio de la política como forma de transacción basada en el poder y el prestigio sobre una base material territorial. En este sentido, se pretende comprender cómo se dan esas valoraciones y cómo el *makuñ* del Ngulumapu transita dentro y fuera del Wallmapu durante los siglos XVIII y XIX⁷.

Entonces, si identificamos el *makuñ* mapuche, valorado como patrimonio cultural en un museo, como artesanía en una feria, como textil de auto-ridad mapuche en Nguillatun, estamos, al menos, ante distintas fases de su vida, distintos estatus mercantiles, distintas lógicas de significaciones, en una

⁷ Por Wallmapu se entiende el vasto territorio del Cono Sur controlado históricamente por los mapuche, ubicado entre el océano Atlántico y el Pacífico. Comprende desde el río Limarí por el norte de Chile, hasta Chiloé. Por Argentina, desde el sur de Buenos Aires a la Patagonia. La vertiente occidental de la cordillera se denomina Ngulumapu y la oriental, Puelmapu.

posición espectral y elástica entre el don y la apropiación. Estas distinciones amplían la reflexión sobre el textil y sobre aquello que enfrenta a las colectividades en sus procesos de intercambio intercultural.

MULTIDIMENSIONALIDAD DEL TEXTIL MAPUCHE

Frente al desafío de abordar la interrelación entre las dimensiones propuestas, la investigación ofrece un lugar central a la economía doméstica, el núcleo de origen del textil mapuche, y a la mujer como organizadora de sus elementos y relaciones económicas, políticas, técnicas y rituales, que controla también aquello que se preserva e intercambia.

Se proponen cinco dimensiones básicas para conceptualizar y alimentar el análisis sociohistórico sobre el *makuñ* y las transformaciones de la sociedad mapuche en dicho período: territorio, economía, política, técnica y ritualidad. Cabe señalar que la dimensión territorial está en la base de la sociedad mapuche y de las dimensiones aquí consideradas.

En la Figura 2 se muestra el enfoque teórico utilizado como prisma para mirar la realidad del textil mapuche.

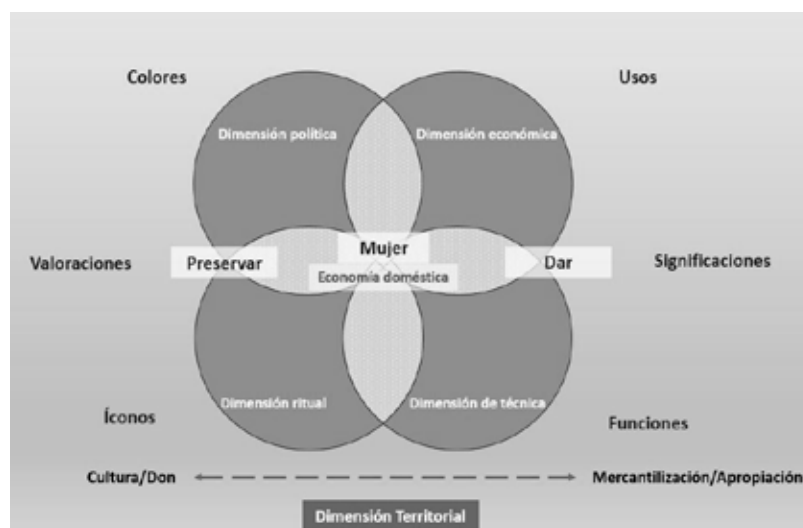


Figura 2. Modelo para comprender el intercambio del textil mapuche. Elaboración propia, 2020.

Mujer en la economía doméstica entre dar y preservar. En el centro del intercambio del textil mapuche y de este modelo están la mujer y la economía doméstica, que organizan el proceso que transforma los elementos de la naturaleza en materia prima hasta darles una materialidad técnica distinta, en una dinámica de intercambio que controla el dar y el preservar. En este caso, la mujer activa la economía doméstica para originar una manta o poncho cotidiano de consumo, o bien, un *makuñ* especial de uso ritual, por ejemplo. El conocimiento de la condición de la mujer en su rol reproductivo y productivo aporta a la integración de las variables que intervienen en el intercambio por medio del manejo y control técnico que posee la concedora y preservadora sobre el color, la iconografía, los usos y las funciones de los textiles por un lado y, por otro, es necesario indagar en las valoraciones y significaciones de las personas o colectivos que intercambian los textiles mapuche.

Dimensión territorial. Se refiere a la base material fundamental de la sociedad mapuche y a los diversos elementos que configuran el dominio territorial en el Wallmapu. Se debe incorporar el conocimiento sobre lugares de encuentro intercultural como pueblos, puertos, fuertes, misiones. Además, el concepto de espacialidad mapuche se debe ampliar integrando elementos de su cosmovisión, como la importancia del Puelmapu y la salida del sol. Rutas y rastrilladas, pasos cordilleranos, boquetes, lugares de encuentro y descanso, etc., son parte del gran sistema de intercambio, según el control territorial de las parcialidades indígenas. Para ello es necesario integrar la cartografía del Wallmapu, cuya orientación indica hacia el este. La literatura ha propuesto distintas formas de ver el territorio: como ejes, redes, en su complementariedad, verticalidad, dispersión, que este libro revisa críticamente.

Al observar la producción e intercambio del textil en los siglos XVIII y XIX, se propone que la expansión mapuche, expresada en grupos familiares dispersos e interconectados, juega un rol fundamental en la producción y circulación del textil, cuestión que no ha sido observada en profundidad. El dominio territorial, unido a la producción textil mapuche, genera unidad en la diversidad, lo que implica que provoca y contiene las transformaciones de la organización familiar y, además, se diversifica en contacto con otras

culturas. En este proceso se desarrolla el escalamiento de la economía doméstica mapuche, en la que es fundamental el rol económico-político de la mujer, que domina el proceso textil y el ganado lanar. El intercambio de textiles mapuche entre diversos territorios estimula la expansión de la producción y la diversificación técnica y simbólica. Además, su circulación entre diversas sociedades genera el desplazamiento de valoraciones y significaciones, todo lo cual es parte del dinamismo intercultural del intercambio.

Dimensión económica. Se refiere a los procesos económicos expresados en circuitos y actores de las sociedades que intercambian los textiles. Además, es importante comprender las diferencias de las valoraciones y significaciones de los actores según sus roles en el intercambio y la escala del intercambio. Los actores poseen distintos grados de conocimiento, empatía y uso del protocolo indígena y, por lo tanto, distintos grados de control sobre el comercio del textil. Otro elemento que se debe considerar en esta dimensión es el tipo de transporte utilizado, incluyendo los itinerarios, las escalas, el ingreso y la salida del producto en el comercio efectivo de las mercancías, los precios y equivalencias, y el poder de los actores del intercambio textil en el mercado.

Es importante adentrarse en el control sobre los medios de producción y sobre las mercancías de interés indígena que constituyen el producto por el cual se intercambia el textil, como las ovejas y/o ñiil, es decir, lanas y elementos tintóreos elementales para llegar al producto final. Por ejemplo, el *relfún* y el ñiil eran tan importantes que los hombres que deseaban ingresar al territorio mapuche, fuera como viajeros o mercaderes, compraban y transportaban estas mercancías para agasajar a toda la familia, especialmente a las mujeres⁸.

Otro elemento para analizar la economía del intercambio de textiles mapuche son las normativas y condiciones de administración colonial relativas a la posibilidad de circulación, acceso y consumo de mercaderías indígenas

⁸ El *relfún* y el ñiil, dos elementos tintóreos naturales muy relevantes en la historia del textil mapuche, permiten teñir de rojo y azul, respectivamente. Más adelante se profundizará en sus características.

frente a productos foráneos, como también comprender la demanda proveniente de grandes centros poblados de alto consumo, como Potosí o Buenos Aires, dado que se trata de economías regionales conectadas a distintas escalas de intercambio. Así, la centralidad del textil mapuche en la economía doméstica y en la economía regional y extrarregional permite realizar conexiones económicas locales y globales.

Dimensión política. Corresponde a la identificación de las lógicas de poder en las relaciones económico-diplomáticas entre actores que intercambian textiles indígenas. Implica reconocer las valoraciones que caracterizan el intercambio de objetos entre sociedades diferentes como dones o mercancías y sus tensiones interculturales. El intercambio de textiles mapuche entre sociedades conlleva relaciones políticas, sociales y económicas basadas en lazos de parentesco, lógicas de reciprocidad y redistribución, versus otras sociedades basadas en procesos de intercambio y control capitalista e individualista. El intercambio del *makuñ/poncho* mapuche entre autoridades mapuche y no mapuche permite comprenderlo como alianza o como guerra. Los textos de parlamentos y otros escritos sobre política poblacional y religiosa del siglo XVIII son relevantes para este análisis. El crecimiento del poder político mapuche debe comprenderse de modo menos colonial y androcéntrico, lo que implica reconocer a las mujeres como productoras y protectoras de los símbolos de autoridad. Estos textiles convertidos en objetos inalienables emanan de las mujeres, de manera que un *makuñ de longko* o un poncho de autoridad se considera un don que contiene saberes técnico-políticos femeninos que otorgan poder o *newen* al portador.

Dimensión técnica. Incluye el conjunto de elementos, actos y gestos asociados a la acción de tejer y lograr un objeto textil. Al respecto, Mauss ofrece una perspectiva clarificadora y pertinente:

Denomino técnica al acto eficaz tradicional (ven, pues, cómo este acto no se diferencia del acto mágico, del religioso o del simbólico). Es necesario que sea tradicional y sea eficaz. No hay técnica ni transmisión mientras no haya tradición. El hombre se distingue fundamentalmente de los

animales por estas dos cosas, por la transmisión de sus técnicas y probablemente por su transmisión oral (1979, p.342).

Entonces, se trata de un conocimiento heredado y compartido entre mujeres que pueden pertenecer a distintas sociedades e interceder en cualquiera de las etapas del proceso técnico-productivo.

También es importante considerar el aporte masculino a la producción textil mapuche, pues participa de algunas de sus etapas técnicas: esquila, lava la lana, prende el fuego. El manejo técnico implica conocer y reconocer la diversidad de técnicas textiles, manejar el color e iconografía, usar tintes naturales o artificiales, identificar la condición de las lanas y sus procedencias, saber agilizar el proceso, cuidar y manejar los artefactos del *witral*, intercambiar saberes con otras sociedades, intercambiar tecnologías, y adaptar técnicas y tecnologías para mejorar la productividad.

La mayor complejidad técnica y simbólica de una prenda se asocia a mujeres mapuche con experiencia, prestigio y autoridad, y se las reconoce como prendas especiales que circulan entre mapuche, o bien, se regalan a personas consideradas autoridades en otras sociedades. Por otra parte, los textiles de técnica más simple se orientan al mercado, tienden a ser tejidos de tipo liso o llano, de rápida elaboración, se pueden vender a menor precio, no están dirigidos a nadie en particular e incluso sus símbolos se pueden transformar o cortar para que sean parte de otras prendas textiles, y los colores e iconografías tienden a adaptarse al mercado.

Dimensión ritual. Incluye el conjunto de acciones y elementos simbólicos o espirituales que se condensan y emanan del textil mapuche e inciden en el proceso de intercambio. Es posible identificar al menos tres ámbitos de este proceso de comunicación y transformación de la naturaleza mediado por la textilera. El primero se asocia al conjunto de acciones rituales que ejercen las textileras antes y durante todo el proceso productivo, a saber, el intercambio de saberes con la naturaleza, el manejo del protocolo de uso ritual de los artefactos textiles, el conocimiento espiritual y ambiental para teñir y tejer, la observación del cielo, las plantas y el ciclo menstrual para teñir y tejer mejor, aspectos que la configuran como mediadora con la naturaleza. En este

ámbito ritual el concepto de sistema de intercambio de textiles mapuche no se concentra en el objeto final ni solo en su circulación material.

El otro ámbito ritual se asocia al uso masculino del textil en ceremonias de vida y de muerte, de modo que los colores e iconografías del *makuñ* comunican identidad, autoridad, prestigio, linaje, territorio, entre otros aspectos políticos y socioculturales. La complejidad técnica de los *makuñ* de *longko* se expresa en una graficación escalonada de gran valoración ritual. Se trata de un textil singular, con símbolos especiales que potencian el rol simbólico y político.

El tercer ámbito ritual se manifiesta en la fuerza especial o *newen* que reside en los textiles de autoridades mapuche y no mapuche, cuya relevancia histórica se expresa en míticos relatos que permanecen en la memoria oral y/o como patrimonio textil en los museos.

Siguiendo el modelo propuesto, alrededor de las dimensiones mencionadas se contemplan e interrelacionan i) valoraciones y significaciones; ii) sus usos y funciones, iconografía y color; y iii) la tensión entre cultura/don y mercancía/apropiación. En el interior de la figura se encuentra la mujer y su condición de mediadora, productora, preservadora, organizadora e integradora de las dimensiones del textil mapuche en la economía doméstica. Todo lo anterior se considera desde una perspectiva sociohistórica, identificando cambios y continuidades en interacción y retroalimentación con el pasado-presente.

A continuación, se ofrecen breves consideraciones teóricas incorporadas al modelo.

Valoraciones y significaciones del objeto textil mapuche

Dado que el intercambio de objetos es un hecho universal, se encuentra en la base de la vida social y cultural. Para Appadurai (1991), el intercambio económico es el creador del valor. Incorporando esta perspectiva, el modo en que se intercambia es un indicador del valor que individuos y colectivos otorgan al objeto que circula entre sociedades. En palabras de Appadurai: “Centrándose en las cosas que se intercambian, y no simplemente en las formas o las funciones del intercambio, es posible argüir que lo que crea la conexión entre intercambio y valor es la política, entendida en sentido amplio” (1991, p. 17).

Es evidente que algunos objetos poseen una valoración superior o fuerza especial que parece emanar de ellos, lo que —sumado a la tensión que provoca su mercantilización en las colectividades— permite plantearse el intercambio de dones vinculado al conocimiento sobre el sistemas de prestaciones (Mauss, 2009) y comprender las tensiones entre singularización/estandarización o cultura/ mercancía.

Como señala Baudrillard (1969), interesa adentrarse en las valoraciones y significaciones asociadas a estos objetos, pues responden a distintas lógicas morales y políticas que nos conectan con el valor del intercambio simbólico por sobre otros valores, que, para dicho autor, es el valor fundamental del objeto.

Mercantilización/cultura o don/apropiación

En la teoría económica clásica, las mercancías y los dones se consideran polos opuestos, relacionados con sociedades capitalistas y sociedades precapitalistas, respectivamente. Sin embargo, en las perspectivas actuales esta oposición no es tal, puesto que todo objeto podría convertirse en mercancía (Appadurai, 1991). Dicho proceso puede activar resistencias que emanan de colectivos que defienden el control sobre el objeto no mercantilizado. Entonces, es relevante destacar que en el camino de la mercantilización puede haber excepciones.

Usos y funciones, colores e iconografías

Considerando que un objeto textil es ideológicamente no neutral, que sobrepasa su utilidad práctica y se sitúa en el terreno de las representaciones, el textil mapuche se relaciona con estructuras sociales y culturales basadas en aspectos no funcionales, estéticos y decorativos. La iconografía indígena cobra una importancia superior al ser porque es un aspecto que convierte un objeto en identidad proveniente de un “gesto técnico” específico que recibe un reconocimiento cultural colectivo. Para Mauss (1967), el objeto así pensado constituye la mejor prueba de un hecho social. Visto así, el objeto textil actúa como mediador entre los individuos y colectivos que los elaboran

e intercambian. Los textiles mapuche contienen estéticas propias, colores e iconografías que se asocian a territorios específicos con roles sociales que sitúan a la persona en un lugar en el mundo (Chacana, 2014), por tanto, son ordenadores o clasificadores en circulación e intercambio.

Entonces, si identificamos el *makuñ* mapuche, valorado como patrimonio cultural en un museo, como artesanía en una feria, como objeto que distingue a una autoridad mapuche, estamos ante distintos estatus mercantiles, distintas lógicas de significaciones, otras estéticas, elaboradas en el núcleo de la economía doméstica mapuche y organizada por mujeres. Estas características amplían la reflexión sobre el textil mapuche y sobre aquello que tensiona a estas colectividades y sus procesos de intercambio intercultural.

TEJER Y DESTTEJER PARA COMPRENDER
EL INTERCAMBIO DEL TEXTIL MAPUCHE

Respecto del término makuñ o poncho

La colonialidad que impera sobre la sociedad mapuche hace pensar en la relevancia de investigar y nombrar las mantas de hombre como *makuñ*, concepto considerado de mayor pertinencia cultural. Sin embargo, esta intención y búsqueda se hizo confusa al reconocer que la palabra *poncho* es el término que se impone en la literatura sobre la sociedad mapuche y que es el vocablo más utilizado por los investigadores. Ambos conceptos, *makuñ* y *poncho*, se refieren a una prenda con características comunes como es la abertura en el centro del textil, amplitud, comodidad y uso masculino, entre otras. En la búsqueda de la indumentaria masculina mapuche de textos de los primeros siglos de conquista aparecen diversas prendas masculinas, cuyo análisis permitió rastrear los términos utilizados y construir una tabla que sintetiza esta información: prenda, contexto de uso, lugar, materialidad y color.

En la Tabla 1 se observa que *makuñ* y *poncho* aparecen en las fuentes primarias de mediados del siglo XVII y que los españoles identifican las camisetas con el nombre de *makuñ*, una pequeña y otra más grande, mientras que el término “poncho” aparece en Diego de Rosales.

El origen lingüístico de los términos *makuñ* y “poncho” es controversial. Si nos remitimos al *Diccionario Araucano-Español* de Andrés Febrés y editado por Juan Mariano Larsen (1882), tomado de la edición de Lima en 1765, encontramos que dice: “Macuñ: la manta o poncho de ellos” (p.144), y respecto del poncho indica “veáse Pontho”, que significa “ponchos, mantas o frazadas gruesas y burdas” (p.199). Entonces, esta definición indica que las palabras *macuñ* y “poncho” se reconocen como sinónimos, pero solo en cierto grado, pues el poncho como abrigo efectivamente se podría relacionar con tejidos usados como ropa de cama. El diccionario de Havestad plantea lo mismo.

Entonces, en relación con el término *poncho* existe cierto grado de consenso, aunque no está exento de interrogantes (Corcuera, 1999), pues se dice que la palabra deriva del mapuche *ponthro*, que significa frazada. Para el Reino de Chile, Juan Carlos Garavaglia (2002) identifica la presencia del vocablo *poncho* en Diego de Rosales (Tabla 1). Para la zona argentina, el mismo autor ubica el poncho en 1714 cerca de Buenos Aires. Esta diferencia temporal pone al poncho en un contexto posterior al *makuñ* y fronterizo.

TABLA 1. CRÓNICAS SIGLOS XVI Y XVII

Siglo XVI	Prenda	Contexto de Uso	Lugar/Materialidad	Color
Géronimo de Bibar (1558)	Dos camisetas	Cotidiano	Algodón en Mapocho	
	Capas		Lana en Concepción	Prieto/negro
	Zaragüelles		Cuero	Azul
	Coraza de cuero o Tañana	Guerra	Pieles	Rojo
	Tocado de pellejos de zorra			
Alonso de Góngora Marmolejo (1536-1575)	Camisetas	Cotidiano	Lanas	Diversos tintes
	Zaragüelles			
Pedro Mariño de Lobera (1598)	Vestidos	Cotidiano	Lanas en Osorno	Diversidad de tintes
	Tapices	Decorativo		
Siglo XVII				
Alonso de Ovalle (1646)	Dos Macuñ o camisetas	Cotidiano	Lanas	Listado de colores
	Choñi	Ceremonia/Festivo		
Diego Rosales (1673)	Dos camisetas	Cotidiano	Lanas	Vistosos colores
	Ponchos	Ritual Ceremonial		
		Ropa de cama		

Fuente: Elaboración propia.

Otro tema de interés es el origen técnico de la prenda. Una de las principales investigadoras argentinas del poncho es Ruth Corcuera (1999, 2006), quien indica que el poncho es prehispánico con raíces arqueológicas andinas desde Paracas y Nazca en adelante. Desde esta perspectiva, su antecesor es el *unku* andino. Todo lo anterior transmite una relación cercana pero ambigua entre *makuñ* y poncho, dado que algunas de sus características técnicas los acercan, mientras que sus características territoriales y simbólicas los distancian. Coincido con Garavaglia (2002), que atribuye al poncho una historia multiétnica, pues, mientras el *makuñ* se mantiene en un contexto territorial mapuche y claramente identificado como indumentaria hasta la actualidad, el poncho circula fuera del territorio mapuche y adquiere nuevas versiones técnicas en otros contextos culturales.

En definitiva, ha sido difícil reconocer la presencia y diferencia entre estas dos prendas. Metodológicamente se propone que *makuñ* y poncho se diferencian en sus formas de producción, circulación e intercambio. Dado que el poncho territorialmente se amplía y se diversifica, en esta tesis se indica que el “poncho mapuche” es un textil cuya producción e intercambio comercial está orientado al mercado, mientras que el *makuñ* de los siglos XVIII y XIX es un textil orientado al uso, que da prestigio y ritualidad al hombre mapuche.

Datos de control/ clandestinidad del comercio del textil mapuche

Por tratarse de un comercio exterior restringido, pues la política económica peninsular del siglo XVIII favorecía a los productos textiles españoles, los textiles indígenas se transaban activamente entre control y clandestinidad. Por lo tanto, los datos cuantitativos de las exportaciones de textiles mapuche y la documentación comercial son escasos aunque contundentes. Los datos provienen de fuentes del siglo XVIII: del militar y cronista Vicente Carvallo Goyeneche, del sacerdote Felipe Gómez de Vidaurre y un comprobante de venta de ponchos pehuenche en Catamarca transado por los jesuitas, documento incluido en el texto *Ponchos de las tierras del Plata* (1999), de Ruth Corcuera. Estos datos están vinculados a la gran influencia económica de los jesuitas, al manejo del comercio indígena

realizado por la Compañía, pues los dos autores mencionados son jesuitas y el tercer dato, como se indica, se refiere directamente a comercio transado por estos misioneros.

Datos de la marginalidad: textiles y mujeres mapuche

Como se mencionó, en la historiografía sobre la sociedad mapuche es difícil encontrar referencias directas a las mujeres y sus producciones, en respuesta a lo cual se indagó con detención en las notas a pie de página y otras informaciones consideradas complementarias, como tablas, mapas, ilustraciones, etc. Este método de buscar información en los márgenes del texto generó algunos resultados positivos.

La escasa centralidad de la economía doméstica y de los productos elaborados por colectivos de mujeres indígenas es consistente con la carencia de datos económicos sobre ello. Sin embargo, se pueden encontrar interesantes comentarios, datos y referencias bibliográficas en notas a pie de página. Esta subordinación de la mujer y sus roles en la producción, economía y política no es casual, sino que responde a un enfoque profundamente androcéntrico de la historia. Además, como plantea Graeber: “Una gran parte del problema es la lógica parmenidiana detrás de las nociones de ‘sociedad’ o ‘cultura’, que llevan a paradojas irreversibles entre motivación individual y forma social” (2018, p.377). La ausencia de las colectividades indígenas en el análisis histórico nos remite a aquello que como sociedad consideramos valioso o no.

La aparición de los ponchos y la mujer en la historiografía es paulatina y creciente en el tiempo. En la Tabla 2 se presentan las principales fuentes secundarias analizadas y la importancia que otorgan los autores a ciertos productos del intercambio fronterizo e interétnico.

En la Tabla 2 se observan las prioridades que identificaron los autores analizados. Unos considerados de la corriente fronteriza (Villalobos, León y Pinto) y los otros, investigadores de la corriente interétnica (Bengoa, Zavala, Boccara y Bello). Entre los autores de la corriente fronteriza se consideran las mujeres cautivas, mientras que los autores de la corriente interétnica incluyen a las mujeres como productoras de textiles. El concepto

de textil es una manera más amplia de referirse a otros productos para integrar prendas producidas e intercambiadas más allá de los ponchos.

TABLA 2. PRINCIPALES PRODUCTOS MAPUCHE PARA EL INTERCAMBIO

Villalobos 1982	Bengoá 1989	León 1991	Pinto 2003	Zavaia 2008	Boccará 2009	Bello 2011
Sal	Ganado	Ponchos	Ponchos	Textiles	Ganado	Ganado
Ganado	Plata	Ganado	Ganado	Ganado	Ponchos	Platería
Ponchos	Sal	Cautivos	Sal	Personas	Mujeres	Textiles
						Mujeres

Fuente: Elaboración propia.

Datos para territorializar el makuñ

La alta movilidad económico-territorial del textil mapuche motivó la búsqueda de representaciones cartográficas sobre este intenso intercambio. Si bien existe consenso sobre la relevancia del producto textil mapuche durante el siglo XVIII, el tema no se profundiza ni se visualiza en mapas en razón de dicho impacto.

Si bien existen estudios notables respecto de economías coloniales regionales vinculadas a productos indígenas en Sudamérica (Assadourian, 1982; Carmanagni, 2001; Garavaglia 2002; Pinto, 2003), estos análisis no expresan cartográficamente circuitos económicos ni territoriales de agrupaciones específicas. Tal vez la mejor propuesta sobre la variedad de productos indígenas en las pampas sea la de Mandrini y Ortellì (1992), quienes sitúan el textil mapuche dentro de un complejo sistema de intercambio indígena con datos más simétricos respecto del poder y control del espacio indígena. En esta investigación, que reconoce diversas formas de concebir el territorio mapuche, recorro a la información utilizada por distintos investigadores para crear un mapa esquemático que integra sus perspectivas y que considera hitos geográficos relevantes como pasos cordilleranos, agrupaciones indígenas, pueblos, ciudades, fuertes, productos. Los datos ordenados, en la Tabla 3, se ubican geográficamente en el espacio actual, lo que permite llegar a una propuesta cartográfica y visual de circulación territorial del textil mapuche.

Tabla 3. DATOS PARA LA TERRITORIALIZACIÓN DEL MAKUÑ

Intercambio de textiles mapuche	Villalobos 1982	Bengoa 1989	León 1991	Pinto 2003	Zavala 2008	Bocara 2009	Bello 2011
Concepto sobre el territorio	Bidireccional	Bidireccional	Multidireccional	Tres Niveles Círculos concéntricos	Niveles dispersión y polos ecológicos	Redes	Ejes
Intercambio interétnico	Pehuenches con Pampas	Pehuenches	Pehuenches-Costinos-Llanistas y Hülliches	Nivel local entre comunidades Nivel Regional Araucanía y Pampa	Gran parte del cono sur de América	Pehuenches controlaban desde Santiago al norte de Villarrica Hülliches al sur de Villarrica	
	Hülliches Tehuelches	Ranqueles Pampas Salineros Manzaneros	Chiquilanes Aucas Tehuelches Serranos Pampas Pueliches y Ranqueles Naupaches Moluches y Cuncos	Nivel Interregional Haciendas de Chile Central Villas fronteras Perú Buenos Aires		Llanistas eran aliados de los Hülliches	
Con pueblos o ciudades	Entre Concepción, Chillán y Los Angeles	Entre Los Angeles, Laja y Chillán	Entre Mendoza, San Carlos y Buenos Aires	Valdivia, ciudad, prisión			Carmen de Patagones (Argentina)
	Entre Rene y Yumbel (Estancias cercanas, fuertes y misiones)	Lof Costinos con Concepción	Valdivia				
Plazas o fuertes militares Rutas Interandinas	De Biobío a Valdivia	Entre Salinas Grandes, Concepción y Los Angeles	Plaza de Arauco		Fuerte Arauco		
			Plaza de Nacimiento		Fuerte Purén		
			Presidio de Valdivia	Desde Antuco a Salinas Grandes	Fuerte Santa Bárbara Costa con Concepción		
			Desde pampas argentinas a Buenos Aires				
			De Buenos Aires a Paraguay y Montevideo				
Pasos o boquetes utilizados		Antuco	Sector Norte Planchón Cauquenes Curicó y Los Angeles	Antuco	Planchón		Norte: Antuco El Barco Coliqueo Butabao
		Villarrica	Sector Centro Villacura Antuco Boquete de Ñuble	Villacura	Antuco		Centro: Lonquimay Llaima Villarrica Litufe
		Llaima	Sector Sur Ranco Riquinahue				Sur: Huahum Peulla Nahuelhuapi Ranco Lifén

Fuente: Elaboración propia.

Plan de análisis de datos

El plan de análisis aborda el cruce entre las múltiples dimensiones del textil, con sus cambios y continuidades sociohistóricas relativas al intercambio durante los siglos XVIII y XIX, y los ejes centrales que conducen el estudio. Para tratar las fuentes se estructuró un plan que aborda las dimensiones del textil y el cruce entre los ejes temáticos.

Tabla 4. PLAN DE ANÁLISIS

Dimensiones	Ejes de Análisis	Definición
Territorial	Perspectivas espaciales sobre el territorio mapuche	Formas de comprender y conceptualizar el territorio mapuche
	Lugares y vías para el intercambio de dominio mapuche	Son lugares de control o dominio mapuche y no mapuche: Rastrilladas, boquetes, pasos cordilleros
	Lugares y vías para el intercambio de dominio no mapuche	Son lugares para el contacto interétnico: ciudades, pueblos, fuertes, misiones, puertos
Política	Regulaciones sobre el intercambio mapuche-español-chileno	Son normas escritas que regulan el intercambio con los mapuche
	Valoraciones del intercambio mapuche	Se refiere a los principios y prácticas que sustentan las valoraciones que rigen en el intercambio mapuche
	Valoraciones del intercambio no mapuche	Se refiere a principios y prácticas occidentales que rigen el intercambio
	Estrategias de poder y control sobre el textil mapuche	Se refiere a las formas de poder y control sobre el intercambio del textil mapuche
Economía	Condiciones económicas del intercambio	Se refiere a las características del sistema económico global y local del intercambio
	Circuitos del intercambio del textil mapuche	Se refiere a la trazabilidad del textil mapuche en su proceso de intercambio
	Actores del intercambio del textil mapuche	Son tipologías de personas que intervienen en el intercambio del textil mapuche
	Nivel de producción del textil mapuche	Es la cantidad de producción de textiles para el intercambio
Técnica	Economía doméstica del textil	Es la unidad de producción del textil mapuche asociada al lof o ruka
	Aprendizaje y transmisión de conocimiento textil	Son los saberes textiles de las mujeres mapuche transmitidos a otras mujeres
	Variantes técnicas	Formas de tejer; lanas, tintes, artefactos utilizados por las textileras
Ritualidad	Tipología de makuñ	Clasificación de los makuñ o taxonomía de los makuñ
	Iconografía textil	Diseños representativos de los makuñ
	Colores del makuñ	Identificación de los colores relevantes de los makuñ
	La fuerza del makuñ	Características del valor simbólico del makuñ de autoridades

Fuente: Elaboración propia.

—*Dimensión territorial*. Identificación y análisis de perspectivas, identificación de lugares y vías del intercambio textil mapuche.

—*Dimensión política*. Identificación y análisis de las valoraciones y estrategias que emanan de las negociaciones o regulaciones que afectan el intercambio del textil mapuche.

—*Dimensión económica.* Identificación y análisis de las condiciones generales de la economía colonial, el nivel de producción, los circuitos económicos y actores que intervinieron.

—*Dimensión técnica.* Identificación y análisis de técnicas y condiciones tecnológicas de la textilería producida en la economía doméstica y en el contexto fronterizo.

—*Dimensión ritual.* Identificación y análisis de la iconografía y los colores más utilizados que potencian la fuerza o *newen* del *makuñ* de *longko* y a su vez preservan el dominio del textil mapuche.

ANTECEDENTES ARQUEOLÓGICOS, HISTÓRICOS
Y CULTURALES DEL TEXTIL MAPUCHE:
DEL *MAKUÑ* AL PONCHO

Respecto de la antigüedad de los textiles mapuche del Ngulumapu y considerando la dificultad de conservarlos, producto de las condiciones climáticas húmedas del centro sur de Chile, existen dos evidencias arqueológicas que datan de antes de la conquista española. La primera se encuentra en los depósitos del Museo Regional de la Araucanía y proviene de la localidad de Labranza, ubicada a 13 kilómetros de Temuco, en la ribera del río Cautín. Este sitio arqueológico, que se denomina Villa JMC-1, es un cementerio con cerca de 50 contextos funerarios cuyo hallazgo se desarrolló cuando se construían las viviendas de la Villa José Muñoz Concha. Se asocia a grupos agroalfareros tempranos de más de mil años de antigüedad, del Complejo Pitrén (Mera y Munita, 2021). La presencia de textilería y orfebrería con tal datación lo transforman en un lugar especial, relativo a ocupación indígena con mayor complejidad y variedad de artefactos. Junto a evidencias bioantropológicas, vasijas antropomorfas, zoomorfas y fitomorfas, collares de conchas de ostiones y aros de cobre se encontraron pequeños fragmentos de textil de camélidos (Figura 3).

La otra evidencia textil, más tardía, proviene de una zona cercana a la ciudad de Angol, hallada en un sector denominado Alboyanco, y se encuentra en el Museo El Vergel. Estas evidencias son más grandes y proceden de distintas prendas textiles. Corresponde a un ajuar funerario con fragmentos de prendas femeninas; trozos de una faja textil, de un vestido o *Küpam*, y tal vez partes de un *pontro* o frazada mapuche (Alvarado, 2017). Todo fue encontrado en una urna funeraria asociada al complejo El Vergel.

Las evidencias textiles del sitio Alboyanco (Figura 4) son de fibras naturales y algunas de ellas se adjudican a lana de llama con fechado (1300-1350 d. C.). Respecto de la faja textil, Brugnoli y Hoces (1995) indican: “El análisis de los fragmentos ha permitido reconocer características tecnológicas sofisticadas. Se trata de un tejido con finos hilados y alta densidad de urdimbre, lo que origina una estructura compacta y resistente” (Brugnoli y Hoces, 1995, p.376). Este textil demuestra la complejidad técnica desarrollada tempranamente en las poblaciones prehispánicas del sur de Chile, su trama múltiple entretejida se encuentra presente en textiles como *makuñ*, *trariüwe* y *pontros*, entre otras.



Figura 3. Fragmento textil de camélido, posiblemente de alpaca, sitio Villa JMC-01, Labraza, región de La Araucanía. Fuente: Fotografía de Fernanda Espinoza, Informe CNCR. Manuscrito.



Figura 4. Fragmento de faja textil, sitio Alboyanco. Fuente: Fotografía obtenida de Dra. Ximena Navarro Harris, arqueóloga.

Por medio de estas evidencias arqueológicas y su conservación en los museos es posible trazar una línea de continuidad desde aquellos antiguos textiles de camélidos a los textiles mapuche actuales. Las lanas torcidas, husos y torteras son técnicas y tecnologías indígenas que han perdurado en el tiempo. A continuación, revisaremos la condición de los textiles mapuche a la llegada de los españoles y especialmente la presencia del *makuñ*/poncho mapuche en los primeros tiempos de la Conquista.

Desde el inicio del proceso de invasión europea al Wallmapu se narran detalles de la estrategia española y sus intereses. En un principio, estos textos provienen de soldados-cronistas que relatan sus percepciones y experiencias sobre la guerra de conquista y otros aspectos de la administración colonial. Este procedimiento narrativo dejó notables relatos sobre el mundo indígena, que desde el siglo XVI sumó textos de sacerdotes, misioneros, comerciantes y naturalistas, quienes aportaron con sus conocimientos e imaginarios a la comprensión de aquella época. Algunos escritos fueron dirigidos a las autoridades españolas para relatar la guerra de conquista, justificar los procedimientos, mostrar la abundancia de riqueza, y solicitar y obtener apoyo económico para continuar el avance, como sucede en las cartas de Pedro de Valdivia cuando le habla de la Imperial al emperador Carlos V:

Es toda un pueblo en una sementera en una mina de oro, y así las casas no se ponen una sobre otra, no pueden caber en ella más las que tienen; próspera de ganado como lo del Perú, con una lana que le arrastra por el suelo, abundosa de todos los mandamientos que siembran los indios para su sustentación (Valdivia, 1551, p.81)

En las crónicas, la indumentaria del otro ocupa un lugar importante a la hora de identificar qué elementos del “salvaje” fueron reconocidos y descritos por los conquistadores. Estos relatos demuestran el fuerte componente ideológico y estético colonial subyacente a los juicios de valor sobre la presencia/ausencia de vestimenta en los indígenas, y que contribuyeron a configurar la dicotomía entre barbarie y civilización. Desnudez, ropajes de guerra, coloridos, materias primas, técnicas, organización del trabajo textil, entre

otros, son elementos descritos que permiten reconocer distinciones culturales desarrolladas en las crónicas e incluso identificar algunos elementos de cambio y continuidad.

El *makuñ* es una de las prendas textiles más relevantes de la sociedad mapuche. Es un textil identificado desde tiempos de los cronistas como propio del vestir masculino mapuche. Su estructura básica es simple, pues se trata de un rectángulo de lana con una abertura central para pasar la cabeza y que cae sobre los hombros. Su complejidad técnica radica en un conjunto de elementos que se pueden observar en su iconografía y color.

Aquí revisaremos textos de los siglos XVI y XVII para identificar las evidencias del uso del *makuñ* y las opiniones de los españoles sobre la prenda. Con la llegada de los conquistadores, la oveja europea comenzó a transformar la producción textil indígena.

Recorreremos de manera breve la extensa historia del *makuñ*, que llegará a ser una pieza vital en los procesos de expansión territorial, económica, política e identitaria mapuche, dado que es un objeto que acompaña el devenir histórico de esta sociedad hacia el Puelmapu, y es altamente relevante en el sistema de intercambio y circulación fronteriza, mestiza e interétnica del Wallmapu.

EL MAKUÑ EN LOS RELATOS DE CRONISTAS DEL SIGLO XVI

La historia de Chile reconoce a tres soldados españoles que escribieron sus crónicas durante el siglo XVI: Gerónimo de Bibar, con *Relación copiosa y verdadera del Reyno de Chile* en 1558; Alonso de Góngora Marmolejo, con *Historia de todas las cosas que han acaecido en el Reino de Chile y de los que lo han gobernado* (1536-1575) y Pedro Mariño de Lobera, con su *Crónica del Reino de Chile* (1598).

Gerónimo de Bibar fue un soldado y cronista español, natural de la ciudad de Burgos, nacido en 1524 o 1525 (Orellana, 1988). Este cronista acompañó a Pedro de Valdivia en su conquista por el territorio de Santiago de la Nueva Extremadura y avanzó al sur entre 1548 y 1558. En su obra, describe las características geográficas del Reino de Chile, las costumbres de los indígenas, los enfrentamientos con los mapuche y las medidas administrativas

tomadas por la Gobernación del Reino de Chile para fundamentar la necesidad de expandir la fe católica a las nuevas tierras conquistadas.

Bibar (1966) compara la vestimenta indígena distinguiendo diferencias territoriales en la indumentaria de hombres y mujeres. Identifica en los hombres la vestimenta de uso cotidiano y la de guerra, a la vez que plantea interesantes diferencias entre los indígenas del valle del Mapocho y de Concepción.

Sobre la vestimenta de los indígenas del valle del Mapocho, señala:

El traje de esta gente era antiguamente unas mantas de lona que les tomaba desde la cintura a la rodilla; ciñéndose al cuerpo y el de ellas era una manta pequeña revuelta por la cintura y le daba hasta la rodilla. (...) Este era el traje antiguo andan los más vestidos al modo del Pirú a causa de la ropa de que allá viene de algodón (p. 135).

A mediados del siglo XVI, los indígenas del Mapocho vestían de dos maneras, que se pueden asociar a sociedades y tradiciones textiles distintas. Bibar considera una más antigua (¿lona?) y otra más actual, de uso más generalizado, caracterizada por el algodón del Perú. Interesante diferencia, por cuanto estas materialidades permiten pensar en el intercambio de textiles con el mundo andino, que incluye el intercambio de conocimientos y tecnologías entre sociedades indígenas que elaboraban prendas de vestir de camélidos y/o algodón. Además, vincula las transformaciones en la vestimenta con la ocupación inca del Valle Central, y relaciona geografías y climas con su organización agropastoril y otras actividades productivas diversas.

Me atrevo a asegurar que la palabra *lona* fue mal escrita y que en realidad se trata de lana, de camélidos, por cierto. La descripción de hombres y mujeres coincide con las prendas de lana que posteriormente se atribuye a los mapuche. Se plantea que las mujeres se vestían con un tejido desde la cintura a las rodillas llamado manta. Como este tipo de prenda no corresponde a un *makuñ*, se puede inferir que el concepto de manta fue utilizado por los españoles como sinónimo de cuadrado de lana.

Sobre la vestimenta indígena de Concepción, Bibar indica:

El traje de ellos es una manta de vara i media de largo y una de ancho. Esto se pone por entre las piernas y los cabos se ciñen a la cintura, que lo trae a manera de zaragüelles, y encima unas camisetas que les dan hasta medio muslo y otras menos. Esta ropa se hace de lana. Traen unas mantas a manera de capa, y otros no traen más de aquella manta revuelta al cuerpo porque cada uno anda vestido como alcanza y tiene la posibilidad (1966, p. 153).

El cronista denomina zaragüelles a un textil que se usa en la parte inferior del cuerpo. Esta prenda parece corresponder a la chiripa mapuche, pieza tejida de lana que se usa como calzón ancho de hombre y que envuelve la entrepierna de manera holgada, sostenida por una faja de cintura. Una prenda similar se ve en los gauchos argentinos.

Las camisetas de lana mencionadas, extendidas hasta medio muslo y otras más cortas, perfectamente calzan con la descripción de los *makuñ*, pero luego también alude a una manta o capa grande, que podría ser un *makuñ* más grande o definitivamente una capa. Entonces, según Bibar, a mediados del siglo XVI en el Reino de Chile los mapuche de la zona de Concepción vestían dos tipos de camisetas de lana, tal vez *makuñ*, uno más pequeño y otro más grande, y una tercera tipo capa. En este mismo territorio, el cronista se refiere a la vestimenta del hombre mapuche en la guerra:

Cuando vienen a pelear vienen en sus escuadrones por buena orden y concierto (...). Vienen de esta manera: que los delanteros traen unas capas y éstas llaman tañanas (...). Esta armadura le llega a la rodilla (...) es tan recia esta armadura que no le pasa una lanza, aunque tenga buena fuerza el caballero. Estas capas van aforradas con cuero de corderos pintados de colores prieto y colorado y azul, y de todos colores (...). Traen todos en general unos pellejos de zorras atados por detrás que les llega la cola de la zorra hasta las corvas; y vienen embijado (Bibar, 1966, p.156).

Sobre la vestimenta mapuche usada en la Guerra de Arauco se sabe muy poco. Son precisamente este tipo de textos los que aportan. Resulta interesante

la observación de Bibar (1966) respecto de la utilización de capas de cuero denominadas tañana, pues este vocablo no se encuentra en el vocabulario mapuche. Sus colores, casi negro (prieto), rojo y azul serán también los más utilizados en los *makuñ* especiales, de tipo ritual o *makuñ* de *longkos* hasta la actualidad. El otro artefacto mencionado por Bibar es un tocado de guerra elaborado de piel de zorro, pero lamentablemente no se menciona su nombre.

Los siguientes cronistas no se extienden sobre la vestimenta indígena, sin embargo, se refieren a la importancia de lanas y tintes, razón por la cual se los incluye en esta revisión.

Alonso de Góngora y Marmolejo es un soldado español nacido en Andalucía en 1523 (Mira, 2011). Llegó a Chile probablemente en 1550, sirviendo a varios gobernadores: Pedro de Valdivia, García Hurtado de Mendoza, a los hermanos Villagra, y Rodrigo de Quiroga y Saravia. Inició su crónica hacia 1566 y la terminó en 1575. Sobre la vestimenta de los indígenas, indica: “Andan vestidos con las camisetas sin mangas y algunos traen zaragüelles”. Y agrega: “Críense buenos caballos, mucho ganado de toda suerte, lanas muchas y mui buenos colores para tinta” (Góngora y Marmolejo, 1862, p.2).

Estas tempranas descripciones indican un buen manejo de las lanas y tintes por parte de los indígenas. Del tenor de la cita se desprende que estas técnicas textiles eran vistas de manera muy positiva por los conquistadores, eran de alto interés y fueron aprovechadas en los obrajes y chorrillos.

Góngora y Marmolejo (1862) menciona nuevamente el zaragüelle, que cubre la parte inferior del hombre. Realiza la misma comparación que hace Bibar con la vestimenta tradicional del campesino español y se trata de la posterior *chiripa mapuche*. Además, se identifica una camiseta sin manga como vestimenta masculina de la parte superior del cuerpo. Ambos aluden a la importancia y manejo de los tintes por parte de los mapuche.

El cronista Pedro Mariño de Lobera, soldado español de Galicia, llegó a América en 1545 y al reino de Chile en 1551 (Estévez, 1992). Estuvo a las órdenes de Pedro de Valdivia, Francisco de Villagra y García Hurtado de Mendoza. En su crónica indica: “Estando los españoles descuidados vieron venir por la otra parte del río al reír del alba, un gran número de bárbaros embijados con diversos colores, y fortalecidos con lucidas armas” (Mariño de Lobera, 1865, p.130).

Este cronista presenta la ciudad de Osorno como destacado lugar de producción de textiles:

Ella [Osorno] quedó mui buena puesta desde su primera fundación de suerte, que hasta hoi se conserva: por las muchas comodidades que tiene así del buen temple y sanidad de aires, como de las granjerías que hay en ganados y paños que se labran de sus lanas, así de los que se gastan en vestidos, como de los de tapicerías; las cuales labran los indios con tan perfectas figuras y vivos colores, que parecen hechos en Flandes (Mariño de Lobera, 1865, p. 232).

El relato de Mariño de Lobera alude al buen manejo de técnicas textiles de los indígenas de la zona de Osorno, y menciona las tapicerías finas, que compara con las de Flandes. Sea o no exageración, nos habla de la excelente producción del textil del territorio huilliche. De este primer siglo de conquista española se concluye que, entre los tres cronistas mencionados, es Gerónimo de Bibar quien describe con mayor detalle el vestir mapuche y específicamente los *makuñ*. Alonso de Góngora y Marmolejo y Pedro Mariño de Lobera no profundizan en este aspecto, sin embargo, ambos se refieren a la importancia de la elaboración textil, de las lanas y de los tintes utilizados por los indígenas.

Las descripciones de los cronistas sobre la indumentaria mapuche permiten dar una mirada con profundidad histórica y relacionar antiguas prendas de la vestimenta indígena con las actuales, observando procesos de cambios y permanencias. Los españoles detectaron que la vestimenta de las agrupaciones indígenas del Valle Central del Reino de Chile se habían transformado y que los hombres usaban dos tipos de camisetas de lana que se asemejan a dos *makuñ*, uno pequeño, otro más grande y que también algunos usaban una especie de capa. Las otras prendas masculinas son la chiripa, que los cronistas identifican en lenguaje español como zaragüelles. Las prendas de guerra mencionadas, como la *tañana* y el tocado de piel de zorro, desaparecen de la literatura en tiempos posteriores. Es pertinente recordar que los españoles del siglo XVI no conocían los vocablos mapuche para designar a cada una de las prendas de la indumentaria y que los vocablos

originales en mapuzungun no aparecen en estos textos. La única palabra de aparente procedencia indígena es *tañana*.

Respecto de las primeras imágenes relativas al vestir mapuche en el Ngulumapu, se identifican acuarelas elaboradas por el sacerdote Diego de Ocaña (1570-1608) en su viaje por el Reino de Chile, cuando dibujó y pintó, entre otros temas, indumentaria masculina y femenina junto a algunos artefactos de guerra y de textilera, respectivamente⁹.

Se exponen imágenes provenientes de tres áreas geográficas para apreciar las diferencias territoriales bajo el prisma de fray Ocaña. En la zona altiplánica ilustró la vestimenta de los collas (Figura 5). En este caso vemos al hombre vestido con *unku* y la mujer con una vestimenta que contiene ornamentos y una faja textil parecidos a los utilizados por mujeres mapuche¹⁰. Estas imágenes indican de manera textual que se trata de un indio colla y de una india colla¹¹.

⁹ Viviana Gallardo (2016) plantea que fray Diego de Ocaña salió en 1599 del convento de Guadalupe, en Extremadura, hacia América, iniciando un recorrido por estas tierras que se prolongó hasta 1605. Su traslado a América obedeció a una misión de evangelización: construir en este continente el culto a la Virgen de Guadalupe. Sobre las imágenes, esta autora indica que las piezas iconográficas relativas a Chile son once, más un mapa dividido en cuatro hojas. Son representaciones de indígenas e hispanos y algunos animales característicos de la tierra (Gallardo, 2016).

¹⁰ *Unku*: vestimenta común usada por hombres, mujeres y niños en los Andes prehispánicos. Consiste en un paño tejido a telar, de forma rectangular, doblado a la altura de los hombros y cosido en los extremos laterales dejando una abertura para pasar los brazos. Utilizada desde el período Formativo, durante la influencia inca y hasta la actualidad por algunas comunidades indígenas. Durante la influencia tiwanaku eran generalmente de cuerpo color rojo o café claro, con anchos sectores de listados delgados en los extremos laterales. Ver www.tesoro regional.cl

¹¹ La mujer colla lleva dos prendedores o *tupu* grandes y una faja *trarüwe* que se parece a las que actualmente tejen y usan las mujeres mapuche lafquenche de la zona de Cañete y Tirúa.



Figura 5. Indio colla e india colla. Fuente: Ocaña (1995).

En su recorrido hacia el sur, Ocaña dibuja un estereotipo de hombre mapuche guerrero que se denomina Lautaro, con vestimenta españolizada.

En la Figura 6, a la izquierda se ve a Lautaro vestido de guerrero, con coraza de cuero, que tal vez corresponde a la *tañana*. A la derecha, Guacolda hilando, con vestido mapuche o *küpan* y *trarüwe*, faja distinta a la de la mujer colla.

En la Figura 6, a la izquierda, se indica: “Lautaro, este indio mató a la gente que fue con Villagra el gobernador de Valdivia. Este es el traje de los indios de guerra de Chile, esta coraza es de cuero de vaca crudo”. En vertical: “Esta arma se llama macana. La imagen femenina derecha: La bella Guacolda, traje de las chilenas desde Coquimbo hasta el valle de Arauco”. Ximena Jerez indica que Ocaña “diferencia claramente la ropa por sectores geográficos, así como el traje de Guacolda es solo hasta el valle de Arauco, el de ‘los llanos’, depresión intermedia, incluye sombrero para el varón y vestido largo sin *trariwe*, junto con pelo suelto” (2017).



Figura 6. Lautaro y Guacolda. Fuente: Ocaña (1995).

En los dibujos de los indígenas de los llanos (Figura 7), Ocaña ilustra a un hombre con sombrero que parece vestir un *mapuñ* grande. Por su forma, podría tratarse de la capa mencionada o *choñi*¹². Los vestidos de ambos indígenas se ven bastante españolizados.

La figura izquierda del hombre (Figura 7), señala: “Traje de todos los indios de los llanos desde Payta hasta Chile”. Y en la ilustración de la mujer se lee: “Traje de las indias de los Llanos”.

Gallardo (2016) plantea que en las imágenes de mujeres indígenas de Ocaña la representación visual y textual se refieren a lo mismo, sus trajes son más detallados que los de los hombres y están asociadas al hilado. En suma, estas imágenes hacen notar la importancia de la vestimenta a la hora de describir a los

¹² Aunque está fuera de este estudio, es interesante mencionar que la figura de la mujer de los llanos, a diferencia de las dos anteriores, no está hilando y presenta largos y extraños rasgos, manos alargadas de solo cuatro dedos, atributos conectados con el imaginario de la bruja (Gallardo, 2016; López de Mariscal, 2016).

y las indígenas y el esfuerzo del sacerdote por dejar su conocimiento e imaginario plasmado en estos dibujos. Denotan también la relevancia del hilado en manos femeninas como algo inseparable de ellas; dibujado así, el huso parece una extensión del cuerpo femenino. No se manifiesta respecto del *makuñ* como los otros cronistas, aunque puede ser el textil verdoso, grande, largo y amplio que cubre al hombre de los llanos y visten, según Ocaña, desde Perú al sur.



Figura 7. Indígenas de los llanos. Fuente: Ocaña (1995).

EL *MAKUÑ* EN RELATOS DE JESUITAS Y NAVEGANTES DEL SIGLO XVII

Desde 1598 se establece un límite geográfico relativamente estable entre españoles y mapuche. El gran levantamiento indígena de Curalaba divide el territorio al norte y sur del río Biobío. En esta nueva situación bélica y fronteriza, las descripciones del mundo indígena son narradas principalmente por sacerdotes jesuitas que logran entablar contacto con las agrupaciones mapuche. Se identifican referencias sobre el *makuñ* en Alonso de Ovalle y en Diego de Rosales.

Hacia 1646, Alonso de Ovalle publicó en Roma *Histórica relación del Reino de Chile*, donde señala sobre el vestir del hombre mapuche:

El cuerpo lo visten con la que llamamos camiseta y ellos Macuñ, y no es otra cosa, que, hasta una vara y media de tela de lana, hecha una abertura en medio, a la larga, tan grande, cuanto basta para entrar por ella la cabeza, y ceñida luego por la cintura con una cinta, o cordel, fin que tenga otra hechura, ni artificio, como tampoco la tiene la manta, que corresponde a la capa, y llaman Choñi, de que usan cuando van fuera de casa (1646, p. 91).

Esta es la primera referencia escrita al *makuñ*. En este caso, el sacerdote expresa que las camisetas denominadas así por los españoles y los *makuñ* son lo mismo, explica que se trata de una prenda de lana de gran tamaño con una abertura que permite pasar la cabeza, y la distingue de la prenda utilizada fuera de la casa, cuyo nombre es *choñi*¹³. Al mencionar el cordel en la cintura, se acerca a la vestimenta del hombre colla dibujado por Ocaña. Relatos de cronistas anteriores también hablan de una capa grande, que podría tratarse de la misma prenda.

Alonso de Ovalle identificó que en ciertas ocasiones los indígenas vestían diferente. En situaciones festivas, los mapuche usaban prendas textiles de mayor colorido, calidad y costo: “En sus fiestas, bailes y regocijos, aunque no añaden más vestido, se mexoran en qualidad del, porque guardan para estas ocasiones los vestidos de mejores colores, y variadas listas, y demás finas lanas y más costosos tejidos” (1646, p. 91). El sacerdote observó que existían textiles de uso cotidiano y otros de uso ceremonial o festivo.

En Diego de Rosales, sacerdote jesuita cuya obra principal es *Historia General del Reino de Chile*, escrita en 1674, también se encuentran descripciones sobre el atuendo de hombre mapuche:

¹³ En ilustraciones posteriores asociadas al viaje del científico francés Amédée-François Frézier (1712 -1713), la palabra *choñi* se relaciona a la vestimenta mapuche femenina.

Andan vestidos de lana teñida de vistosos colores, -con un traje moderado y sencillo, contentándose con solo cubrir el cuerpo, sin los usos y nuevas invenciones de los españoles, en que tienen buen gusto (...). La ropilla es una camiseta cuadrada abierta por medio, cuanto cabe la cabeza, que, entrándola por ella, cae sobre los hombros; los calzones abiertos de la misma tela, sin más camisa que duplicar la camiseta (Rosales, 1877, p. 158).

Nuevamente se mencionan dos tipos de camisetas cuadradas de lana, que podrían corresponder a un *makuñ* y un *sobremakuñ*, como en la clasificación del textil mapuche que realiza Pedro Mege (1989). En otra cita de Rosales, nuevamente describe los *makuñ* como camisetas que cubren todo el cuerpo y a otros textiles como capas más grandes: “Sus vestidos son como salen de el telar, cuadrados, y abiertas por medio, las camisetas las meten por la cabeza y les cubren todo el cuerpo, y las mantas al hombro les sirven de capas, con que no han menester sastres” (1877, p.169).

La siguiente cita de Rosales es tal vez la primera aparición de la palabra *poncho* en los escritos coloniales del Reino de Chile:

El mayor regalo de la cama es un pellejo de carnero por colchón, sin sabanas ni sobrecamas, sino las mismas camisetas que traen encima esas les sirven para cubijarse, y cuando mucho, otra más gruesa que llaman Poncho, y un palo o una piedra por almohada (1877, p.160).

Por el contexto relativo al abrigo de cama, el poncho mencionado por Rosales podría muy bien tratarse de una frazada denominada *pontro*. Entonces, para la época se identifican dos tipos de *makuñ*: camisetas de lana, y un poncho o *pontro* como una tercera prenda de lana más gruesa que las anteriores, pero asociada al abrigo de cama.

En relación con la valoración simbólica y ritual de los textiles, el relato de Rosales identifica que se incorporaban a las sepulturas como parte del ajuar funerario y plantea que los mapuche:

Persuadidos a que las almas son corpóreas y a que en otra vida comen y necesitan de abrigo, les ponen a los difuntos en las sepulturas los mejores

vestidos que tenían en vida, las joyas y las armas, para que peleen; fuego para que con él allá se alumbren y hagan sus candeladas, y comida para que coman (1877, p.164).

Si bien es cierto que la cita no menciona el *makuñ*, se deduce que se trata de prendas especiales, que incorporan diseños y diversos colores, por lo que es pertinente pensar que entre las mejores prendas funerarias hay *makuñ*.

Rosales menciona vestimentas de gala en un importante encuentro entre varios caciques y el gobernador marqués de Baidés en 1641, previo parlamento o pacto de Quilín: “Fue [Loncopichón] con esto muy contento a dar la embajada a los caciques, que recibieron la respuesta con grandes demostraciones de alegría y vistiéndose de gala fueron a ver al gobernador” (Rosales, 1877, p.158).

Este sacerdote también distingue que los caciques usaban una vestimenta cotidiana y otra para ocasiones especiales. En este caso se trata de un encuentro entre autoridades mapuche y españolas. Considerando los antecedentes recogidos por los cronistas, se verifica que usaban *makuñ* especiales como atuendo ritual o festivo y el *makuñ* más simple en el día a día.

Respecto de las imágenes de la indumentaria del indígena del siglo XVII en el Ngulumapu, es posible identificar las ilustraciones del soldado español Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, nacido en el reino de Chile, quien escribe su novela histórica a propósito de su cautiverio entre los mapuche, acontecimiento que ocurrió en 1629 y que relata e ilustra en un libro editado en 1673.

La lámina de la Figura 8 ilustra el apresamiento de un español que finalmente fue asesinado por mapuche a cambio de la vida de Núñez de Pineda, pues este soldado era un protegido de Maulicán. Se observa que los grupos de hombres que rodean al cautivo son mapuche vestidos con *makuñ* cortos que les llegan a la cintura, cuyo diseño se caracteriza por presentar listas o franjas verticales.



Figura 8. Ilustración del libro *Cautiverio feliz*. Fuente: www.memoriachilena.cl

y el grabado reproducido aquí con el título ‘Una oveja-camello, un chileno y su mujer’ (Mason, 2009). A la izquierda se observa a una mujer indígena semi-desnuda, mientras que el hombre viste un *makuñ* amplio y largo que le llega más abajo de la rodilla, al parecer de color blanco y con líneas horizontales más oscuras. Llama la atención su actitud altiva y expectante ante lo que acontece. La figura central es el animal, se trata de un camélido americano de gran tamaño y abundante lana, parece ser el tema de conversación, obviemos aquí sus extrañas pezuñas, interesa el momento de negociación e intercambio.

Asociada a otros relatos de acompañantes del almirante Brouwer, se identifica una imagen que muestra la vestimenta de indígenas de la zona huilliche del siglo XVII. La Figura 10 se atribuye a una ilustración de Georg Marcgravius, naturalista alemán que recorrió la costa de Brasil (1610-1644) quien se basa principalmente en datos proporcionados por marineros que formaron parte de la expedición de la Compañía Holandesa Indo-occidental al mando de Brouwer.

Entonces, en las crónicas coloniales se identifican tempranas referencias sobre la vestimenta mapuche y se detectan ilustraciones de *makuñ* desde inicios del siglo XVII. Se mencionan tres prendas parecidas: una camiseta o *makuñ* pequeño; una camiseta o *makuñ* más grande, largo y holgado, y una tercera prenda que podía servir de capa. A esta última en algunos textos la llaman *choñi*, aunque esta palabra también se asocia a prendas femeninas. Es relevante que los españoles identificaron que había *makuñ* de uso cotidiano (cortos) y otros de uso ritual o ceremonial, marcados por especiales diseños y más coloridos. Los colores rojo, negro y azul están entre los favoritos, y marcan un rasgo de continuidad hasta los *makuñ* actuales.

La palabra *makuñ* aparece por primera vez en 1646 en la crónica del sacerdote jesuita Alonso de Ovalle. Por otro lado, Juan Carlos Garavaglia (2002) sitúa el inicio del uso del vocablo *poncho* en la crónica de Diego de Rosales de 1674; sin embargo, como se mencionó, podría tratarse de una frazada. Junto a las descripciones de la indumentaria indígena se identifica el alto interés y admiración por las técnicas, uso de colores y alta producción de la textilera mapuche en algunos lugares destacados, como la ciudad de Osorno.



Figura 10. Ilustración de Georg Marcgravius (1610-1644) a partir de los relatos de los acompañantes del holandés Brouwer. Fuente: www.memoriachilena.gob.cl

Ya en el siglo XVIII se comienzan a incorporar diferencias más específicas en los *makuñ* y la palabra *poncho* se usa como sinónimo. A continuación se analizan diversas referencias en torno a la indumentaria mapuche del siglo XVIII.

EL MAKUÑ/PONCHO DEL SIGLO XVIII

En este período la palabra *poncho* aparece con más frecuencia y como sinónimo de *makuñ*. Si bien estas referencias indican que el *makuñ* es una prenda de uso común caracterizada por su sencillez y utilidad, algunos mapuche también usan *makuñ* con características especiales o distinciones por medio de iconografía, colores o diseños variados que potencian la idea de diferenciación económica, política y social entre sus portadores.

Aquí se analizan las descripciones sobre el atuendo indígena realizadas por el sacerdote jesuita Juan Ignacio Molina y el soldado Vicente de Carvallo y Goyeneche, hombres interesados en describir en detalle las costumbres de los mapuche del siglo XVIII.

Juan Ignacio Molina publicó en italiano el *Compendio de la Historia Civil del Reino de Chile* (1787), que fue traducido por Nicolás de la Cruz en 1795. En dicho texto, el sacerdote jesuita destaca el colorido, diseños y precios de los ponchos:

Los araucanos inclinados demasiado a la guerra, que creían el manantial de la verdadera gloria, quisieron vestirse de hábito corto, como el mas a propósito para manejarse en los conflictos militares. Este hábito, tejido todo de lana, como era el de los griegos y romanos, consiste en una camisa, un jubón, en un par de bragas estrechas y cortas y en una capa en forma de escapulario, que tiene en el medio una abertura para introducir la cabeza; larga y ancha de modo que cubre las manos y llega a las rodillas. Dicha capa se llama poncho, y es mucho más cómodo que los tabardos italicinos, porque dexa los brazos libres y se puede doblar sobre la espalda quando se quiera, defiende mejor de lluvia y del viento y es más apto para andar a caballo (1795, p.56).

Evidentemente, el sacerdote utiliza palabras que conoce para designar prendas de vestir que ignora e incluso no usan los mapuche, como la camisa, el jubón y las bragas. Nos quedamos con su descripción de la capa como escapulario, que además cubre gran parte del cuerpo. La cita destaca la sencillez, comodidad y utilidad de la capa o poncho mapuche. El sacerdote nota

lo práctico de la prenda, especialmente cuando se debe cabalgar y protegerse ante una lluvia o viento.

Este autor también reconoce el azul como color principal del *makuñ*, tonalidad que encontró en otras prendas mapuche y que relaciona con esta nación. Observa que existen técnicas textiles más complejas, como aquellas que incorporan flores y animales. Además, reconoce una diferenciación social y económica ligada al precio de la prenda estudiada, como señala en la siguiente cita:

La camisa, el jubón y las bragas, son siempre de color turquí, que es el color favorito de la nación, como lo es entre los tártaros el rojo. Las personas de inferior condición llevan también el poncho turquí pero las gentes ricas o acomodadas, lo llevan blanco, roxo, o azul, con listas del ancho de un xeme, tejidas con arte, de figuras, de flores o de animales en el cual sobresalen todos los colores. El ribete está adornado con bello fleco. Algunos de estos ponchos son labrados con tanta finura y gracia, que se venden en ciento y cincuenta pesos (Molina, 1795, p.56).

El color turquí es el azul oscuro, que se obtiene del índigo o añil, producto tintóreo que no se encuentra en Chile. Como se trata de un tinte muy utilizado por las textileras, el añil se transforma en un bien preciado y forma parte de las mercancías de intercambio de gran circulación en el territorio mapuche hasta que surge la anilina, tinte artificial que aparece en Chile a principios del siglo xx.

Por su parte, el soldado valdiviano Vicente Carvallo y Goyeneche, que participó en la guerra de frontera del siglo xviii al mando de Ambrosio O'Higgins, identificó el poncho en el vestir indígena. En la década de 1780 escribió su *Descripción Histórico-Geográfica del Reino de Chile*, donde relata:

El vestido de estas jentes es mui sencillo: está reducido a pocas piezas, que son juboncillo, calzon corto, a manera de los calzoncillos de lienzo que se usan en España i en el lugar de capa un poncho que es una manta cuadrilonga abierta en el medio de modo que quepa la cabeza i quede colgada de los hombros por detrás i por delante, todas de lana i de color azul oscuro. (Carvallo y Goyeneche, 1876, p.136).

Ambos autores se refieren a la sencillez y comodidad de la manta mapuche, y además identifican al azul oscuro como un color principal de la vestimenta de esta nación. Sin embargo, Molina nota las diferencias sociales expresadas en los textiles por los coloridos y diseños de los ponchos o mantas de los más poderosos. En suma, en el siglo XVIII las condiciones textiles de la sociedad mapuche se manifiestan en un poncho colorido y con iconografía variada, lo que nos permite pensar en una estructura social que ha cambiado, en una estructura con vínculos comerciales y negociaciones políticas en activo contacto interétnico, donde el textil mapuche cumple un importante rol, que pretendemos conocer y comprender mejor a lo largo de esta investigación.

En los textos analizados se abordan tres siglos de descripciones coloniales sobre la vestimenta mapuche y se identifica la presencia del *makuñ* tempranamente. Cronistas, misioneros y soldados observaron el *makuñ* entre las principales prendas masculinas. Este textil llamó su atención y les provocó establecer distinciones relativas a sus portadores.

En los primeros tiempos de la Conquista se identifica que la indumentaria indígena masculina respondía al menos a tres contextos de uso: vida cotidiana, guerra y ritualidad. También se detecta que en un principio los españoles utilizaron el concepto de manta para todo textil indígena de lana y cuadrado, lo que puede inducir a errores de interpretación.

La parte superior de la vestimenta cotidiana del hombre mapuche de los siglos XVI y XVII se componía al menos de tres prendas: un *makuñ* corto y un *makuñ* largo, ambos llamados camiseta, que en el caso de los indígenas del Mapocho se confeccionaba principalmente de algodón, al estilo peruano, mientras que en la zona de Concepción eran de lana. Finalmente, se distingue un *makuñ* de lana más grande, largo y holgado, y una tercera prenda que algunos españoles llamaron *capa*.

También se menciona una antigua prenda de guerra llamada *tañana*, que correspondía a una coraza o armadura de cuero. La prenda más grande,

tipo capa, fue identificada como *choñi*. Ninguna de estas palabras, *tañana* y *choñi*, figura en los diccionarios de mapuzungun¹⁵.

La incorporación de la palabra *poncho* se identifica en textos del siglo xvii, pero es en el siglo xviii, al menos en el Ngulumapu, territorio y vertiente occidental del Wallmapu, cuando se usa como sinónimo de *makuñ*, pieza textil cuadrada de lana con una abertura en el centro. El investigador Juan Carlos Garavaglia (2002) se refiere al poncho como un producto textil multiétnico y su presencia inicial en la crónica de Diego de Rosales. Mi interpretación de aquella cita es que, por el contexto descrito por Rosales, el textil mencionado es un *ponthro* o frazada. En todo caso, es en el siglo xviii cuando la palabra *poncho* se expande hacia el Puelmapu y otras zonas aledañas, donde se utiliza y se produce como una manta tejida para hombres. Entonces, Garavaglia (2002) indica que este vocablo es de origen mapuche, pero que la forma correcta de denominar a esta prenda es *makuñ*. Esta cuestión sociolingüística no es menor, pues se trata de una misma prenda con denominaciones diferentes en contextos de uso, circulación e intercambio distintos. De este modo, es posible pensar en otras palabras que responden a esta distinción como término propio o como préstamo lingüístico de culturas del norte del continente y que viajan al sur junto a los conquistadores y cronistas, como *cacique* y *longko*. Por esta razón, más adelante se profundiza en las condiciones sociohistóricas que tensionan la similitud y la diferencia entre *makuñ* y poncho.

Los indígenas tenían un buen manejo técnico de lanas teñidas y tejidas, condición importante para la economía de conquista y factor de admiración entre los españoles. La ciudad de Osorno fue un lugar de producción textil indígena destacado en el siglo xvi, al punto de que se la comparaba con Flandes, lo que fue así hasta la gran rebelión mapuche de fines de ese siglo.

¹⁵ En la zona de la desembocadura del lago Budi, en Puerto Saavedra, existe un cerro llamado Choñi y en ilustraciones de holandeses esta denominación se relaciona con el vestir mapuche femenino. Para cubrir la parte inferior del cuerpo masculino se usaba una prenda que los españoles identificaron como zaragüelles, cuya descripción se asemeja a la chiripa, que es un amplio textil que cubre la entrepierna y usaban los gauchos argentinos.

Otro aspecto que sobresale es el uso de vistosos colores asociados a prendas posiblemente *makuñ* en situaciones festivas o ceremoniales, y también en la coraza de guerra. Los españoles del primer tiempo de conquista lograron identificar que los mapuche se vestían distinto para ocasiones especiales y que en la guerra usaban rojo y azul como colores preferentes, los que permanecen en los *makuñ* de *longko* hasta la actualidad.

Usado por los hombres mapuche desde tiempos prehispánicos, su elaboración y uso se extendió a otros territorios y sociedades del Cono Sur de América, con el nombre de poncho.

Algunas preguntas que guían este trabajo son: ¿cómo se ha incluido/excluido el intercambio del textil mapuche en la historia sobre la sociedad mapuche? ¿Cómo se ha interpretado el territorio de intercambio? ¿Qué lugares y/o rutas de intercambio se han identificado? ¿cómo se han relacionado las transformaciones económicas, territoriales y sociopolíticas mapuche con la producción textil? ¿Cómo se ha concebido el rol de las mujeres que tejen en las transformaciones de la sociedad mapuche?

El Wallmapu, como amplio territorio mapuche extendido entre dos mares, al igual que el *makuñ* y las mujeres, ha sido poco reconocido tanto en la historia como en la cartografía. La historia mapuche del siglo XVIII en adelante ha sido investigada principalmente desde dos perspectivas de análisis: los estudios fronterizos y los estudios interétnicos. Foerster y Vergara clasifican a los investigadores contemporáneos y aclaran que realizar estas distinciones es relevante puesto que “nuestras categorías intelectuales condicionan nuestra manera de ver e interpretar la realidad social e histórica” (1993, p.9).

En cuanto al desarrollo del enfoque interétnico, Foerster y Vergara (1993) plantean que constituye una apertura a estudios de corte latinoamericano, con énfasis en el reconocimiento y encuentro con el “otro” indígena. Desde esta perspectiva, el mundo indígena latinoamericano se caracteriza por compartir historias comunes, como los procesos de dominación y evangelización.

La producción historiográfica fronteriza está marcada por la figura de Sergio Villalobos, depositario de un tipo de historia liberal positivista de corte civilizatorio propio del siglo XIX. Este autor configura la idea de frontera más allá de lo militar (Foerster y Vergara, 1993) e inicia su estudio no como un espacio

de guerra permanente, sino de comercio y vinculaciones hispano-mapuche. Sergio Villalobos trabaja la historia de Chile dándole voz a la cultura dominante. Se reconoce en su punto de vista un giro en la interpretación histórica sobre la Guerra de Arauco y el concepto de frontera. Posterior a Villalobos, los llamados investigadores fronterizos e historiadores mapuche son más simétricos y heterogéneos en sus perspectivas sobre las relaciones entre españoles y mapuche¹⁶.

ENFOQUES Y DEBATES SOBRE ECONOMÍA Y COMERCIO DEL TEXTIL MAPUCHE

En el libro *Relaciones fronterizas en la Araucanía*, el historiador fundador de la perspectiva fronteriza Sergio Villalobos se refiere a la interacción económica entre españoles y mapuche, y señala que se desarrolló en tres etapas: espontánea, de conchabo y de comercio. Estas formas de intercambio se suceden según el volumen del intercambio, considerado aquí como el tráfico ilícito de bienes de interés mutuo entre dominadores y dominados. En su análisis, el historiador observa que en las relaciones fronterizas se desarrolla un proceso de convivencia pacífica basado en la integración comercial de los mapuche:

En el quehacer de la frontera el comercio se había convertido en algo realmente importante, había intereses masivos ligados a él y cualquier intento de restringirlo habría resultado fallido. Tan cierto es este hecho, que a los parlamentos asistía una infinidad de mercançifles y a vista y paciencia del gobernador y demás autoridades se efectuaban gruesas transacciones en que el vino figuraba en primer lugar (Villalobos et al., 1982, p. 36).

A partir de una conceptualización evolucionista sobre el desarrollo histórico-comercial, Villalobos et al. (1982) sitúan a los mapuche como una sociedad en continua dependencia y subsistencia, de modo tal que no integran ni comprenden el proceso de creciente producción y comercialización del textil

¹⁶ Las investigaciones más recientes sobre la historiografía mapuche, como las realizadas por Campos, Faúndez y Maturana (2015); Canales, Guamán y Rubio (2016) y Canales (2015), se refieren al nacimiento de un nuevo enfoque historiográfico liderado por historiadores mapuche.

mapuche. El autor resalta principalmente el tráfico de armas y bebidas alcohólicas hacia La Araucanía. Sin embargo, de manera fugaz indica que el *makuñ* era relevante, aunque no introduce mayor análisis: “El comercio de ponchos llegó a ser tan importante que estos se distribuían en todo Chile y aun se remitían al Perú” (Villalobos et al., 1982, p.35). La cita plantea que el impacto económico del *makuñ* fue superior, pero se fija solo en la etapa de distribución. Si tal afirmación es efectiva, debió ser producido e intercambiado en grandes cantidades y, por lo tanto, muy pertinente de integrar a la historia económica fronteriza. Sin embargo, Villalobos no se detiene en ese análisis.

Con un enfoque interétnico, José Bengoa, en su obra *Historia del pueblo mapuche* (1987), considera que el bien central de la economía mapuche es el ganado, pues la palabra *cullín*, que significa dinero, designaba también al ganado. El autor destaca el rol esencial de este bien dentro de los profundos cambios que vivió la sociedad mapuche en dicha época: “El sistema económico basado en la recolección de frutos, en la caza y la pesca, y en pequeñas plantaciones de hortalizas, fue reemplazado por una economía fundamentada en el ganado vacuno, ovejuno y caballar” (Bengoa, 1987, p. 44). Se puede inferir que la producción de lanas y textiles creció, aunque el autor no se remite al tema. Sin embargo, encontramos una cita a pie de página donde indica que el misionero franciscano fray Antonio de Sors estuvo presente en el parlamento de Tapihue (1774), donde plantea la importancia comercial del textil mapuche: “No tienen otro comercio que el de los ponchos y mantas, que hacen muchos, porque cada mujer ha de dar a su marido cada mes un poncho o manta” (fray Antonio de Sors, citado en Bengoa, 1987, p. 47). Esta cita instala en un lugar económico crucial a la producción y comercialización de estos textiles.

Para Bengoa (1987), además del ganado, los productos de mayor demanda y valoración mapuche fueron las monedas de plata, destinadas a la elaboración de ornamentos y/o aperos, y la preciada sal, procedente de Salinas Grandes¹⁷. El autor menciona otras múltiples mercancías de interés

¹⁷Territorio salinero ubicado en el Puelmapu, entre la provincia de Buenos Aires y la provincia de La Pampa, que hacia 1830 fue dominado por Kalfukura.

que intercambiaban por medio del trueque o conchavo: “El conchavo era el proceso de intercambio de mercaderías, vestuarios, baratijas, azúcar, yerba y alcohol por animales” (Bengoa, 1987, p. 47). Nuevamente destaca el dominio mapuche sobre el ganado y lo sitúa como moneda de intercambio con múltiples otros productos.

Desde la perspectiva del historiador Leonardo León (1991), el *makūñ* es una mercancía relevante y en circulación económica multidireccional. En su texto “Maloqueros y conchavadores” precisa que durante el siglo XVIII las relaciones fronterizas, los intercambios de productos y el dominio territorial mapuche se expresan en dos formas: malocas o razias, y conchavo o trueque. Señala que las malocas se realizaban desde los primeros tiempos de la Conquista, pero en el siglo XVIII pasan de ser fenómenos ocasionales a ser periódicas, lo que aumentó la circulación de bienes. Para León, el poncho y la sal son los dos bienes mapuche más importantes:

Más que ningún otro producto, los ponchos se convirtieron en el símbolo visible de la coexistencia pacífica que imperaba en la frontera de Concepción y Valdivia con los araucanos. También constituían uno de los escasos instrumentos de penetración del mundo indígena en la sociedad criolla (1991, p.115).

Este autor también concibe el comercio como un vector de pacificación en las relaciones fronterizas, donde el textil actúa como objeto mapuche que ingresa a la sociedad criolla para quedarse.

Al analizar las relaciones entre economía indígena y economía colonial, el historiador Jorge Pinto plantea que “ya para el siglo XVIII podemos afirmar que la economía indígena y la economía capitalista se habían convertido en dos economías complementarias y dependientes” (2003, p.36). Al igual que Villalobos et al. (1982) y León (1991), comparte la idea sobre la positiva relación entre la condición de paz y el avance del comercio, situación fundamental para el desarrollo económico de ambas sociedades. Pinto otorga especial importancia al textil mapuche y lo integra a una estructura económica descrita en tres escalas de intercambio:

En este espacio fronterizo existieron, a lo menos, tres ámbitos de intercambio. En primer lugar, un intercambio a nivel local que ocurrió alrededor de las comunidades indígenas y las haciendas fronterizas; otro que involucró a la Araucanía y las Pampas y un tercero que involucró la frontera con el resto del imperio. No fueron ámbitos aislados e independientes, los tres se complementaban e influenciaban mutuamente (2003, p.36).

De esta manera, el autor sintetiza las relaciones comerciales fronterizas desarrolladas entre los mapuche, hispano-criollos y otros indígenas de ambas vertientes de la cordillera de los Andes. Para el historiador, la circulación del *makuñ* además es potenciada y forma parte de un conjunto de fenómenos económicos paralelos que activaron la economía fronteriza, tales como el crecimiento de la población en la frontera, el aumento de las relaciones laborales entre indígenas y hacendados, la presencia de minería aurífera, y el incremento de ganado vacuno y de ovejas, que deriva en una mayor disponibilidad de lana.

En la principal obra de José Manuel Zavala, *Los mapuche del siglo XVIII, dinámicas interétnicas y estrategias de resistencia*, que corresponde a su tesis doctoral, se destaca la importancia del textil mapuche y su interacción con otros grupos étnicos:

Dos características culturales de los mapuche aparecen como rasgos particulares que los diferenciaban históricamente de otros pueblos indígenas del cono sur de América: por una parte, poseer una lengua particular estructuralmente distinta de las otras lenguas de la región y, por otra parte, ser un pueblo de tejedores entre pueblos no tejedores (2008, p.243).

El textil mapuche aparece como un producto diferenciador y característico: los mapuche del siglo XVIII realizaban un activo comercio de *makuñ* con otros pueblos indígenas y con la sociedad hispánica criolla y mestiza. Zavala (2008) identifica esta alta producción como una industria textil. Para corroborar esta tesis, se refiere a la creciente importación del añil (azul oscuro) o índigo, producto necesario para teñir estas prendas. Para dar prueba de ello, indica que “Vicente Carvallo señala que los indígenas de esta región vendieron a los

españoles entre 4000 y 5000 ponchos y que los de Río Bueno proporcionaron algunas cabezas de ganado” (2008, p.246). Se alude a una gran venta del textil, apreciado por este soldado en la zona de Valdivia a fines del siglo XVIII y se presenta como evidencia de las transacciones desarrolladas por los huilliche. Esta cita es relevante pues indicaría el alto nivel de producción al que se había llegado.

En esta senda de dar reconocimiento a la actividad económica textil en la sociedad mapuche, Guillermo Boccara plantea que “el primer cambio de importancia que detectamos en la actividad económica es, incontestablemente, la confección y la comercialización masiva del poncho” (2009, p.331). De esta manera, da por sentada la incidencia de este textil en la transformación económica mapuche, y establece nexos entre dicha producción y el proceso de transformación de los *reche* en mapuche. El autor denomina a este proceso “etnogénesis mapuche”, potenciado por el control mapuche de malocas, ponchos y mujeres. “En el siglo XVIII, las actividades de comercio y las razias, sólidamente implantadas, se condicionan mutuamente” (Boccara, 2009, p.331). Desde esta perspectiva, el rol del *makuñ* se imbrica con un conjunto de procesos políticos y económicos inseparables que actúan paralelamente y se advierten en la sociedad mapuche del siglo XVIII en adelante.

Aunque para Boccara el rol del textil *makuñ* en la economía es evidente, es poco determinable en cifras y se observa en tres elementos relacionados: “La transferencia masiva de ganado equino y bovino desde las estancias españolas hacia las comunidades mapuche, la intensificación del trabajo de las mujeres y el uso de estas vestimentas por parte de la mayoría de los huincas de las fronteras” (2009, p.331).

Entonces, se plantea que la producción textil mapuche durante el siglo XVIII va más allá de lo netamente cuantitativo, pues “constituye una de las claves del mantenimiento de la independencia política y económica indígena” (Boccara, 2009, p. 331). Este análisis identifica la importancia política del control mapuche sobre el comercio de los *makuñ*, ya que era un producto de alta demanda interna y externa, y parte fundamental del ciclo de crecimiento económico. Por otra parte, favorecía la mantención del poder político y territorial mapuche.

En “Nampülkafe, el viaje de los mapuche de la Araucanía a las pampas argentinas”, Álvaro Bello observa que los principales productos de intercambio mapuche eran el ganado, la platería, los textiles y las mujeres. Para este autor, el *makuñ* llegó a ser moneda de intercambio: “En el caso de los textiles, se podría decir que, sobre todo, los ponchos o makuñ, en mapudungun, sirvieron como una primigenia moneda de intercambio tribal por la cual se podían obtener caballos y vacas” (2011, p.76).

En Bello, el fenómeno de la comercialización creciente de textiles mapuche, especialmente de *makuñ*, se relaciona directamente con las grandes transformaciones sociales, económicas y políticas mapuche, las que fortalecen el dominio ganadero, la poligamia y el poder de los linajes:

La producción textil de las mujeres, por ejemplo, de gran importancia en la economía mapuche de los siglos XVIII y XIX, tendrá una fuerte relación con la capacidad de intercambio ganadero de los hombres a través del territorio mapuche, por lo mismo, permitirá el reforzamiento de la poligamia (Bello, 2011, p.227).

En esta dinámica, el autor observa el fenómeno de movilidad/inmovilidad mapuche en las relaciones de género, pues plantea que, a mayor movilidad masculina, menor movilidad femenina, todo ello asociado al rol de la mujer en la crianza, en la chacra y en los textiles. Bello menciona a la mujer y sus roles, aunque su explicación más bien resalta su incidencia sobre el dominio económico y político masculino. Indica que las mujeres mapuche tendieron al sedentarismo, es decir, a establecerse en un espacio determinado para dedicarse a labores domésticas. En este sentido, una de las preguntas que surge es: ¿Cuánto de este “sedentarismo” constituyó una respuesta al avance capitalista sobre el intercambio del textil mapuche? ¿Cómo la mujer mapuche logra resolver la creciente demanda de textiles a niveles exportables? Más adelante intentaré responder a estas interrogantes.

Los autores aquí analizados plantean que el textil *makuñ* es un producto económico que vivió un proceso de activo y creciente intercambio durante el siglo XVIII. Algunos lo consideran el textil más relevante de los productos mapuche, mientras que otros lo relegan a un rol más bien secundario.

Las fuentes que utilizan ofrecen muy pocas cifras de producción y/o exportación. Resulta extraño que, si se le asigna tal importancia, no se analice en profundidad el textil mapuche en el sistema económico fronterizo e interétnico. Observamos que los autores de la línea interétnica (Bengoa, Zavala, Boccara y Bello) ven la relevancia económica del *makuñ* unida a la mantención de la autonomía política mapuche. Solo Boccara y Bello incluyen de manera más explícita a las mujeres. Esta relación entre textil y autonomía mapuche permite observar con claridad el rol de la mujer tejedora en la transformación económica y política de la sociedad mapuche, aunque emergen lentamente en esta historia construida por hombres sobre hombres que intercambian textiles.

ENFOQUES Y DEBATES SOBRE EL TERRITORIO DE INTERCAMBIO DEL TEXTIL MAPUCHE

Villalobos es considerado el impulsor del enfoque fronterizo de corte nacionalista y Bengoa el iniciador del enfoque interétnico, de perspectiva histórica más simétrica, y, aunque desarrollan planteamientos históricos distantes en lo que se refiere a la dimensión territorial del análisis, comparten la atención sobre la frontera norte, donde sitúan de manera preferente a los pehuenche.

Para Villalobos et al. (1982) y para Bengoa (1987), el predominio del intercambio mapuche en dirección trasandina era bidireccional. El intercambio estaba principalmente controlado por los pehuenche, que cruzaban la cordillera para comerciar, práctica que se intensificó durante el siglo XVIII. Bengoa, a diferencia de Villalobos, realiza un notable esfuerzo por comprender e incorporar la perspectiva mapuche, de modo que logra identificar la importancia del ganado mapuche, del control y conocimiento que poseían los indígenas sobre los pasos cordilleranos, además de la relevancia de los caminos construidos por las agrupaciones mapuche.

En Villalobos et al. se indica que al llegar el siglo XVIII el tráfico en la parte norte de la frontera se conectaba con ciudades, estancias, fuertes y misiones: “Las ciudades que le servían de apoyo eran Concepción, Chillán y luego Los Ángeles, además de otros puestos como Rere y Yumbel y la serie de estancias próximas al Bío Bío” (1982, p.35). En este texto no especifica cuáles son aquellos fuertes y misiones. Podemos suponer que los textiles mapuche

del siglo XVIII eran transados en los lugares referidos. En cuanto al comercio hacia el interior del territorio mapuche, el autor menciona el fuerte de Valdivia, al que entraban comerciantes o mercachifles desde la frontera norte y luego volvían. Villalobos identifica la importancia de los huilliche en el intercambio con la vertiente oriental, pero no profundiza en ello.

La Figura 11 es una representación cartográfica de la circulación comercial entre productos indígenas como sal, pieles, ganado y ponchos, y de productos hispanos como armas, vino y aguardiente que aparece en Villalobos (1982), según la interpretación de esta autora.

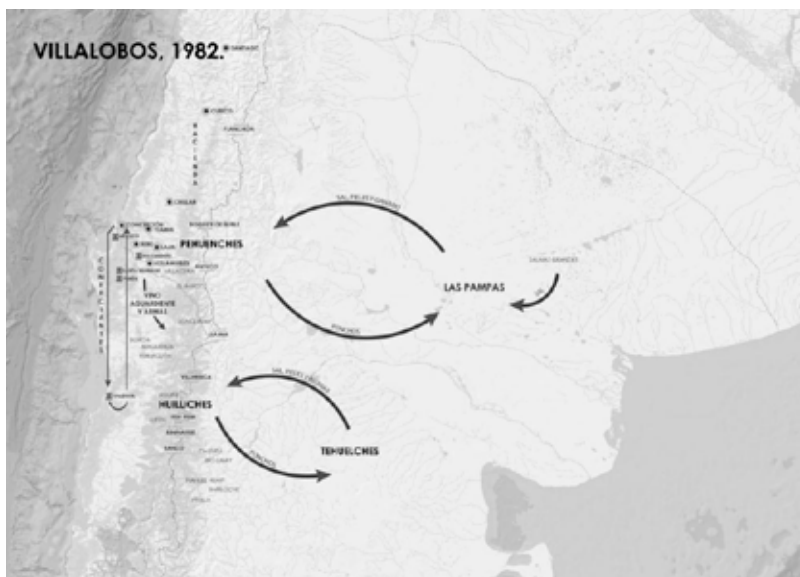


Figura 11. Mapa con la perspectiva territorial de Villalobos, 1982. Fuente: Elaboración propia en colaboración con el estudio de arquitectura Rosenmann López.

Bengoa da una mayor centralidad a la circulación e intercambio de productos entre los mapuche y las agrupaciones de las pampas: “Los mapuche del lado chileno viajaban desde muy antiguo a buscar sal al lado argentino” (Bengoa, 1987, p.54), declaración que el autor basa en los testimonios de Remigio Lincaleo de Huillio y José Raiman de Boroa, lo que evidencia que en

la memoria de los mapuche estaba la costumbre de realizar largos viajes y que conocían muy bien esos parajes. Se relata que frecuentemente cruzaban la cordillera para luego volver a su territorio de origen, proceso en el que se mezclaron con los grupos pehuenche y puelche, y, además, se fueron quedando en las pampas.

El autor observa que el control pehuenche sobre el intercambio de productos con los grupos de las pampas se basó en el conocimiento que poseían sobre las rutas y que “jugaron un papel muy importante entre los grupos mapuche, ya que eran ellos quienes conocían los pasos cordilleros” (Bengoa, 1987, p.52). Propone que el conocimiento territorial es el factor que determina el predominio *pehuenche* y que el conocimiento territorial que poseían los mapuche fue vital para el desarrollo de la economía ganadera y el comercio trasandino. Además, la elaboración de caminos, denominados rastrilladas, posibilitó realizar recorridos año tras año:

Consistían en huellas marcadas por el frecuente paso de ganados y rastrilleo de los palos de las tolderías que arrastraban los caballos de carga (...). Estas rastrilladas tenían 100 metros de ancho y cientos de kilómetros de recorrido, y conducían hacia los boquetes por donde se cruzaba la cordillera (1987, p.53).

Para el autor, esta conexión de un lado a otro de la cordillera, la demarcación de caminos y el buen conocimiento de los recorridos posibilitó principalmente el intercambio de ganado¹⁸.

En torno a los pasos cordilleros utilizados por los pehuenche, Bengoa indica: “Los pasos más utilizados se encontraban por el sur del territorio, en Villarrica; por el centro, en Llaima (a la altura de Cunco, Melipeuco); más al norte se utilizaba el boquete del volcán Antuco, a la altura de Santa Bárbara” (1987, p.53). Para este autor, los grupos mapuche de las pampas se relacionaron por medio del intercambio y denominaban al sector con diversos nombres, como ranqueles, pampas, salineros y manzanero.

¹⁸ Aspectos de la fluida comunicación mapuche transcordillerana han sido estudiados por Huiliñir-Curío (2015, 2018), Huiliñir-Curío y Zunino (2017) y Berón et al. (2017).

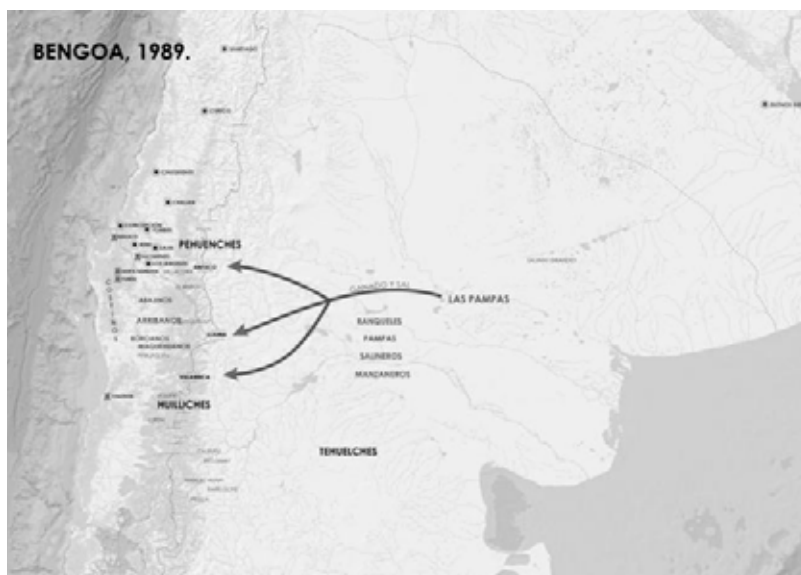


Figura 12. Mapa de la perspectiva territorial de Bengoa, 1989. Fuente: Elaboración propia en colaboración con estudio de arquitectura Rosenmann López.

La Figura 12 corresponde a una representación cartográfica de la circulación de productos indígenas, principalmente ganado y sal, entre una diversidad de agrupaciones de las pampas del Puelmapu para intercambiar con los pehuenche y huilliche a través de tres pasos cordilleranos.

Para Leonardo León, en cambio, los caminos y rutas mapuche eran espacios estratégicos para el desarrollo de malocas. Desde esta perspectiva, constituían lugares fuera de la ley, peligrosos para los españoles: “Los caminos ofrecían inmunidad a los maloqueros, especialmente durante los días de las guerras tribales, haciendo posible el malón contra los blancos” (León, 1991, p.74). La cita indica que la existencia y control que ejercían los mapuche sobre los caminos implicaba una desventaja económica y política para los españoles.

León (1991) también precisa que en las pampas, además de los caminos mapuche, había lugares específicos para el descanso e intercambio, como Choele-Choel y Guamani, ubicados en el centro del territorio pampino.

Indica además que existen diversos productos de intercambio e interés para los mapuche, especialmente azúcar, añil, cintas, armas, sombreros, harina y abalorios. El autor da cuenta de un avanzado esquema organizativo mapuche, que incluye el conocimiento de la geografía y de las propias condiciones humanas de los viajeros que requerían descanso. En este sentido, los hitos geográficos mencionados (pasos cordilleranos, rastrilladas, lugares de descanso, entre otros) dan mayor complejidad al sistema de intercambio del *makuñ* y entregan pistas para comprender mejor su circulación.

Desde la perspectiva de León, el intercambio del *makuñ* ocurre en múltiples territorios. Además, menciona la gran diversidad étnica que existía: “El mapa étnico incluía además a los chiquillanes, aucas, tehuelche, serranos, pampas, puelche y ranquelche, naupache, moluche y cuncos” (León, 1991, p.16) e integró en su análisis tres áreas de intercambio: i) los pehuenche controlaban los pasos en el área norte-cordillera, donde comerciaban con los pueblos de Los Ángeles, Laja y Chillán, donde los pasos más importantes eran Ñuble, Villacura y Antuco; ii) los mapuche costinos comerciaban en el área centro-costera, es decir, en Arauco y Concepción; y iii) los huilliche controlaban el comercio textil con Valdivia y Río Negro a través de los pasos de Ranco y Riquinahue.

La Figura 13 es una representación cartográfica de la múltiple circulación de productos indígenas entre una gran diversidad de agrupaciones indígenas de las pampas del Puelmapu. Los pehuenche controlaban el comercio entre ambas vertientes de la frontera norte, y los huilliche entre Valdivia y el Puelmapu (León, 1991).

Se destaca el control de la frontera sur o frontera de arriba ejercida por los huilliche, quienes dominaban los pasos cordilleranos de la zona y comerciaban los *makuñ* con el fuerte de Valdivia y con los diversos grupos indígenas del Puelmapu. Es destacable el caso los tehuelche, pueblo no tejedor al decir de Zavala (2008), lo que incide en la relevancia huilliche sobre el intercambio de textiles por pieles y plumas. También aquí el fuerte de Valdivia es un lugar central para el intercambio de textiles, lo que implicaba que no solo se trataba con mercachifles que ingresaban por la frontera norte, mencionados por Villalobos et al. (1982), sino también con el mundo indígena circundante.

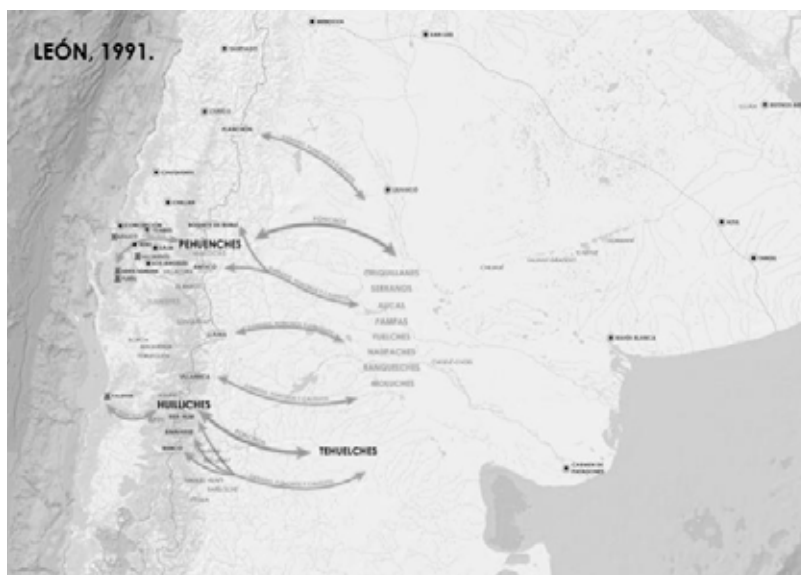


Figura 13. Mapa de la perspectiva territorial de León, 1991. Fuente: Elaboración propia en colaboración con el estudio de arquitectura Rosenmann López.

La perspectiva del historiador Jorge Pinto (2008) y del antropólogo José Manuel Zavala (2008) corresponde a una concepción de territorio e intercambio de tipo complementario. La complementariedad territorial, en este caso, significó que los mapuche lograron cubrir la demanda local específica y además producir excedentes para intercambiar por productos de otros territorios. Ahora bien, estos análisis sobre el territorio y su complementariedad no comparten los mismos fundamentos. En la Figura 14 se muestran los ámbitos del intercambio fronterizo y sus relaciones espaciales según la propuesta del historiador Jorge Pinto Rodríguez.

En Pinto (2003), el foco económico y la circulación de los textiles mapuche hacia otros territorios está puesto en su diversidad de espacios y niveles de dependencia económica en paralelo al avance del capitalismo. Zavala (2008), en cambio, plantea la complementariedad del territorio interétnico e integra la perspectiva espacial indígena, que ocupa distintos pisos ecológicos; en este sentido, mira más hacia el interior del Wallmapu.



37

Figura 14. Ámbitos de intercambio en el espacio fronterizo de La Araucanía y Las Pampas. Fuente: Pinto (2003, p.37).

Para Jorge Pinto, durante el siglo XVIII se desarrollaron tres niveles territoriales de intercambio textil, que, como anillos concéntricos, se caracterizan

por su centralidad territorial en La Araucanía, si bien estaban integrados complementariamente a los otros niveles territoriales. Según el autor, el intercambio textil se dio en un primer nivel local de circulación entre los mapuche, las haciendas y los fuertes, donde también se transaba ganado, sal y charqui. En un segundo nivel se ubica el intercambio entre La Araucanía y Las Pampas. Allí, al textil mapuche y los productos antes mencionados se les suman la brea, el yeso, el vino, tintes y mercaderías europeas. Para ello, se organizaban caravanas o expediciones de comerciantes. En el tercer nivel habría un comercio extrarregional, donde el ganado y los ponchos salían fuera de las fronteras hacia las estancias y haciendas fronterizas o del Valle Central, además de ser exportados a Perú y Buenos Aires. A continuación, se expone el esquema de la propuesta de intercambio concéntrico y complementario de Jorge Pinto.

La Figura 15 es una representación cartográfica de la circulación de intercambio textil en tres niveles de circulación: local, regional y extrarregional (Pinto, 2003).

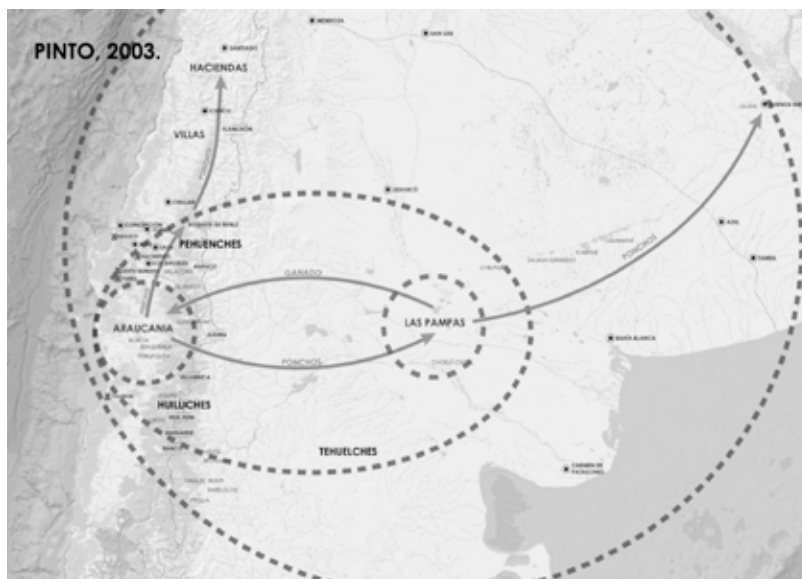


Figura 15. Mapa de la perspectiva territorial de Pinto, 2003. Fuente: Elaboración propia en colaboración con el estudio de arquitectura Rosenmann López.

Como se indicó, Zavala (2008) describe y analiza el territorio mapuche siguiendo una doble lógica espacial. De una parte, plantea la ocupación vertical del espacio mapuche y, de otra, la dispersión territorial horizontal. En la verticalidad planteada, el territorio mapuche se caracteriza por ocupar diferentes “pisos ecológicos” constituidos por la costa, los valles y las montañas. Este estilo de ocupación territorial vertical estaría acompañado de un proceso de expansión hacia el este, en lo que podemos denominar perspectiva territorial horizontal dispersa. “Se trata del carácter difuso de la ocupación del suelo, de una tendencia centrífuga a la dispersión de las unidades de residencia” (Zavala, 2008, p.45). Para comprender la territorialidad mapuche este autor incorpora a su análisis el principio de dualidad y la división cuatripartita del mundo terrestre propio de la cosmovisión mapuche, que incluye el mundo natural y sobrenatural (Figura 16).

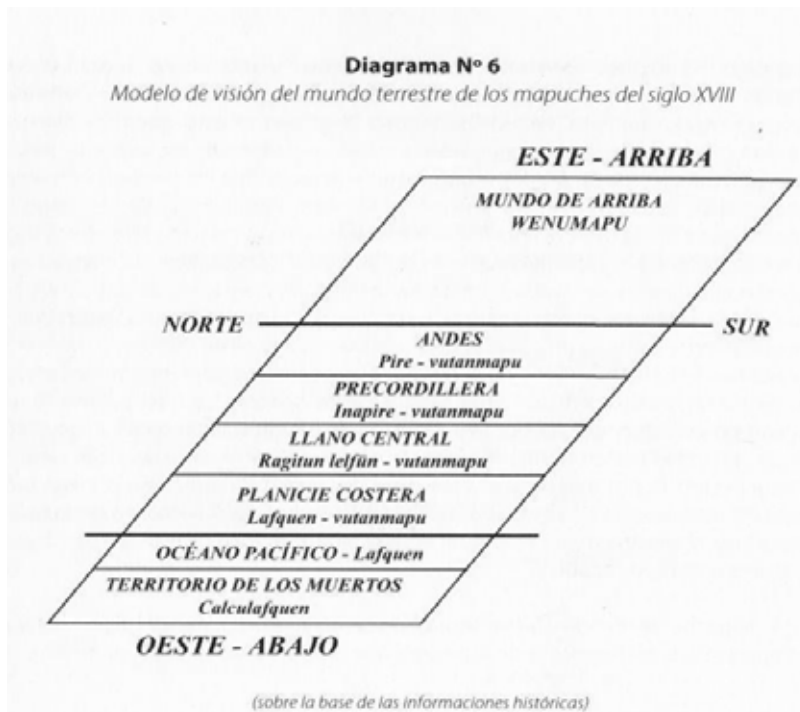


Figura 16. Visión del mundo terrestre mapuche del siglo XVIII, Zavala. Fuente: Zavala (2008, p. 294).

Si bien Zavala reconoce particularidades territoriales entre las agrupaciones mapuche, indica que no considera “estas diferencias como suficientes para establecer una distinción étnica puesto que ellas se explican por un proceso de adaptación ecológica originado y en un movimiento de expansión de los mapuche” (2008, p.24). Entonces, para Zavala, la ocupación del territorio mapuche en expansión hacia el este ocurre de manera desconcentrada y dispersa, “se podría decir que las premisas de los mapuche eran (y todavía) evitar a toda costa la concentración espacial: ni pueblos, ni ciudades en su territorio” (2008, p.43). Ahora bien, esto no implica que para comprender el intercambio del *makuñ* no se consideren las relaciones económicas y comerciales que establecieron tempranamente con todo tipo de centros poblados.

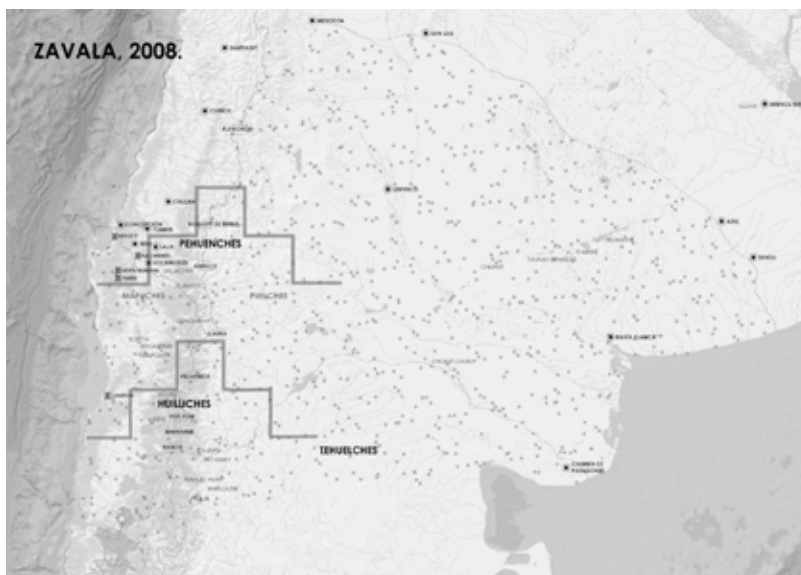


Figura 17. Mapa de la perspectiva territorial de Zavala, 2008. Fuente: Elaboración propia en colaboración con estudio de arquitectura Rosenmann López.

En cuanto a la amplitud y complejidad del territorio de intercambio del *makuñ*, Guillaume Boccara (2009) propone una aproximación al territorio desde la perspectiva del sistema de redes de intercambio.

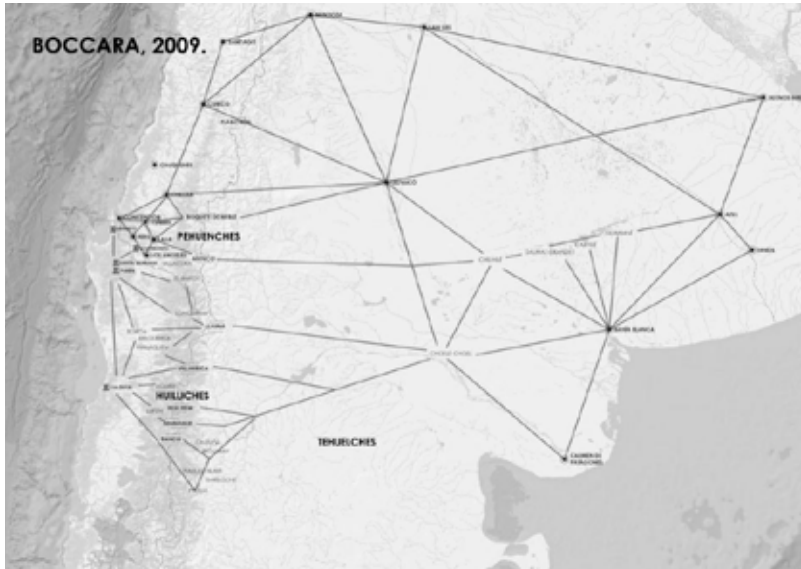


Figura 18. Mapa de la perspectiva territorial de Boccara, 2009. Fuente: Elaboración propia en colaboración con el estudio de arquitectura Rosenmann López.

En la Figura 18 se ilustra la red de relaciones territoriales entre lugares clave del dominio territorial indígena y no indígena (Boccara, 2009), según la interpretación de esta autora.

Boccara integra las múltiples relaciones económicas, políticas y territoriales que potenciaron y activaron la sociedad mapuche hasta transformarla. Para visualizar y ejemplificar esta perspectiva territorial, el autor recurre a los esquemas de intercambio desarrollados por Raúl Mandrini. (Figura 18).

En la Figura 19 se ilustran cuatro pasos cordilleranos principales por donde circulaban los productos entre ambos lados de la cordillera de los Andes. El esquema está centrado en la circulación e intercambio de los grupos ubicados en el centro de las pampas argentinas. La línea al sur establece la frontera con el territorio de los tehuelche, quienes intercambiaban sus pieles y cueros hacia el norte, mientras que la línea punteada en el sector norte marca el límite con la frontera bonaerense. El intercambio de productos se simboliza con flechas hacia afuera, lo que permite observar

En el texto de Álvaro Bello (2011) el territorio mapuche también se aprecia como una red entretejida por múltiples rutas. En su análisis, identifica que está cruzado, en diferentes direcciones, por una serie de caminos que el autor denomina ejes de intercambio y que constituyen largas rutas en ambas vertientes de los Andes, las cuales el *nampülkafé*, o viajero, conocía muy bien.

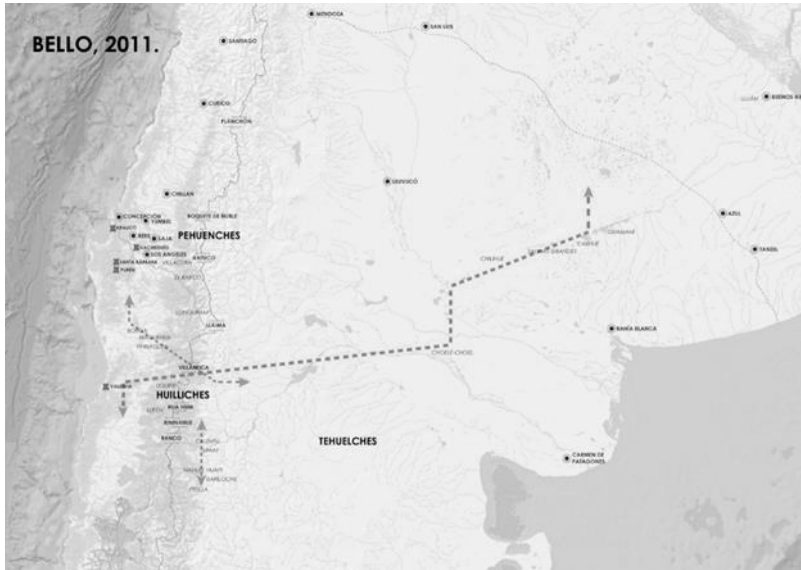


Figura 20. Mapa de la perspectiva territorial de Bello, 2011. Fuente: Elaboración propia en colaboración con el estudio de arquitectura Rosenmann López.

En la Figura 20 se representa cartográficamente el espacio indígena, dominado por medio de ejes trascordilleranos. Para Bello (2011), los principales ejes de intercambio eran tres: Villarrica-Pitrufquén-Boroa-Maquehua; Valdivia-Caleufú-Limay-Nahuelhuapi y Valdivia-Choelchoel-Carhué-Chilihué-Salinas Grandes. En los ejes era posible encontrar múltiples pasos o boquetes cordilleranos, también en tres áreas: en el norte, Antuco, El Barco, Coliqueo y Butabao; en el centro, Lonquimay, Llaima, Villarrica y Liquiñe, y en el sur, Huahum, Peulla, Nahuelhuapi, Ranco y Llifén. El autor destaca algunos

poblamientos mapuche, como el sector de Pitrufrquén en el Gulumapu y el fuerte austral de Carmen de Patagones, en el Puelmapu.

La perspectiva espacial que desarrollan los autores implica formas de concebir el territorio y el intercambio. Villalobos et al. (1982) observaron un intercambio fronterizo bidireccional entre los pehuenche y los espacios dominados por los españoles, como estancias, fuertes y misiones. Bengoa (1987) también concibe el intercambio de manera bidireccional, sin embargo, observó que los pehuenche establecían relaciones de intercambio interétnico e identificó que sabían elaborar caminos o rastrilladas. León (1991) le otorgó mayor complejidad al territorio, ya que plantea una multidireccionalidad y diversidad de relaciones de intercambio entre agrupaciones indígenas, al menos en tres áreas: norte-pehuenche, centro-llanistas y sur-huilliche. Pinto (2003) desarrolla la idea de que había niveles de intercambio complementario, y estableció conexiones entre el nivel local, regional y extrarregional. Zavala (2008) integró el concepto de complementariedad con la verticalidad de la ocupación del territorio mapuche, mientras que Boccara (2009) agrega la red de relaciones de intercambio y Bello (2011) desarrolla la noción de caminos-ejes de intercambio que cruzan el territorio.

En suma, es necesario seguir ampliando la mirada territorial e integrar las formas indígenas de concebir y poblar el territorio. El reconocimiento historiográfico de las activas relaciones de intercambio fronterizo e interétnico considerando el Wallmapu como un todo es bastante actual, por lo tanto, las investigaciones al respecto no se han agotado.

Todo lo anterior permite sostener que en el Wallmapu hubo sitios preferentes para el intercambio de textiles, como las intersecciones entre rastrilladas, donde se entablaban vínculos comerciales e intercambiaban múltiples objetos. En algunos de estos lugares de las pampas, como Choel Choel, se transaban textiles mapuche por productos llegados de lejanos lugares, como yerba mate del Paraguay. Por lo tanto, constituyeron espacios de encuentro y a su vez funcionaban como límites territoriales para las agrupaciones que ahí confluían. Los caminos mapuche unieron lejanos territorios y posibilitaron el encuentro de personas y agrupaciones indígenas y no indígenas para intercambiar productos, detenerse, descansar, comer, aprovisionarse de agua, seguir o regresar.

ENFOQUES Y DEBATES SOBRE LA REESTRUCTURACIÓN SOCIOPOLÍTICA MAPUCHE
VINCULADA AL TEXTIL

Existe consenso en que entre el siglo XVIII y XIX aumentó la acumulación de ganado, las malocas y el intercambio comercial. Sin embargo, tal consenso no es tal en lo que respecta a las causas y condiciones sociopolíticas asociadas. Diversos autores observan una creciente diferenciación social entre los mapuche, pero lo central en este caso es indagar en la forma como este intenso intercambio del *makuñ* se relaciona con esa nueva estructuración social.

Los historiadores fronterizos consideran que la transformación económica mapuche fue una consecuencia de las fallas del sistema colonial, de la integración de los mapuche a un sistema económico capitalista y del robo de ganado. El enfoque interétnico enfatiza en que se trató de adaptaciones territoriales y de un esfuerzo por mantener la autonomía económica y política mapuche. Evidentemente, en ambos casos el dominio de un gran territorio independiente derivó en nuevas condiciones económico-productivas. En efecto, el intercambio del *makuñ* fue un poderoso activador de relaciones sociales, económicas y políticas y, como se indicó, para analizar las nuevas condiciones de la sociedad mapuche es fundamental integrar a la mujer. En consecuencia, a continuación se intenta comprender las perspectivas de inclusión/exclusión de la mujer y el textil en la reestructuración sociopolítica mapuche.

En Villalobos et al. (1982) no se analiza a la mujer mapuche, sino que es parte de una nebulosa que simplemente se ignora. Bengoa plantea una relación positiva entre ganado y mujeres, ambos considerados símbolos de riqueza para el mapuche, cuya acumulación incide y se conecta con las relaciones de diferenciación, subordinación, sentido de la propiedad y reparto de excedentes: “Sobre los ganados había un sentido más preciso de propiedad, ya que implicaban intercambio y riqueza: las mujeres —símbolo principal de riqueza— costaban corrales de animales y —como se ha dicho— el comercio se hacía con animales” (1987, p.60).

Bengoa instala a la mujer como bien de gran valoración cuya moneda de intercambio era el ganado. Ahora bien, este autor se enfoca en la riqueza del ganado, no en los mecanismos y consecuencias que genera la riqueza que implicaba contar con más mujeres textiles.

En León emergen las mujeres cautivas como parte importante del botín de los malones. Señala que las malocas aumentaron y con ello también las cautivas. Las mujeres eran uno de sus objetivos, un bien robado y transable: “Tenían por objetivo el ganado, vacuno, caballos, mujeres y niños. El maloquero retornaba a su territorio para ser conchavador. De empresa personal se convirtió en una actividad económica” (León, 1991, p.17). “La maloca echó raíces en la realidad indígena a través del siglo XVIII para alcanzar su clímax a partir de la década del 70” (León, 1991, p.63).

Zavala (2008) y Boccara (2009) comparten que el aumento de la producción e intercambio de *makuñ* fue vital para la mantención de la frontera e independencia mapuche. En este sentido, el aumento de las malocas y de mujeres cautivas se plantea como clave de la autonomía política mapuche. Para Zavala (2008), los mapuche construyeron una gran unidad étnica y territorial caracterizada por su unidad lingüística, dinamismo y permanente generación de estrategias de adaptación. Dadas las nuevas condiciones económicas y territoriales del siglo XVIII, “la intensificación de los intercambios aportó a los mapuche una mayor independencia en relación con los españoles” (Zavala, 2008, p.26). Entonces, según este enfoque, el intercambio del *makuñ* fortaleció la autonomía y las relaciones interétnicas mapuche, más que funcionar como potenciador de dominación, integración y dependencia.

Boccara (2009) observa que el trabajo textil se intensificó y que el ingreso de cautivas debió incidir en ello: “Se comprende también el doble empleo que se hace de los cautivos, siendo algunos intercambiados como cualquier otro artículo, mientras que muchos otros (las mujeres) son integrados al sistema económico, en tanto productores de ponchos” (Boccara, 2009, p.354). Es decir, establece un nexo directo entre el aumento del volumen y el crecimiento de la cantidad de mujeres intercambiadas. Ahora bien, no profundiza en las características ni adaptaciones que tal situación implicó para la configuración de una nueva estructura económica doméstica.

La ampliación territorial de los mapuche hacia el Puelmapu implicó un proceso de aprendizaje y adaptación a las nuevas condiciones ecológicas, a lo que se sumó la creciente incorporación de cautivos y cautivas. La incorporación de mujeres de otras sociedades debió afectar las relaciones interétnicas y la organización interna de cada *lof*. Entonces, cabe preguntarse

cómo afectó la producción de *makuñ* el intercambio de saberes y técnicas entre mujeres de distintas sociedades. Lo más probable es que hubo tensiones y adaptaciones de conocimientos mutuos.

De este modo, se puede deducir que, si entre el principal botín de las malocas estaban las mujeres, el aumento de malocas y de ganado implicó también una creciente transacción de mujeres, otro elemento que merece ser incorporado al análisis del intercambio y transformaciones sociopolíticas mapuche.

La creciente incorporación de mujeres cautivas a la economía doméstica se asocia positivamente a la demanda cada vez mayor del *makuñ*. Las mujeres cautivas y el ganado ovino eran recursos que potenciaban la economía doméstica mapuche. Recordemos que el *makuñ* era y es altamente valorado y necesario para el desarrollo de la vida de campo del hombre mapuche y no mapuche, ya que se usaba para el trabajo, abrigo, cabalgadura, utensilios del hogar, etc. Además, la técnica y estética eran elementos que trasuntaban prestigio y riqueza.

Como se ha dicho, el *makuñ* es un bien de uso, producción e intercambio mapuche de larga data. Este textil se trasladó desde el Ngulumapu al Puelmapu y era parte básica de la indumentaria indígena, pero también del vestuario de otras sociedades, que lo denominaban poncho.

El análisis de la literatura histórico-antropológica “clásica” permite identificar presencias/ausencias del textil mapuche y cuestionar el modo como los investigadores han comprendido la economía, el territorio y la sociopolítica mapuche en relación con el intercambio textil. Se observan diferencias sobre cuál era el dominio territorial mapuche, diferencias en las formas de conceptualizar el territorio, propuestas cartográficas poco simétricas, y que se le da escasa importancia a la mujer mapuche como productora de un bien de amplio uso y circulación.

Siguiendo el modelo de análisis propuesto, se observa que en la dimensión económica y sociopolítica el intercambio del textil mapuche no ha tenido el mismo tratamiento ni importancia, mientras que el ganado y la sal se consideraban productos más relevantes.

Los investigadores fronterizos han puesto énfasis en el intercambio como proceso de integración, mientras que los investigadores interétnicos

señalan su importancia para mantener su autonomía. Los historiadores fronterizos se detienen principalmente en la distribución y circulación del textil, en cambio el enfoque interétnico se enfoca más en la producción. Por eso, en la perspectiva interétnica ha ido emergiendo la presencia de la mujer, que a través de la historia se ha visto principalmente como símbolo de riqueza del hombre mapuche. Zavala (2008) y Boccara (2009) dan mayor reconocimiento a la mujer como agente de las transformaciones económicas y políticas mapuche, pues le otorgan un rol más activo como productora de excedentes.

Se sugiere que el crecimiento económico mapuche está profundamente asociado a los textiles. Para lograr el alto volumen de producción se requería de ganado lanar, que también crecía junto a la expansión territorial mapuche, todo lo cual derivó en una radical transformación de la economía doméstica, tema escasamente investigado. La economía mapuche se considera ganadera y se vincula a razias o malocas, todas actividades dirigidas por hombres; sin embargo, la producción textil implicó riqueza, alianzas entre linajes y, en definitiva, poder político otorgado por los tejidos de las mujeres.

Desde esta perspectiva, las transformaciones de la economía doméstica mapuche y sus formas de producción en interacción con la evolución capitalista del intercambio, fueron poderosos activadores de la alta producción, lo que no habría sido posible sin las mujeres mapuche, quienes integraron rápidas adaptaciones técnicas a las distintas etapas del circuito de elaboración textil. Cabe preguntarse por el traspaso de técnicas textiles entre las mujeres de distintas procedencias en el espacio doméstico, además del rol de las mujeres cautivas.

En la dimensión territorial, los autores conceptualizan de distintas formas el territorio mapuche e incorporan la perspectiva espacial mapuche, en un interesante esfuerzo por integrar al análisis el conocimiento o *kimün* mapuche en lo que respecta a la circulación de productos, actores, rutas y al tipo de lógica de intercambio propia de los indígenas. Cuando ello ocurre, necesariamente se entra en la dimensión mítica del espacio mapuche. La perspectiva desarrollada por Zavala (2008) va en esta dirección. La incorporación de la lógica espacial mapuche permite reconocer la amplitud, diversidad y trascendencia ligada al territorio, que también se puede reconocer en los

textiles mapuche (Chacana, 2014), cuya diversidad de colores y simbologías ayuda a comprender la diversidad del Meli Wixan Mapu¹⁹.

Además, es pertinente considerar que las relaciones de intercambio fueron muy tempranas y se cimentaron sobre un territorio bien conocido, poblado y cruzado por caminos indígenas que unieron lugares distantes indígenas y no indígenas, sitios interconectados que nos invitan a explorar el pasado y presente del intercambio textil.

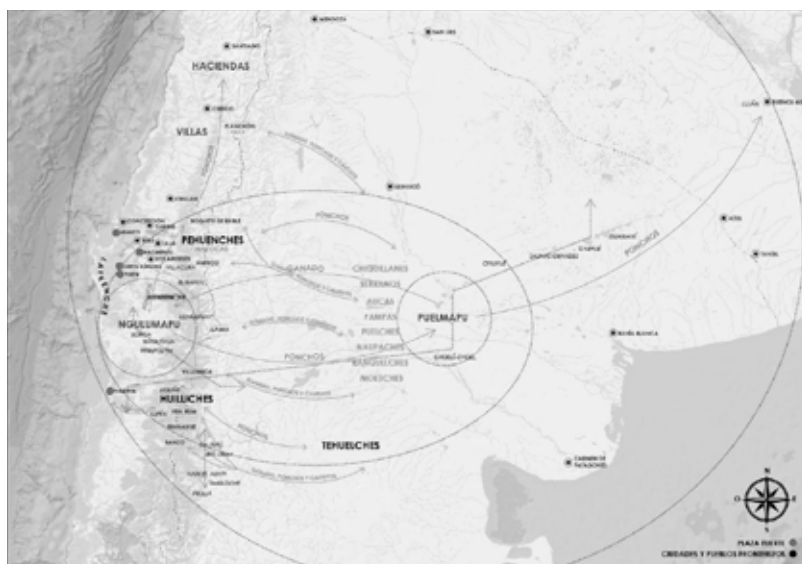


Figura 21. Mapa integrado del intercambio de textiles mapuche, siglo XVIII. Fuente: Elaboración propia en colaboración con Javiera Cancino.

¹⁹ El *kimche* mapuche Juan Ñanculef lo explica en su libro *Tayñ mapuche kimun*. En síntesis, el Meli-Witxan-Mapu constituye los cimientos del análisis de la filosofía y la epistemología mapuche. En el Meli-Witxan-Mapu los mapuche tenemos nuestro norte en el este. Es decir, instintiva e inconscientemente, siempre miramos al Puel Mapu, que representa el este. Son también cuatro puntos, pero nuestro objetivo ontológico siempre será mirar al Puel Mapu, y si construyéramos un mapa, arriba del plano, donde el occidental coloca el norte, los mapuche ponemos el este. Semánticamente, *Meli* significa cuatro y *Witxan*, “estar de pie” o los tirantes de algo que sujeta, como unos cordeles o unos cables. Por eso, hemos concluido que se trata de los “cuatro espacios siderales del cosmos” (Ñanculef, 2016).

En la Figura 21 se observa la gran amplitud del Wallmapu, que está unido por la circulación del textil mapuche. Se identifican los niveles de intercambio complementario entre lo local, lo regional y extrarregional en ambos lados de la cordillera de los Andes, niveles propuestos por Pinto (2003), en un notable aporte a la comprensión de la complejidad del sistema de intercambio. Los textiles se mueven en distintas direcciones: en la parte norte de la cordillera se observa el dominio pehuenche hasta el volcán Villarrica y, al sur, el dominio huilliche. Se aprecian múltiples pasos cordilleranos de conocimiento indígena que conectan con los caminos-ejes que recorren las llanuras del Ngulumapu y del Puelmapu.

En Ngulumapu se intercambiaban textiles con fuertes, villas y ciudades de la frontera norte y hacia el norte hasta Potosí, mientras que desde el Puelmapu circulaban hacia la frontera noreste con Buenos Aires.

Según la concepción espacial de la historia del *makuñ*, el “norte-arriba” no es una orientación culturalmente apropiada, pues la orientación propia del *kimün* es este-oeste, que integra elementos naturales y espirituales relevantes, como la energía del sol y los volcanes, y que concibe el Puelmapu como el lugar y símbolo de expansión no solo del territorio, sino también de la vida.

Desde esta perspectiva, el avance territorial mapuche hacia el Puelmapu se vincula a la expansión y diversidad del *makuñ*. Sabemos que el Wallmapu fue dominio y riqueza mapuche por varios siglos, entonces, seguir en la línea de una historia y una cartografía tradicional que no lo considere no es pertinente.

Observemos el mapa de Pablo Marimán (2006) (Figura 22), que ofrece una orientación espacial este-oeste y permite comprender la amplitud del territorio mapuche prerreduccional, las relaciones interétnicas y la ocupación de diferentes espacios ecológicos. Su aporte invita a observar el espacio de una manera distinta, con una mirada descolonizadora de la orientación espacial, integrando conocimientos sobre cultura e historia mapuche, y posibilitando también observar la textilería mapuche de cada territorio.

Este análisis también une la presencia/ausencia del *makuñ* con la presencia/ausencia de la mujer, quien recién comienza a aparecer en la historiografía mapuche. Desde las perspectivas histórico-antropológicas,

las explicaciones del intercambio textil parecen ser más integrales. Sin embargo, de igual manera tienden a diluirse en problemáticas clásicas relativas al reparto de los excedentes o a la poligamia, y en el fondo igualmente valoran más el rol del hombre.

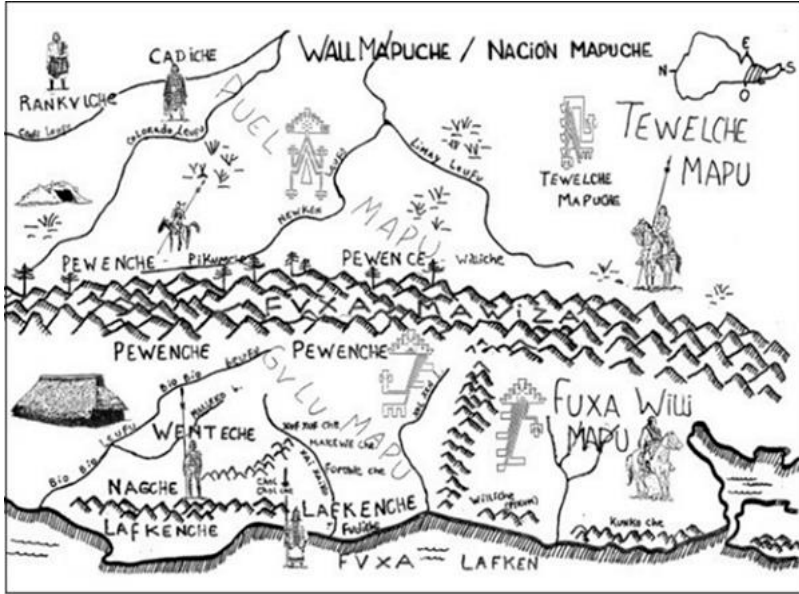


Figura 22. Mapuche y un epílogo sobre el futuro. Fuente: Marimán (2006, p.60).

Las perspectivas de análisis que aquí se revisaron apenas consideran a las mujeres y, cuando las ven, aparecen como productoras de mercancías exportables en un sistema en transformación capitalista, y no como parte fundamental de la economía doméstica mapuche, como núcleo económico y político de esta sociedad.

Conceptualizar y comprender el *makuñ*/poncho mapuche circulando en una red posibilita pensarlo como un potente conector del Wallmapu y reconocer sus múltiples conexiones con otros sistemas. Según esta forma de analizar el territorio mapuche, es posible identificar que está constituido por múltiples unidades domésticas que son, a su vez, las productoras

de textiles. Esta perspectiva permite comprender mejor la interacción, movilidad y versatilidad de la sociedad mapuche. Entonces, el *makuñ*/poncho mapuche es un producto que une y conecta el Ngulumapu y el Puelmapu, que activa el intercambio interno-externo, que produce una relación local-global y que activa todo el sistema.

CIRCUITO ECONÓMICO DEL *MAKUÑ*/PONCHO
EN EL SIGLO XVIII

Por más de tres siglos la economía virreinal española controló las dinámicas de intercambio con sus colonias. Sin embargo, en la región fronteriza del Reino de Chile se desarrolló tempranamente un proceso económico paralelo caracterizado por la articulación y complementariedad entre la economía colonial y la mapuche (Pinto, 2003).

La invasión europea produjo una ruptura en el modo de producción indígena, aunque en las zonas interiores siguió habiendo circuitos y dinámicas de intercambio indígena que paulatinamente se acoplaron a los circuitos de exportaciones hacia los grandes centros de consumo, como Lima-Potosí, principalmente con ganado y textiles (Assadourian, 1982), fenómeno que durante el siglo XVIII impulsó la producción de textiles mapuche.

Este capítulo se centra en el análisis de las relaciones económicas en torno al intercambio del *makuñ*/poncho mapuche en y desde el Ngulumapu. El textil mapuche circulaba en una economía basada en el trueque de productos, caracterizado por la escasez de circulante, en torno a dos áreas principales. En el norte, se comerciaba con centros urbanos como Chillán y Concepción, en un conjunto de plazas-fuertes, mientras que en el área sur se transaba en torno a la plaza-fuerte de Valdivia. En ambas áreas se desarrollaron circuitos de intercambio textil transfronterizo.

El *makuñ* o poncho fue uno de los productos más relevantes del intercambio económico entre españoles y mapuche durante la Colonia, y su importancia fue creciendo para en el siglo XVIII ser altamente notoria. Los textiles del Ngulumapu, de elaboración femenina, provenían de las agrupaciones pehuenche, huilliche y de los llanos. Su comercio se adaptó a los intereses de autoridades locales, militares, comerciantes y religiosos, quienes intervinieron de manera indirecta por medio de normativas y discursos que intentaban regular económica y moralmente estas transacciones, y de manera directa como compradores, vendedores y traficantes. Los mapuche también les vendían directamente a los españoles y otras agrupaciones indígenas del Puelmapu, como los tehuelche en la Patagonia oriental.

El intercambio de textiles mapuche se fue haciendo primordial en la vida fronteriza. Las cifras descritas por los contemporáneos y los documentos de aquella época así lo indican. El circuito del poncho mapuche presenta distintos niveles de comercialización, como plantea Pinto (2003). En el

nivel extrarregional se exportaba a mercados externos conectados desde los puertos de Concepción y Valdivia, que presentaban las condiciones comerciales, administrativas y de infraestructura adecuadas (De Ramón y Larraín, 1982; Guarda, 1973; Urbina, 1990). Allí había autoridades y comerciantes vinculados a Lima, puertos, bodegas, barcos, entre otros elementos necesarios para la entrada y salida de productos de tierras interiores tanto vía marítima como fluvial. En los puertos había períodos de intenso intercambio, especialmente relacionados con la llegada de barcos que abastecían la región y transportaban la subvención económica para sostener la guerra de conquista, denominada Real Situado.

La balanza comercial se basaba en las exportaciones por sobre las importaciones y el buen comportamiento de la recaudación de los impuestos. Alcabala y almojarifazgo eran los principales indicadores del buen estado de la economía colonial²⁰. Ahora bien, entre los siglos XVII y XVIII, el Real Situado, con remesas que llegaban desde Lima, era un componente fundamental para la economía local, cuyo fin principal era sostener el ejército fronterizo. Carmanagni profundiza en las condiciones específicas de las economías coloniales regionales e indica que en la frontera existió una economía paralela proveniente del Real Situado:

En efecto, inmediatamente ligado a este circuito normal existe otro, escondido bajo el nombre de Real Situado, que nosotros llamamos “circuito de ayuda” y que no es otra cosa que un circuito procedente del Perú y España destinado a mantener un ejército permanente que debe enfrentar levantamientos de indígenas y otros eventuales peligros externos. El monto de dicho circuito de bienes, más de dos veces superior al circuito normal, es un factor que no solo condiciona la evolución de este, sino también el mecanismo por el cual la economía peruana ejerce una presión dominante sobre la economía regional (Carmanagni, 2001, p.123).

²⁰ Las alcabalas eran un impuesto al comercio que gravaba las compraventa de bienes, mientras que el almojarifazgo era un impuesto de aduanas entre los puertos, es decir, gravaba las exportaciones e importaciones del Imperio español.

El Real Situado fue un “circuito de ayuda” cuya magnitud activó la economía fronteriza, y cuya presencia y/o ausencia denota el control que ejercía el centro del Virreinato y sus efectos sobre la economía local.

La cantidad del Real Situado era variable y llegaba unas veces y otras no, lo que además se veía influido por los múltiples naufragios²¹. Esta subvención, que se pagaba en dinero y/o especies, logró estabilizarse cuando se comenzó a pagar desde Santiago y no desde Potosí o Lima, durante la primera mitad del siglo XVIII (Carmagnani, 2001).

Los indicadores sociales y económicos generales de la economía de la provincia de Concepción indican que fue mejorando sustancialmente (Cartes, 2014). Se fundaron pueblos, aumentó la producción de trigo y las exportaciones agropecuarias, y creció la población y el comercio entre hispano-criollos e indígenas.

El dinero circulante entre los comerciantes de Concepción y los fuertes hispano-criollos era escaso o nulo:

El monto de bienes exportados les era pagado en especies, el signo monetario era utilizado solo como instrumento de cálculo en las transacciones. A su vez, los comerciantes regionales utilizaban estos bienes vendiéndolos a crédito a los principales compradores regionales (soldados y oficiales del ejército), quienes pagaban en dinero cuando a la llegada del Real Situado recibirían su salario (Carmanagni, 2001, p.127).

De este modo, el ejército de la frontera se encontraba en permanente dependencia económica. El dinero o especies del Real Situado se gastaba antes de que llegara en la compra de mercancías a los comerciantes de Concepción. En paralelo a estas transacciones, había un comercio de contrabando o clandestino

²¹ Vidal (1901) da cuenta de naufragios acaecidos en las costas del territorio nacional:

- Entre 1500 y 1550 se registraron 6 naufragios.
- Entre 1551 y 1600 se registraron 24 naufragios.
- Entre 1601 y 1650 se registraron 22 naufragios.
- Entre 1651 y 1700 se registraron 14 naufragios.
- Entre 1701 y 1750 se registraron 41 naufragios.
- Entre 1751 y 1800 se registraron 27 naufragios.

por mar y tierra, actividad perseguida por las autoridades, pero en permanente aumento. A este circuito clandestino de bienes pertenece el intercambio de textiles entre mapuche y españoles.

Es evidente que el Real Situado fue fundamental en la cadena de relaciones económicas de la frontera, y que activó el circuito de intercambio de bienes con la economía indígena, en el que se identifican diversos actores, entre ellos los soldados del ejército fronterizo: “Hay dos factores que explican la participación del ejército en la formación del valor del comercio interior: los salarios pagados a los soldados y el valor de sus compras de productos locales” (Carmanagni, 2001, p. 221). Por exiguo que fuese el circulante proveniente del Situado, impactó y activó el comercio fronterizo.

Sobre el comportamiento de la economía fronteriza, Gabriel Salazar observa un proceso de dependencia de larga data:

El mercado interno no logró nunca, entre 1680 y 1873, autonomizarse y convertirse en sí mismo en motor de desarrollo. El comercio interloque que creció en torno al Ejército Regular de la Frontera, no equiparó ni sustituyó jamás al mercado virreinal peruano, movilizó todo tipo de traficantes y benefició a algunos grandes e inescrupulosos proveedores (2003, p.60).

En términos globales esta afirmación es correcta, sin embargo, la economía desarrollada en torno a los fuertes fronterizos es mucho más interesante y compleja que ser un mero centro de atracción para traficantes. En estos lugares se desarrolló parte importante del intercambio con el mundo indígena, constituían un circuito paralelo, de relevancia interna y externa, que se vinculó a la red indígena preexistente de caminos y transportes controlados por las agrupaciones indígenas y que estaba orientada hacia el eje económico Lima-Potosí (Assadourian, 1982). Entonces, el vínculo económico local-global colonial se articulaba entre agrupaciones indígenas, villorrios, ciudades, centros mineros, haciendas y fuertes fronterizos.

La economía del ejército de la frontera se conecta a un sistema superior controlado por los comerciantes de las ciudades. Ambos, en distintas escalas, intentaron controlar el comercio con los mapuche. La economía de la frontera

se sostuvo en gran medida gracias al circuito de bienes que provenían de las agrupaciones indígenas.

Para el siglo XVIII, el caso del *makuñ*/poncho indica que hubo condiciones externas e internas asociadas a transformaciones normativas, y al aumento del comercio, de la población y de los mercados. Las parcialidades mapuche controlaban un gran territorio muy bien conectado que tendió a aumentar la producción textil. El *makuñ* se torna cada vez más necesario como producto de uso amplio en el vestir cotidiano, para abrigo y protección en la vida de campo y minería, y también en la creciente vida urbana. Entonces, su presencia como poncho mapuche de uso masivo lo convirtió en una verdadera moneda de cambio que permitió tanto a mapuche como a españoles adquirir otros múltiples bienes, como se describe más adelante.

Los soldados de todos los rangos fueron un importante conector en la red de intercambio del textil mapuche: “En efecto, los soldados y oficiales del ejército entraban en los territorios indígenas para efectuar trueques y los productos de tales intercambios eran luego comprados por los comerciantes de Concepción” (Carmanagni, 2001, p.222). Este intercambio permitió a los habitantes de los fuertes abastecerse de ambas vertientes económicas, pues de una parte accedían a los productos llegados desde Lima, España, Europa, y, de otra, obtenían los productos mapuche, como los preciados ponchos.

Carmanagni (2001) integra datos sobre la circulación de productos en la frontera del siglo XVIII, como sebo, cordobanes, suelas, maderas y principalmente trigo; aunque en su lista no aparecen los textiles mapuche, su producción y comercio fue realmente importante y la transacción de ganado de un lado y otro de la frontera así lo indica.

INTERCAMBIO Y COMERCIO DEL *MAKUÑ*/PONCHO MAPUCHE EN LA ZONA DE CONCEPCIÓN

Para comprender el intercambio de textiles mapuche en torno a la zona fronteriza de Concepción es de gran ayuda el documento *Relaciones Geográficas del Reino de Chile*, de 1756, traducido por Francisco Solano (1995), ya que provee datos relativos al comercio del poncho mapuche descritos por funcionarios de la Corona española, quienes poblaron y trabajaron en la frontera

a mediados del siglo XVIII. Las *Relaciones Geográficas* fueron un medio utilizado por la administración española para adquirir toda la información posible sobre la realidad hispanoamericana. Es un documento relevante que entrega detalles sobre la realidad local y que se basa en largos cuestionarios que las autoridades provinciales debían contestar. En este texto se identifica el diagnóstico que realizan en torno al estado de la economía fronteriza y al comercio entre hispano-criollos y mapuche.

El corregidor D. Antonio Saravia y Bañero, de San Agustín de Talca del Maule, señala el 22 de octubre 1755 acerca del comercio en su jurisdicción²²:

Pudiera sin dificultad aumentarse el comercio de este partido si se impidiera por seria general providencia en los del Reino, desde el de Rancagua hasta el de la Estancia del Rey, la establecida costumbre tan nociva a la bastedad de estos dominios es la saca de ganados mayores, pues todos los años saldrán de este partido 3000 a 4000 cabezas para la tierra de indios con quienes hacen el comercio de ponchos, de suerte que siendo esta la especie de que se espera mayor logro por la estimación en que se hallan los ganados vacunos, con su falta queda en total decadencia el mayor renglón de que se afianza el ventajoso aumento (Solano, 1995, p. 168).

Según este informe, el comercio de ponchos ocupaba un lugar relevante en la economía regional e incluso desplazaba en importancia al comercio del ganado. El citado corregidor solicita medidas para impedir la pérdida de ganado, pues los textiles mapuche eran intercambiados por ganado

²²“El de Corregidor fue un cargo creado en siglo XIV en ocasión de la reordenación judicial del reino de Castilla, como representante de la justicia real en los poblados realengos, extendiéndose con frecuencia su jurisdicción hasta fuera de los límites de la ciudad de su tribunal. Inicialmente, el cargo surge a petición de las Cortes de León, en 1339, que solicitan al rey Alfonso XI un juez temporal que corrigiera los abusos y restaurase la justicia en las poblaciones realengas” (Muñoz, 2007).

“En las colonias españolas, el corregidor era nombrado directamente por el rey de una terna presentada por los virreyes. Sus funciones eran: hacer cumplir las disposiciones e informar de los asuntos de su territorio a reyes y virreyes, atender las obras públicas, cuidar de la seguridad, regular el comercio y la edificación de templos y conventos, y vigilar el buen trato a los indios, entre otros. En el siglo XVI se sustituyeron por los alcaldes mayores, debido a los abusos cometidos por algunos y a su tiránica administración” (Aguirre, 2005).

“sacado” de territorio español y trasladado a territorio mapuche, lo que se plantea como un grave problema de comercio clandestino.

Veamos las palabras del corregidor de Chillán D. Juan Lorenzo de Opazo Rodríguez, en diciembre de 1755:

El comercio, dentro de esta provincia en sus moradores son las cosechas de trigo, matanzas de ganado vacuno, ovejuno y cabrío, cordobanes, sebos, grasa y cecina que de las matanzas resulta. Estos efectos conducen a la Concepción puerto de mar e inmediata ciudad a esta. Su valor o precio es variable y muy contingente, aunque no siempre es corto. A este comercio se agrega el de carneros que salen de esta provincia para todo el reino aunque su valor aquí es por la mayor de tres reales; y a este sigue el de la lana, que su mayor precio aquí es de dos reales de vellón: que son todos los frutos que produce la provincia en que consiste todo su comercio en los hombres de ella y en las mujeres el continuo trabajo en hilar y tejer bayetas de que se resultan muchos cortes para faldellines y rebozos que es peculiar comercio de ellas, aunque el valor de estas bayetas es hoy muy corto y de poco momento, el comercio que entra de afuera de la provincia es casi ninguno por la suma decadencia del trigo y demás efectos en que al presente se hallan por cuyo respeto no entran en su solicitud a esta provincia sujetos o personas de otras. (Solano, 1995, pp.177-178).

El corregidor de Chillán declara que a mediados del siglo XVIII el comercio basado en la exportación de trigo y en una serie de productos derivados del ganado se encontraba en un mal momento, como ocurría con la lana. Considerando que el trigo era prácticamente el producto más exportado al Perú y que se declara en baja, la situación económica de los españoles se tornaba complicada.

Se plantea que la caída del precio del trigo provocó una gran disminución de las exportaciones tradicionales. Además, la producción local del textil bayeta, elaborado por las mujeres habitantes de Chillán, también

se vio afectada, pues se redujo y bajó de precio²³. Los productos de Chillán eran exportados por Concepción, específicamente por Tomé.

Continúa el corregidor de Chillán:

Atribúyese el corto o ningún valor del trigo a la escasez del comercio en el puerto de la Concepción, a donde se lleva de este país, porque al presente se deduce a dos dueños de navío que moran en dicho puerto y éstos, sin duda, mancomunados aprecian todos los efectos del país a los precios que les conviene, sabiendo que por persona han de ser estos dos los preferidos por ser únicos (Solano, 1995, p. 178).

Se alude nuevamente al impacto negativo que tuvo en la economía local la baja del precio del trigo exportado al Perú. Se denuncia también el control que ejercían los dueños de barcos sobre los precios de los productos exportados. He aquí otro actor con poder y control que también participa del circuito clandestino de los ponchos: los grandes comerciantes dueños de barcos.

También se identifica el rol negativo de los pequeños comerciantes que entraban a territorio mapuche a intercambiar ganado por ponchos:

A estos se sigue la escasez de ganado de todas especies, sin duda de la mucha frecuencia con que los entran a la tierra de indios por el abierto comercio de ponchos y que deportan los que los internan a cambio de vacas, ovejas, yeguas, y caballos que es motivo de la destrucción de todo, particularmente de las tropas de ovejas, que estas no se extinguen tanto por las que venden sus dueños cuanto las destruyen con capa de este comercio de ladrones, que es el género que hoy más abunda en esta provincia por ser nada aplicados al trabajo gentes de todas calidades escandalizándose unos a otros con su mal ejemplo. Y si son perseguidos, como se debe, por la justicia, hallan el amparo entre dichos indios, de donde vienen a robar con más ahínco aniquilando por este

²³ Bayeta: tela de lana muy floja y rala, de ancho de dos varas lo más regular, que sirve para vestidos largos de eclesiásticos, mantillas de mujeres, y otros usos (Real Academia Española, 1726).

medio totalmente el ganado ovejuno que era el renglón más abundante. Y de esta resulta ha seguido la falta de matanzas, que hacían crecer el renglón del sebo en primera cosecha y este era de mucho alivio al vecindario, causando todo esto la corta crianza de ganado y la menor cosecha de carneros y consecutivamente la ninguna abundancia de lanas que todo conducía al aumento del comercio que este país ofrece y aún a las mujeres les es más penoso para sus labores de bayetas la solicitud de las lanas que anteriormente conseguían con menos diligencias a poca costa (Solano, 1995, p.178).

En este extracto se describe a un comerciante considerado ladrón, que trocaba ganado robado por ponchos, lo que se atribuye al deterioro económico de los habitantes de Chillán. Se declara además que este robo generaba escasez de ovejas y de lana, lo que perjudicaba a las mujeres productoras de bayetas. Entonces, el ganado español disminuyó sistemáticamente, mientras el ganado mapuche aumentaba. Estas declaraciones muestran las relaciones de interdependencia entre la economía colonial y la indígena, y, en un nivel altamente relevante, al poncho mapuche como moneda de cambio.

Se observa la presencia del “mercanchifle o vivandero”, al que hacen mención algunos autores (León, 1991; Villalobos et al., 1982), quien se internaba en territorio mapuche, lo que lo transformó en un buen conocedor de sus parajes, con dominio del idioma y con el apoyo de un intérprete y guía. Tal como está descrito en los documentos mencionados, este personaje se consideraba un ladrón y prófugo de la justicia, pues se dice que se “escondía” entre los mapuche.

Pero ¿cómo fue posible que estos españoles considerados ladrones robaran y se internaran en territorio mapuche con cientos de cabezas de ganado y no fueran controlados ni detenidos en los fuertes cercanos? La mala situación económica, especialmente de los soldados fronterizos, hace pensar que en realidad el control y eliminación del comercio del ganado/ponchos indígenas no era deseable, sino que era mejor seguir contando con la posibilidad de obtener ganancias de estas transacciones. La realidad económica de los altos funcionarios españoles distaba de ser la misma de los soldados de bajo rango, sin embargo, igualmente se involucraban en el comercio clandestino.

Siguiendo con la descripción de la “mala” situación económica de Chillán y el vínculo entre el poncho y la pérdida de ganado, el corregidor Opazo, indica:

Por causa de este comercio a la tierra de indios se han deteriorado sumamente las vacadas no sólo de esta jurisdicción, pero aún de mucha parte del reino y consiguientemente muy limitadas la matanzas y corta la cosecha de grasa y cecina, careciéndose de la apreciable entrada que por estos renglones le venían al vecindario de esta provincia. También se hallan tan menguadas, o casi acabadas, todas las crías por los ladrones que las conducen a los indios nombrados pehuenche, cuya manutención son las yeguas y por esto acaece la total falta de mulas que era un crecidísimo reglón que se sacaba de aquí. Particularmente para el Perú y otras partes cuyo comercio reportan considerables cantidades de plata y hoy no sólo se experimenta esta falta, sino también el que apenas se halla con que conducir los cortos efectos de este país al expresado puerto de la Concepción, si no en el todo, en gran parte no logrando por este modo menos atrasos en las cosechas, antes sí experimentando de todos modos una total miseria (Solano, 1995, p.179).

En la producción de los administradores coloniales aparece de forma reiterativa una preocupación por el impacto negativo de los “sacadores de ganado” en la economía colonial local. También se culpa a este mismo fenómeno de la falta de mulas, pues era la comida principal de los pehuenche. En esta cadena de relaciones económicas, los funcionarios españoles que retratan la mala situación se plantean como observadores pasivos, que exigen a otras altas autoridades mayor control e intervención.

También es posible pensar que la actitud y reclamo de estos funcionarios de España era parte de un discurso que pretendía responsabilizar a otros de no contribuir con el envío de mercancías según lo esperado y de tapar con estas respuestas la propia mala administración económica.

Evidentemente, para los pequeños comerciantes, o mercanchifles, el intercambio de ganado por textil era buen negocio, pues, pese a las dificultades o peligros de internarse en territorio mapuche, seguían transando

buena cantidad de ganado por ponchos mapuche, lo que da cuenta sin lugar a dudas de la buena condición comercial del producto en cuanto a producción, demanda y precio.

El comandante general Tomás de Carminati se refiere al comercio de ponchos practicado en varias plazas y fuertes de la frontera: Arauco, Santa Juana, Los Ángeles, Nacimiento, Purén y Tucapel. Sobre la plaza San Idelfonso de Arauco, indica:

Para el vestuario y demás menestras posesivos a ellos vienen algunas pescas de robalo, peje gallo y tollo, lo que seco con mariscos salen a vender hasta la ciudad de Santiago. Conchaban también a los indios ponchos por vino, añil, coralies, cintas, y otras especies que compran en la Concepción, y los indios apetececen, y las mujeres españolas los tejen finos y del producto de estas especies compran para vestirse pobremente, ayudándose con las bayetas que todas ellas tejen, para cuyo fin van a comprar lana a los otros partidos, sin que tengan otra negociación, ni más entrada que lo dicho (Solano, 1995, p.217).

La cita señala el tipo de productos que los habitantes del fuerte de Arauco intercambiaban con los mapuche, entre ellos el añil, asociado al textil y necesario para lograr el preciado azul de sus vestimentas. También se menciona la carencia de lana en la zona y la necesidad de comprar en otros lugares. Por medio de esta cita constatamos que había ponchos considerados “finos”, elaborados por las mujeres del fuerte de Arauco. Las mujeres hispano-criollas tenían su propia producción textil y por su mala situación económica debían venderla y vestir ropajes más sencillos o baratos, se comenta.

Sobre el mismo lugar de Arauco, se menciona la participación de los comerciantes o vivanderos interactuando con los soldados e indígenas:

Los sueldos de las dos compañías que guarnecen esta plaza a cuyo recojo y compra de ponchos, viven vivanderos con harina, charques, grasas, sebo, ají, sal, alguna carne, azúcar, aguardiente, vino y géneros de castilla, como también de los que llaman de la tierra (Solano, 1995, p.218).

Este fragmento corrobora la importancia del Real Situado como un ingreso que permitía a los soldados adquirir diversos productos de comerciantes e indígenas y que, en definitiva, los ayudaba sostenerse junto a sus familias. Estas citas comprueban el alto nivel de dependencia de los pobladores de los fuertes con su entorno indígena.

Sobre las condiciones del comercio fronterizo desarrollado en el fuerte de Santa Juana, Carminati expresa:

Para subsistir tienen pan, carne, vino, aguardiente, frijoles, lentejas, maíz, verduras, arvejas. Para ayuda de vestir, lana y para las demás cosas que les faltan llevan sus frutos y los venden en la Concepción. Pero el principal comercio es con los indios, los que por aquella parte saldrán todos los años desde octubre hasta fines de marzo en número de 400 en tropilla de diez, veinte y treinta, unos con ponchos y sal, y a otros alquilarse en las estancias, llegando hasta Santiago. Dichos ponchos y sal, los cambian por ganado, vino, caballos, yeguas; y al recojo de estos ponchos concurren varios comerciantes con cuántos géneros les hace falta (Solano, 1995, p.224).

Se plantea la frecuencia y estacionalidad de las caravanas pehuenche, que bajaban de las alturas cordilleranas como expresión de un circuito económico propio, bien organizado y en constante movimiento. Se desplazaban en grupos montados a caballo en período de buen tiempo y cosecha, entre primavera y verano, por la posibilidad de cruzar la cordillera de los Andes. Además de bajar a trocar textiles y sal, se trasladan para trabajar en las estancias fronterizas y de más al norte.

Se observa que los fuertes fronterizos eran lugares de intercambio intercultural en varios sentidos. La condición de fortaleza para los españoles y control del espacio en tiempos de guerra, aquí se transforma y da paso a considerarlo como un lugar de comunicación, comercio, descanso, acopio, y venta de animales y productos textiles mapuche. Allí se ordenaban, clasificaban y se mostraban los tejidos a los interesados y eran intercambiados por productos de interés mapuche para luego ser trasladados a las haciendas, pueblos o ciudades cercanas y al puerto para ser exportados.

El comercio del poncho era efectuado por diferentes agrupaciones mapuche. Aquí también se identifica la estacionalidad del comercio y las características de las caravanas:

Las negociaciones que estos reinos tienen son con los indios que llaman de llanos y con los pehuenche, que unos y otros salen en tropillas para el verano. De los primeros saldrán un año con otros 300; traen ponchos y loza de barro muy rica, que cambian por granos y ganados. Porque siendo ellos de lo más fértil del reino no cuidan de otra materia que de aquella que es buena para sus brebajes. De los pehuenche saldrán 200, con más de 400 fanegas de sal y mucha loza de madera, que cambian por trigo, cebada y otros granos, principalmente por yeguas, que es la carne más delicada para ellos. Y a la compra de estos efectos y los que produce el país concurren muchos comerciantes con plata y los demás géneros que les hacen falta (Solano, 1995, p.228).

En la cita anterior se realiza una distinción interesante, pues el comercio del poncho se atribuye a las caravanas mapuche de los llanos, mas no a las caravanas pehuenche, que sabemos también lo producían y transaban. Entonces, podríamos pensar que, en este caso, los ponchos pehuenche no lograban llegar a este lugar. Tal vez se transaban antes de llegar al fuerte de Nacimiento.

En torno al Fuerte de Los Ángeles, se menciona el tránsito y comercio con Valdivia:

La negociación con estos vecinos es con sus frutos y muchas bayetas que tejen, de lo que en los veranos llevan bastantes a Valdivia, cargadas de harina, sebo, grasa, vacas, cordobanes, suelas, y bayetas; y fueran en número mayor a no tener que por donde transitan el riesgo de indios, que no solo les quitan muchas veces cuanto llevan y traen, sino que los hieren y muelen a palos. Y los demás frutos los venden en los demás partidos y en su villa donde concurren muchos comerciantes, con cuanto les falta para pasar la vida (Solano, 1995, p.232).

También había comercio entre los fuertes, aunque fuesen lejanos como Los Ángeles y Valdivia. La posibilidad de llegar a destino y concretar el negocio dependía de las buenas relaciones con los mapuche que habitaban en entre estos dos poblados fronterizos.

En la plaza de Purén se reconoce que la negociación de los ponchos indígenas era fundamental en la vida de sus habitantes:

La negociación o comercio que tienen estos vecinos para subsistir es con los indios de tierra adentro y serranos, que unos y otros salen los veranos por muchos pasajes de vados que tiene el río a distancia de la plaza, y algunos por la balsa que allí se mantiene. Los primeros traen muchos ponchos a cambiar por vino, vacas, paño, pañete, lienzos de que usan mantillas en sus fiestas las indias; añil, curalies, y otros efectos que ellos aprecian. Los segundos con ponchos y sal, a cambiar por trigo y yeguas carne la más apreciable para ellos, y al recojo que hacen estos vecinos de ponchos y sal concurren comerciante que les llevan cuanto les falta, como a los soldados por el dinero de sus sueldos, debiendo advertir que a la tierra de los indios entran todos los años a conchabar con géneros que ellos apetecen muchísimos españoles por cuya razón son tan baquianos de sus tierras como ellos mismos (Solano, 1995, p.234).

En torno a la estacionalidad y cantidad de este comercio, se plantea:

Las salidas de los indios son desde noviembre hasta abril y serán un año con otro. De los que se dicen de los llanos, jurisdicción de Valdivia 400; y de los serranos 250 con más de 600 fanegas de sal de que tienen inagotables salinas. Por lo que mira a ponchos no se puede formar juicios de las cantidades que salen (Solano, 1995, p.234).

Lo anterior también demuestra la estacionalidad del comercio de textiles mapuche, que se realizaba principalmente durante la época de buen tiempo. Aunque no se da una cifra exacta, por la cantidad de personas que conforman las caravanas se deduce que era muy significativa.

Carmanati se refiere también al comercio con los mapuche realizado en el fuerte de Tucapel:

No hay agregado a este fuerte ningún indio, y las fabricas hacen con presos y jornaleros. Los indios que salen por el paso del volcán y por otros, son pehuenche, puelche y huilliche, hasta en número de 200 un año con otro; y sacaran 400 fanegas de sal y también platos, bateas y tarros, todo de madera. Traen ponchos, y todo lo venden por vino, trigo y todo el grano, siendo la salida desde diciembre hasta mediado de abril. Los vecinos de Itata, Chillán, Buena Esperanza y varios comerciantes los esperan por aquellas cercanías con los efectos dichos y hacen sus cambios de modo que con la sal que sale por el nacimiento, puren, tucapel y la que sacan muchos vecinos de esta frontera que van a las salinas sobre que los indios ponen poco reparo, se abastecen todos estos partidos (Solano, 1995, p.237).

Se plantea que hacia el fuerte de Tucapel confluían desde los pasos cordilleranos gran número de agrupaciones mapuche. Por lo tanto, no solo los pehuenche transitaban y bajaban desde la cordillera, sino que los huilliche y puelche, además sus tejidos, también transaban artefactos de madera y sal.

A mediados del siglo XVIII los funcionarios españoles de la zona de Concepción declaran en documentos oficiales que el intercambio de ganado por ponchos les crea un grave problema de empobrecimiento, que relacionan con la baja del precio del trigo y el descontrolado comercio de ponchos mapuche. Este comercio clandestino se les atribuye a los comerciantes que ingresaban al territorio mapuche con ganado de dudosa procedencia. Sin embargo, se puede presumir que, a pesar de la gravedad de la situación y de las quejas, los funcionarios españoles no pretendían controlar este comercio y por ello no tenían ningún plan, sino que solo externalizan las responsabilidades.

Otro aspecto que parece muy relevante e interesante es que los fuertes españoles emergen como lugares de activo contacto intercultural que presentaba una constante estacional, pues sucedía especialmente en primavera y verano, cuando las caravanas cruzaban la cordillera sin problemas.

INTERCAMBIO DEL MAKUÑ/PONCHO EN LA ZONA VALDIVIANA

Los textiles indígenas de la zona circundante a la plaza fuerte y presidio de Valdivia provenían principalmente de los mapuche huilliche. Esta agrupación, situada desde el río Toltén hasta el canal de Chacao, mantuvo un activo intercambio con las poblaciones españolas de la zona de Valdivia, además de controlar los pasos cordilleranos que los conectaban con la zona de Nahuelhuapi, las pampas patagónicas y con una diversidad de agrupaciones indígenas del Puelmapu²⁴.

Durante la Colonia, el territorio fronterizo de Valdivia y Chiloé se denominaba “frontera de arriba” (Urbina, 2009)²⁵. Su importancia estratégica, expresada en un permanente interés de protección ante posibles invasiones, constituye una característica de su historia colonial. Para la mantención del dominio español en esta parte de la frontera, Urbina (2009) identificó la consecución de algunos objetivos prioritarios:

El paso franco entre Valdivia y Chiloé, la conquista de los juncos, la defensa ante el enemigo externo y las averiguaciones sobre los Césares eran los cuatro objetivos del Estado para abrir la frontera de arriba. Además, estaban los fines espirituales, seguramente con foco en el bautismo y la conversión religiosa de los indígenas. En relación con el comercio “oficial” que se desarrollaba desde la plaza fuerte de Valdivia, Guarda indica que las principales exportaciones eran la madera y sus derivados, productos que salían desde Valdivia a “Valparaíso, Concepción, Coquimbo y Chiloé en el mismo reino, Callao y Guayaquil en el resto del virreinato” (Guarda, 1973, p.59).

En el circuito económico valdiviano del siglo XVIII aparecen involucrados altos funcionarios públicos e incluso algunos gobernadores se vieron envueltos en problemas judiciales por el control que mantenían sobre

²⁴ La zona de Chiloé, gran productora de textiles, era dominio de los juncos o cuncos, pero no es parte de este estudio.

²⁵ La búsqueda de una ciudad oculta y con riquezas en la Patagonia, cuya ubicación fue cambiando, fue un objetivo de exploración de los territorios patagónicos de Chile y Argentina desde los primeros tiempos de conquista hasta el siglo XVIII, e incluso ese imaginario se plasmó en contundente cartografía (Urbina, 2021).

el comercio. Al respecto, Simón Urbina, arqueólogo investigador de la fortificación valdiviana, plantea:

En efecto, suele indicarse que la mantención de las fortificaciones fue una verdadera sangría para el erario español, pero también lo fue que diversos actores se beneficiaron del mismo. Así se observa en la instalación de los gobernadores que en un plazo muy acotado desarrollaban lucrativos negocios para beneficio propio, cuestión reiterada recurrentemente en los juicios de residencia del período borbónico. Grupos de comerciantes de Lima, vinculados con valdivianos, tenían en el situado un importante movimiento económico que les permitía su beneficio a costa de los recursos fiscales y la sobrevivencia de los militares de la plaza (Adán et al., 2020, p.54).

Guarda se refiere al caso de Manuel Aulestia, quien se ve implicado en un juicio instaurado por los oficiales reales de Valparaíso en 1708 por “la cantidad de doce fardos de ponchos remitidos desde Valdivia en el navío La Purísima Concepción” (1973, p.59). Como se observa, funcionarios de la Corona ejercían el comercio clandestino de ponchos mapuche. El mismo autor menciona, además, que estaban implicados en monopolios ilícitos, como el gobernador Juan Velázquez de Covarrubias y Lorenzo de Vicuña, este último perteneciente a un poderoso clan familiar presente en relaciones comerciales en todo el reino de Chile.

Datos arqueológicos y documentales corroboran que durante la Colonia esta plaza fuerte era bastante cosmopolita y con alto mestizaje, lo que evidencia que no se trataba de una fortaleza distante e impenetrable para el mundo indígena. A partir del análisis de un caso judicial por el hallazgo y extravío de un cántaro con oro en 1749 (Adán et al., 2020) se puede interpretar cómo eran las relaciones interculturales en esta plaza fuerte. El citado caso describe relaciones sociales y matrimoniales muy activas entre hispano-criollos e indígenas, y que algunas mujeres que tejían ponchos y hablaban *mapuzungun* se vincularon a los españoles.

Estimular el comercio con los naturales de Valdivia era una de las claves para sostener la plaza fuerte de Valdivia y mantener el vínculo de este marginal territorio fronterizo con el Imperio español.

En Valdivia, como hemos dicho, se buscaba atraer a los naturales mediante el comercio desde antes que se publicara el “Nuevo sistema de gobierno económico para la América” de 1779, plan borbónico que promovía precisamente controlar a los indios a través del comercio, desestimando la guerra por no ser efectiva contra las poblaciones indígenas (Urbina, 2009, p.239).

Las ordenanzas de 1741 evidencian la importancia de regular el comercio con los indígenas en esta parte de la frontera. Veamos cómo se refieren al comercio las ordenanzas XIV, XV y XVI, que contienen datos que aportan a la comprensión de las relaciones económicas interétnicas en Valdivia de mediados del siglo XVIII, en tiempos del gobernador José Manso de Velasco.

La Ordenanza XIV explicita que el trueque con los indígenas es fundamental para sostener el fuerte de Valdivia en términos económicos y pacíficos:

Por cuanto los conchavos con los indios, celebrados con añil, chaquiras, pañete, balletas, sombreros, cintas y otras cosas semejantes pueden ser de mucha utilidad a la plaza y su vecindario, como medio para traer a ella algunas cosas de mantenimiento y de asegurar la amistad de los indios, solicitarlos y entablar con ellos vida más regular y aun cristiana; por tanto, mandamos que sea lícito y no se tenga por prohibido a los vecinos, estantes y habitantes de la plaza, el comercio y conchavo con los indios; con tal que se haga con los géneros expresados u otros semejantes y de ninguna suerte, con frenos, espuelas, armas y otras especies de fierro; y que mediante sus conchavos puedan comprarles providencias de mantenimientos, ponchos y otras cualquier cosas, sin que el Gobernador pueda poner impedimento a este libre trato y comercio, so las penas que se expresarán en la ordenanza subsecuente (Sociedad Chilena de Historia y Geografía y el Archivo Nacional, 1928, p. 382).

Esta parte de la normativa expresa el interés de las autoridades españolas por mantener el comercio entre los habitantes de Valdivia y los huilliche, relaciones donde el gobernador no debía interceder. Se estimulan estas negociaciones y se establece claramente la existencia de ciertos objetos prohibidos elaborados de metal, seguramente buscando evitar que dichos objetos

se conviertan en un aporte para las fuerzas enemigas. Aquí se menciona de manera específica a los ponchos como parte de los objetos de intercambio habitual con los pobladores de esta plaza.

La Ordenanza XV, se refiere a la intromisión de los gobernadores en el comercio con los indígenas:

Mandamos que la permisión de la negociación con los indios contenida en la ordenanza antecedente, se entienda ser sola a favor del vecindario y particulares de la plaza y no al Gobernador, a quien aun con las especies lícitas, por los inconvenientes que se prevén, ha de ser del todo prohibido ejecutarse por vía de trato y comercio, y sólo permitido para comprar carne, aves y otras cosas precisas para su manutención y el de su familia; y el quebrantamiento de esta ordenanza le ha de ser tan grave cargo, que por él ha de poder ser pesquisado y penado en la misma forma y con las mismas penas que por el delito de las granjerías, de que se hizo mención en la ordenanza XIII, bajo de las que se le apercibe el cumplimiento de lo contenido en esta (Sociedad Chilena de Historia y Geografía y Archivo Nacional, 1928, p. 383).

En la anterior ordenanza se prohíbe explícitamente que el gobernador mantenga comercio con los indígenas. Este tajante impedimento intentó frenar el control comercial que las más altas autoridades hispano-criollas venían ejerciendo. El negocio de los gobernadores debió ser prohibido por ser permanente y contundente, al punto de ser necesario sacar una ordenanza específica, resaltando el delito y su pena.

Buscando controlar mejor el intercambio de bienes con los naturales, la Ordenanza XVI impide entrar sin licencia a su territorio:

Por cuanto la negociación con los indios, sólo se ha considerado lícita y útil; haciéndose con añil, chaquiras y otras especies semejantes, y no con frenos, espuelas, armas y demás cosas de fierro, por los inconvenientes que esto atrae ; y que sin embargo de esta prohibición, pudiera la malicia de algunos, abusando del beneficio, alterarla y pretender introducir ocultamente los géneros prohibidos: por tanto, a fin de reparar este

inconveniente, mandamos que ninguno pueda pasar a la tierra de los indios, a efecto de conchavar con ellos, sin licencia del Gobernador de la plaza; y que todos hagan ante él manifestación de lo que llevaren y que no dé licencia a personas sospechosas de fuga o deserción, y que castigue gravemente al introductor de fierro, armas y demás prohibido (Sociedad Chilena de Historia y Geografía y Archivo Nacional, 1928, p.383).

La anterior prohibición intenta ganar control sobre el tipo de carga que se transaba y frenar el contrabando por esta vía, además de cuestionar la calidad legal de las personas que mantenían este tipo de comercio. Así, esta normativa explicita la apertura a intercambiar mercancías con los indígenas y, por el tenor que desarrolla, intenta impedir que las altas autoridades perjudiquen el proceso, aunque se les otorga la responsabilidad de controlarlo por medio de las licencias.

La economía imperante en la frontera se basó en el trueque, pues había escasez de circulante. Esta condición no fue una limitante para el crecimiento del comercio y en ello el textil mapuche ocupó un rol central, pues se intercambió profusamente en distintos lugares y entre distintos actores.

En los documentos analizados sobre el comercio fronterizo no fue posible reconocer con claridad el rol de las misiones en el intercambio específico de textiles mapuche, aunque se sabe que existió un vínculo muy estrecho entre misiones y fuertes fronterizos (Pinto, 1988). Aunque el objetivo misional varió en el tiempo, no fue eficaz y siempre fue criticado por las autoridades seculares. Sin embargo, preponderó el mutuo apoyo con el ejército fronterizo para el logro común de dominación-evangelización de los naturales, especialmente para frenar las rebeliones mapuche.

Las transformaciones de la economía colonial y de la economía indígena se acoplaron, especialmente cuando el Real Situado desapareció, pues para sostener los puestos fronterizos contaban con las mercancías que provenían del mundo indígena, para lo cual los españoles supieron identificar rápidamente los productos de interés mapuche. El intercambio de textiles tenía un alto valor de cambio en el mundo fronterizo y provocó una profunda dependencia en los españoles, pues fue la principal moneda de cambio que permitió obtener otros objetos para así cubrir los intereses de las sociedades en contacto.

En el nivel local, la circulación del *makuñ* formó parte de un circuito comercial de tipo “clandestino” ejercido por comerciantes y soldados de la frontera, quienes lo transaban por ganado. De este fenómeno se culpó a los comerciantes o mercachifles debido al ganado robado con que se internaban en el Ngulumapu para conseguir ponchos.

Para que este masivo robo y circulación de ganado pudiera existir, los involucrados debían ser diversos. Comerciantes, soldados y altas autoridades estaban coludidos. El aumento del comercio del poncho en la frontera fue vinculado a la pérdida de ganado desde las haciendas, como las quejas de los españoles del siglo XVIII hacen ver y que atribuyen a una grave crisis económica, pues, junto a la pérdida de ganado, escaseaban todos los productos derivados.

El comercio textil se iba “blanqueando” a medida que iba saliendo de territorio mapuche. Este circuito exterior estaba mejor conectado a los grandes comerciantes e incluso se identifican relaciones económicas con la Compañía de Jesús, al menos en el comercio exterior²⁶.

Más adelante se abordan las altas cifras de producción y exportación textil mapuche, aunque, como pertenecían al ámbito clandestino o ilícito, los datos comerciales son muy esquivos.

El textil mapuche circula por distintos espacios y entre distintas dinámicas de poder. El poncho más vinculado a la alta interacción productiva se transaba en espacios con relaciones económicas e interculturales de mayor dominio español. El control mapuche del *makuñ* predomina más al interior del territorio indígena. Las valoraciones del textil en intercambio varía entre los circuitos de poder, de modo que la valoración simbólica del intercambio

²⁶ Jorge Pinto (1988) sintetiza los períodos de tres congregaciones católicas que históricamente han actuado en La Araucanía: jesuitas, franciscanos y capuchinos. En su análisis sobre los jesuitas del siglo XVII y XVIII, profundiza en los cambios de doctrina a partir de 1650 luego de la implementación de las correrías o visitas a los indígenas para ser bautizados, en una transformación de la estrategia de evangelización que asumía que salvaba almas de manera rápida y directa. Este análisis indica que los jesuitas se alejaron del camino reduccional y en ese sentido permite establecer relaciones positivas entre las correrías y el aumento del intercambio de textiles mapuche por varias razones: menor dedicación a la conversión, y mayor movilidad y conocimiento del territorio mapuche y de sus productos. Mientras tanto, fuera de la frontera la Compañía aumentaba sus propiedades hacendales y su ganado, producía más lanas, creaba bodegas, etc., todo lo cual indica que bajaron su eficacia religiosa vinculada a los mapuche y crecieron en la económica.

mapuche predomina hacia dentro del Wallmapu y la valoración de cambio del objeto como mercancía predomina hacia el exterior. Se propone una relación pendular del intercambio del *makuñ*/poncho.

Propongo que la manta textil de producción y circulación en espacios de dominio mapuche, como una ruka, un lof, una feria, se relaciona mejor con el concepto de *makuñ*, un término que en la actualidad se utiliza para designar y reivindicar la prenda textil propia del hombre mapuche. El término *poncho*, en cambio, fue y es más utilizado fuera del territorio mapuche y presenta múltiples versiones técnicas según donde se elabora. Esta prenda circuló en los fuertes, ciudades, puertos, misiones en un sentido y dirección económica y política que mira hacia el mercado y hacia otras sociedades. La producción creciente del poncho relativa a la demanda de los centros mineros como Potosí implicó una producción en menor tiempo, obviamente, con menor densidad simbólica, pues vestir a las autoridades no era su característica ni su sentido.

En las dinámicas de intercambio y control sobre el textil mapuche en el siglo XVIII se identifican dos circuitos económicos (Figura 23): uno controlado por las agrupaciones mapuche al interior y en los márgenes del Wallmapu y otro en los márgenes del Wallmapu hacia el exterior, controlado por españoles.

El textil mapuche provoca una serie de relaciones entre actores, que intervienen y accionan el circuito económico en distintas escalas, como plantea Pinto (2003). Los mapuche y el ejército de la frontera se conectaron con los comerciantes del nivel local y estos, a su vez, con los comerciantes mayoristas vinculados a las ciudades-puerto y a los dueños de barcos.

En la literatura revisada se identifica una tipología de actores relacionados con el intercambio del *makuñ*/poncho mapuche: viajeros mapuche en caravanas, comerciantes de Concepción y Valdivia, mercançifles o pequeños comerciantes, soldados de los fuertes y altos funcionarios o autoridades hispano-criollas. Otros dos actores importantes en las relaciones de intercambio fronterizo, que algunos historiadores mencionan como relevantes en el ámbito económico, son los capitanes de amigos y los misioneros. Para Ximena Urbina (2009), los capitanes de amigos eran hombres españoles o mestizos pertenecientes a la tropa, baqueanos experimentados que hablaban el idioma del territorio de indios, que actuaron de nexo en la

El esquema de la Figura 24 sintetiza las relaciones fronterizas del sistema de intercambio del textil mapuche y expresa las relaciones de comercio intercultural del *makuñ*/poncho mapuche en el siglo XVIII. Los lugares-actores-transportes caracterizan el sistema. Estos circuitos de comercio fronterizo del textil *makuñ*/poncho mapuche se intersectan en la producción desde el Wallmapu y se separan en su circulación.

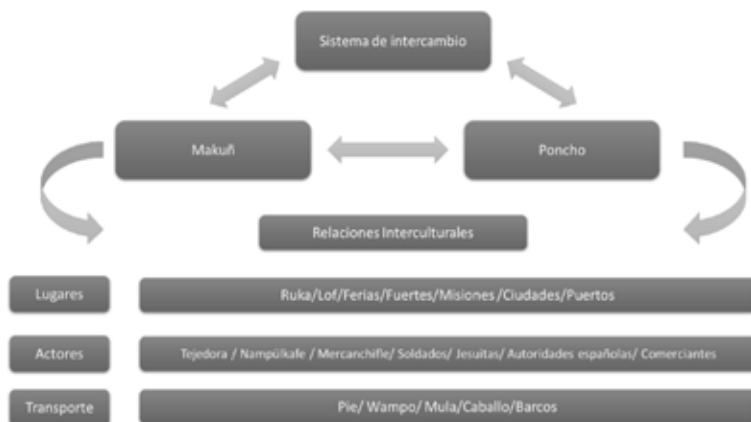


Figura 24. Relaciones fronterizas e interculturales del intercambio del *makuñ*/poncho mapuche en el Ngulumapu del siglo XVIII. Fuente: Elaboración propia.

El esquema de la Figura 24, que expone el circuito de control español del textil, está mejor relacionado con el poncho mapuche (lado derecho del esquema), respecto del cual mercanchifles, soldados, sacerdotes, comerciantes y autoridades intervienen en su comercialización. Este circuito de actores se encuentra en lugares como fuertes, misiones, villas, ciudades y puertos. Para transportar al exterior el textil mapuche utilizan preferentemente caballos y barcos. Poco visibles en las fuentes son las mujeres textiles y los viajeros mapuche o *nampülkafes*, quienes interactúan con los comerciantes en el lof y en los puestos fronterizos, las villas y las misiones. El producto indígena se transporta a pie, en mula, a caballo y en *wampos*.

Uno de los actores importantes de la historia económica colonial del siglo XVIII hasta su expulsión fueron los jesuitas. Estos misioneros

promulgaron su religión, buscaron el bautismo y la cristianización de los naturales, y fueron notables administradores de haciendas y obrajes con alta productividad en mercancías propias de los territorios que ocupaban. La Compañía de Jesús gestionó muy bien la comercialización de los excedentes de América, producción basada en la mano de obra indígena y mestiza. Se profundizará en el vínculo de los jesuitas con la alta productividad del poncho del siglo XVIII más adelante.

En los documentos analizados, no aparece la mujer mapuche productora de ponchos, sin embargo, las productoras de bayetas, textil llano muy utilizado para cortar y armar prendas, se identifican claramente y se muestran asociadas a fuertes y poblados fronterizos. Se observa que en el Ngulumapu la comercialización mapuche del textil era de dominio masculino, situación que recién cambió en la segunda mitad del siglo XX²⁸.

²⁸ Las actuales mujeres mapuche tienen memoria de esos tiempos en que solo los hombres intercambiaban textiles y comentan lo gratificante que es ahora comercializarlos y administrar sus ganancias.

POLÍTICA DE GUERRA Y NEGOCIACIÓN
CONTRA EL TEXTIL MAPUCHE
DURANTE EL SIGLO XVIII

Durante el siglo XVIII, algunas autoridades españolas de reconocida influencia religiosa, política y militar del Reino de Chile observaron, escribieron e intervinieron en las relaciones económicas de la frontera. A partir de documentos de la época producidos por algunos de estos actores, se identifica y analiza cómo se concibe el intercambio comercial con los mapuche. Estos discursos funcionaban como estrategias de control sobre el textil mapuche y su intercambio. Emanan de jesuitas y de autoridades militares, y denotan la preocupación que provocaba la unión entre el crecimiento de la producción textil y el poder mapuche. Se trata de un proceso de guerra y negociación “contra” el textil mapuche, pues de un lado se llega a proponer el término del uso del poncho y del otro los parlamentos intentan posibilitar y controlar el intercambio del textil basados en una “negociación” totalmente asimétrica del comercio, superponiendo la detallada normativa española sobre el control indígena de sus mercancías. Se identifica que para la organización general de los parlamentos se consideraba el protocolo mapuche, pero esto no ocurría en los aspectos concretos referidos a las transacciones y/o transporte de mercancías mapuche. En este capítulo se revisan y analizan ambas estrategias, pues funcionaron paralelamente unidas.

LA GUERRA CONTRA EL TEXTIL MAPUCHE

Desde distintas esferas de poder, sacerdotes y autoridades militares propusieron y desarrollaron estrategias de dominación territorial, económica y religiosa para los indígenas rebeldes. Estas estrategias contenían elementos geopolíticos de la filosofía de la Ilustración (Gándara, 2016) que se expresaba, entre otros aspectos, en un creciente interés por conocer y defender todo el espacio imperial, mejorar su administración, incorporar a todos los naturales al mundo colonial y hacer desaparecer las fronteras interiores.

En las descripciones de los españoles sobre las condiciones económicas de la frontera, sobresale el interés por la producción e intercambio comercial del textil mapuche. Las altas cifras de este producto saliendo de la frontera constituyen una evidencia de la importancia económica y política mapuche. Esta situación generó preocupación y tensión en la sociedad hispano-criolla, y activó la generación de radicales medidas que intentaron controlar el lucrativo comercio.

El combate contra el poncho mapuche se expresó en diversos textos de jesuitas, como los de Francisco Joaquín de Villarreal, Ignacio Molina y Felipe Gómez de Vidaurre, y en textos de funcionarios militares como Carvallo Goyeneche y Ambrosio O'Higgins. La intención hispana de dominar el comercio del poncho mapuche es parte de un conjunto de estrategias ilustradas que, entre otras acciones, proponía erigir pueblos, unir ciudades y caminos, liberar el comercio, todo ello unido a la cristianización de los infieles.

En 1728 llega a Concepción el sacerdote jesuita Francisco Joaquín de Villarreal (1691-1769). Este misionero llegó a ser procurador de la Compañía de Jesús, reconocido por sus dotes de buen escritor, buen administrador de las finanzas de la Compañía y por contar con buenos vínculos con la Corona. Vuelto a España, escribe varios textos relativos a una adecuada dominación de los indígenas del Reino de Chile. En 1744 redacta el *Informe hecho al Rey nuestro señor Don Fernando el VI, sobre contener y reducir a la debida obediencia a los indios del reino de Chile* (Villarreal, 1876), documento en que propone fundar ocho pueblos en la frontera, al norte del río Biobío. Esta estrategia fue bien recibida por las autoridades españolas y consistente con el afán de dominar geopolíticamente todo el reino, y considerado un procedimiento eficaz y eficiente contra los rebeldes.

Según Villarreal (1876), la fundación de pueblos era un proyecto fácil de implementar y de bajo costo. Esta estrategia de poblamiento implicaba insertar pequeñas fábricas textiles entre los habitantes de los pueblos con el fin de competir con la producción de textiles mapuche, frenar el comercio clandestino e insertar poblaciones indígenas en el trabajo colonial. La desobediencia a estas medidas llegaría a significar atacar violentamente a los mapuche por distintas vías:

Mas dado el caso que no se logre, se conseguirá con otros dos muy eficaces, i nada costosos; i consisten en negarles el Comercio, sin el cual no pueden subsistir largo tiempo, admitiendo benignamente a los que quisieren pasar a nuestras tierras a poblarse, o a servir de jornaleros a los españoles. I si esto no basta, se pueden destruir sus ranchos, chacras i ganados, con una especie de guerra nada costosa ni peligrosa para nosotros, i mui perniciosa para los indios que fueren contumaces, como se dirá mas latamente en su lugar (Villarreal, 1876, p. 125).

El jesuita gestionó ante la Corona una estrategia de poblamiento y reducción que implicaba distintos niveles de violencia. A la política de fundación de pueblos se sumaba una guerra económica basada en la creación de talleres textiles. La fabricación y control de la producción textil en los pueblos constituía una verdadera estrategia de guerra contra el poder mapuche: “Reconocen los ministros de la junta de poblaciones la necesidad de introducir i fomentar las fábricas de los tejidos, sin las cuales no es posible vayan en aumento ni permanezcan los pueblos” (Villarreal, 1876, p.255).

Las pequeñas fábricas textiles serían el motor de la economía de estos poblados. Los textiles se confeccionarían con lana de oveja, pero además se podrían incluir otros insumos como linos y algodones, como se hacía en otros lugares del Imperio. Esta propuesta da cuenta del conocimiento de Villarreal sobre el rubro textil y sobre las condiciones económicas de la vida fronteriza:

La tercera conveniencia esencialísima es la aplicación de algunos medios eficaces para establecer los telares de tejido de lana, lino, algodón; porque de otro modo, en vez de aumentarse el pueblo se irá deteriorando de año en año, en tanto grado, que en breve quedará la frontera tan indefensa como se halla al presente (Villareal, 1876, p.260).

Villarreal calculó detalladamente la inversión y ganancia de llevar adelante esta política. Planteó que cada pueblo debía mantener al menos dos telares para ser un negocio rentable. Sus gestores y los resultados de producción se convertirían en la competencia oficial de los ponchos mapuche:

No es facil hallar en la republica sujetos de tanto merito como los que establecen i aumentan la fabrica de los tejidos. I si por estos medios se logra que los ponchos se tejan en telares, quedan los indios rebeldes sin la venta i consumo de los suyos i consiguientemente sin medios de mantenerse, i casi precisados a la obediencia debida a V. M. (Villareal, 1876, p.261).

El sacerdote asocia la rebeldía mapuche a la elaboración del poncho. Así, la fabricación de textiles en cada pueblo contrarrestaba la autonomía económica

mapuche basada en este producto, deslizando la idea de la estrecha relación entre producir textiles en pueblos y la futura sumisión.

Se observa que Villarreal tenía plena conciencia de lo fundamental de la producción y comercio de textiles, junto a una variedad de mercancías de interés mapuche, como los metales, por los cuales era posible intercambiar los textiles:

De nuestro comercio sacan los tintes para los ponchos, toda la ropa con que se visten, las yeguas, caballos, espadas, frenos, i espuelas; con que se arman, i el fierro con que forman sus lanzas. De nuestro comercio tienen las hachas, cuchillos i azadones, que emplean en varios destinos. De suerte, que sin nuestro comercio, nada tendrían mas que los ponchos (Villarreal, 1876, p.278).

El intercambio de metales y armas con los mapuche fue otra de las problemáticas de comercio clandestino de larga duración. Existió un permanente circuito de intercambio mapuche-hispano compuesto por bienes prohibidos por los españoles que igualmente se movían y circulaban paralelamente junto a los objetos lícitos, como los metales-armas, el vino y los textiles mapuche.

Juan Ignacio Molina (1740-1809), jesuita conocido como abate Molina, luego de la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767 escribió en Italia el *Compendio de la Historia Civil del Reino de Chile*, obra que fue publicada anónimamente en 1776 y altamente traducida en Europa, escrita en español en 1788. En dicho texto, el sacerdote describe el modo de intercambio de los mapuche:

El comercio interno y externo es entre ellos muy limitado. Aún no se ha introducido el uso de la moneda. Todo suele hacerse por la vía del cambio: este es reglado por una especie de tarifa convencional, según la qual todas las cosas comerciadas son apreciadas con el nombre de cullín o paga como se usaba en tiempos de Homero. Así un caballo, o un freno forman una paga; un buey, dos y &c. (Molina, 1788, p. 110).

El comercio es considerado reducido por estar basado en el trueque de mercancías y se identifica el uso del *cullín* (ganado) como moneda. Sobre

el intercambio con españoles, plantea: “El comercio externo se hace con los españoles, á los quales dan ponchos, y animales en cambio de vino, ó de las mercerías de Europa. Siempre ha sido aplaudida en estos pueblos la buena fe en esta especie de contrato” (Molina, 1788, p. 110).

La cita anterior plantea que los textiles y el ganado eran bienes que salían de la economía indígena para ser intercambiados en el mundo fronterizo. Recordemos que en citas de años anteriores las quejas de los corregidores giraban en torno a la gran pérdida de ganado que sufrían sus partidos. Esto puede denotar una transformación en las relaciones económicas fronterizas, donde el dominio mapuche sobre las cabezas de ganado fue creciendo cada vez más y se intensificó hacia la segunda mitad del siglo XVIII, cuando el textil mapuche también experimentó un proceso de crecimiento, pues, entre otras condiciones productivas, aumentó el control mapuche de su principal insumo, el ganado lanar.

El religioso también se refiere a la forma de desarrollar la relación comercio interno-externo y, en nota a pie de página, relata:

El español que quiere emprender este tipo de comercio, se dirige luego a las cabezas de familia. Quando ha obtenido el permiso necesario, corre por las habitaciones, y entrega indistintamente las mercaderías a todos aquellos que se presentan. Concluida la venta, anuncia su partida, y todos los compradores se apresuran para entregarle, en el primer lugar donde se ha de manifestar, los efectos que han convenido. Jamás ha habido ejemplo de la menor infidelidad (Molina, 1788, p.111).

El abate Molina describe a un tipo de comerciante que recorría el territorio mapuche con permiso entregando sus mercaderías a las cabezas de familias, e indica que esta forma de trocar se basaba en la seguridad o confianza de obtener el pago por los productos entregados una vez concluido el viaje. En estas descripciones sobre el intercambio de mercancías entre mapuche y españoles se identifican tres características básicas de la lógica imperante: primero, el intercambio no es individuo-individuo, sino más bien individuo-colectivo, pues se realizaba entre un sujeto y una autoridad de un colectivo familiar. Segundo, el intercambio dentro del territorio mapuche

debía contar con permiso mapuche y, en este sentido, ingresa a un protocolo indígena. Tercero, el intercambio comercial con los mapuche se basaba en la confianza entre el individuo comerciante y el colectivo mapuche, y, cuarto, en este mismo sentido, el intercambio no era simultáneo, sino que entre dar y recibir transcurría un tiempo indeterminado que dependía del protocolo indígena y de las condiciones del viaje del comerciante.

Veamos ahora los argumentos del soldado y cronista del siglo XVIII Vicente Carvallo y Goyeneche respecto del textil mapuche. Amunátegui (1875) realiza una breve biografía de este soldado, que consideró al cronista más moderno de la época colonial: “Nació en Valdivia el año de 1742. Su padre era gobernador de la plaza mencionada. El joven Carvallo i Goyeneche fue educado por los jesuitas, cuyas lecciones recibió por largo tiempo” (Amunátegui, 1875, p.10). Conforme asumió su rol militar, subió de rango y se interesó en escribir la historia del Reino de Chile.

En 1766, Carvallo y Goyeneche fue trasladado desde Valdivia a Nacimiento, viaje en el que se hizo pasar por un comerciante del Perú, quien pretendía embarcarse desde Valparaíso para volver con mercaderías. Se menciona este breve pasaje de la historia personal de Carvallo porque da cuenta de lo conveniente que era para la época ser considerado un comerciante vinculado al Perú, ya que disminuía el riesgo que significaba atravesar sin consentimiento el territorio mapuche.

Carvallo y Goyeneche (1876) escribió su *Descripción histórico-jeográfica del Reino de Chile* en la década de 1780. En este texto encontramos referencias a las relaciones económicas, datos de producción y comercio fronterizo. Sobre el modo de intercambio mapuche, expresa:

Su comercio es mui limitado. El que tienen entre si no merece atencion, i es sin duda porque no usan moneda; se reduce a uno u otro cambio, siendo mas corriente entre ellos socorrerse mutuamente de lo que les falta, i asi no hai entre ellos mendigos ni andrajosos (Carvallo y Goyeneche, 1876, p. 161).

En esta cita, Carvallo coincide con el texto del abate Molina, al menos en el inicio, donde identifica que los mapuche desarrollaban un bajo intercambio

comercial interno en una economía en la que no existe moneda y que por eso califica como de menor importancia. Indica que las relaciones económicas mapuche se basan en la redistribución de los recursos entre el colectivo indígena, que desde la perspectiva del militar es una condición especial de la economía indígena, pues contiene una “extraña falta de pobreza”.

Para Carvalho, el comercio mapuche-hispano se basaba en la transacción de unos pocos productos, entre los cuales sobresale el textil poncho:

El que hacen con los españoles se reduce cosa de tres o cuatro mil fanegas de sal i de treinta a cuarenta mil ponchos, i es la piedra de ofension de todo el obispado de la Concepcion, principalmente de la frontera; la causa de execrables delitos i un motivo el mas poderoso de no conseguir ventajas con aquellos nacionales, ni la relijion ni el estado, asi por las infidelidades que se cometen, como por las armas i otras especies perjudiciales que les introducen los mismos españoles (Carvalho y Goyeneche, 1876, p.161).

El militar señala altas cifras de producción textil mapuche. Al parecer se trata de una producción anual, aunque no se explicita. Luego, realiza una fuerte y tajante declaración que atribuye los malos resultados de la dominación española sobre los mapuche al comercio del textil, de modo que “ni religión y ni Estado” habrían logrado imponer su orden. Entonces, la autonomía económica y política de los mapuche es vista con claridad como una consecuencia del poder que emana de su producción textil. Como todos los hombres de la época, el sacerdote no logra ver a las mujeres tras este poder.

Sobre el modo como se ejecuta el intercambio de los ponchos, Carvalho y Goyeneche relata:

Los que se dan a este tráfico son conocidos por el nombre de conchabanderos, a causa de hacerse por via de cambio i no por moneda, de que aquellos indios no usan, ni la conocen; i con licencia o sin ella, transitan el Bio-Bio i pasan al país independiente, i viajando por las parcialidades, se van de casa en casa solicitando los ponchos de los indios a cambio de los jéneros que llevan, i ya tambien salen estos por el territorio español a vender los suyos (1876, p.161).

La cita describe el itinerario de un comerciante o conchabador. Este actor del comercio textil circula en el interior de la nación mapuche, recorre los distintos lof y transita de ruka en ruka con el fin de intercambiar otras mercancías por textiles. También se plantea que los propios mapuche eran vendedores de ponchos más allá de la frontera.

Carvallo menciona los objetos más relevantes del intercambio permitido, entre ellos el añil, producto tintóreo altamente requerido por las mujeres para obtener el color azul de las vestimentas mapuche.

Nuevamente se identifica un activo comercio ilegal impulsado por españoles, circuito clandestino de larga duración y denunciado frecuentemente:

Si los que les dan los españoles fueran solo los permitidos, como añil, cuentas de vidrios, agujas, alfileres, sombreros, chupas, calzones, ovejas i toros para su consumo, i para bueyes, sería justo i tolerable comercio descendiendo a verificar el cambio con legalidad i pureza; pero no es así, por cualquiera parte que se mire es inicuo (Carvallo y Goyeneche, 1876, p.161).

Respecto de la cantidad de textiles transados, el militar diferencia dos áreas de producción e intercambio, una ligada a Valdivia y otra a Concepción. Sobre Valdivia indica que el comercio de textiles mapuche va de cuatro mil a cinco mil ponchos:

Tienen también el pequeño reglón de cuatro a cinco mil ponchos que se compran a los indios, i todo lo cambian por jéneros de Europa y del Perú, aunque tienen que dar mucha parte del dinero que entra para la tropa y oficiales, i con este método no puede progresar (Carvallo y Goyeneche, 1876, p.185).

Los soldados de Valdivia intercambiaban el poncho mapuche por especies del interés de los mapuche-huilliche. También Carvallo relata que tenían poco ganado y que lo compraban a los indios de Río Bueno. Para Valdivia se indica que ocupaban las monedas circulantes del Real Situado y el poncho como moneda de intercambio, lo que les permitía obtener una variedad de otros productos. Carvallo responsabiliza a estas negociaciones de la mala

condición de la economía de Valdivia: “Intentan ocultar su menguada estrechez, decantando la falta de ganado, que no hai. Ello es que el valor de la res del vacuno no excede de 80 reales, ni de doce un carnero” (Carvallo y Goyeneche, 1876, p.184).

El autor se refiere a una diversidad de productos que envían desde del obispado de Concepción para comercializar en el obispado de Santiago:

Para el obispado de Santiago despachan 85 mil carneros a 4 reales; 50 mil quesos a 3; cuatrocientas arrobas de vino jeneroso a 18; 7 mil ponchos a 24; mil mantas o frasadadas a 16; 200 cuarenta mil varas de bayeta a 31/2 reales; 25 mil cordobanes a 8; 500 mil pesos en oro en pasta, i el valor de 8 mil pesos en mariscos secos, pescados salados i relbun para tinte encarnado que todo se acerca o la cantidad de 250 mil pesos (Carvallo y Goyeneche, 1876, p.94)²⁹.

Como se observa, el precio del poncho supera a casi todos los productos considerados, excepto a la vara de bayeta (Tabla 5). La comercialización de todos los textiles que salen desde el obispado de Concepción al de Santiago es superior a la cifra de textiles transados en Valdivia. Si sumamos los valores totales del comercio del poncho, mantas y bayetas estamos ante una producción y venta de piezas textiles que supera un millón de reales, además del tinte natural relfún, que está asociado a este rubro y que implicaba una alta necesidad de ganado lanar, lo que aumentó el poder ganadero y económico de los mapuche.

Al país de indios independientes envían de 30 a 40 mil pesos en ganados vacuno, caballo i de lana, trigo, vino, fierro i cobre labrado, alguna plata labrada, abalorios, sombreros, cintas de seda, paño, bayeta i añil i con ellos recojen 30 mil ponchos i cerca de 5 mil fanegas de sal (Carvallo y Goyeneche, 1876, p.94).

²⁹ El relbún o relfún (*Galium hypocarpium*) es una planta tintórea que tiñe de rojo y que se puede encontrar en Chile desde Coquimbo a Los Lagos. Carvallo Goyeneche menciona su comercialización y su uso para teñir lanas.

TABLA 5. PRODUCTOS, VOLUMEN Y PRECIOS EN EL SIGLO XVIII, OBISPADO DE CONCEPCIÓN, SEGÚN VICENTE CARVALLO Y GOYENECHÉ

Productos	Precios/ unidad	Volumen total	Valor Total reales
1 Vara de Bayeta	31 ½ real	240.000	840.000
1 Poncho	24 reales	7.000	168.000
1 Arroba de vino jeneroso	18 reales	400	7.200
1 Manta o frazada	16 reales	1.000	16.000
1 Cordobán	8 reales	25.000	200.000
1 Carnero	4 reales	85.000	340.000
1 Queso	3 reales	50.000	150.000
Oro en pasta			500 mil pesos
Mariacos secos			8 mil pesos
Reifun			250 mil pesos

Fuente: Elaboración propia.

Entonces, según Carvallo y Goyeneche en la segunda mitad del siglo XVIII son siete mil los ponchos que se transan desde el obispado de Concepción para ser comercializados en el obispado de Santiago, y son treinta mil los ponchos “recogidos”. Esto implica que veintitrés mil piezas de excedentes textiles no eran vendidas internamente, sino exportadas a otros lugares más allá de la zona central del Reino de Chile, tal vez a Perú y Paraguay, como dice a continuación Gómez de Vidaurre.

Otro testigo de la época otorga un dato sobresaliente en cuanto a la producción de ponchos bastante superior a la que entrega Carvallo. Se trata del jesuita Felipe Gómez de Vidaurre (1740-1818), nacido en Concepción en 1748. Este religioso escribió su *Historia geográfica, natural y civil del Reino de Chile* hacia 1789 en Italia, pero que fue publicada un siglo más tarde en Santiago de Chile. Sobre los ponchos y su producción, indica:

Los ponchos son mucho más cómodos que las capas europeas y aún de cuanto se ha inventado en esta parte de Europa, porque deja los brazos libres, se puede plegar sobre la espalda cuando quiere, defiende más del agua y del viento y es idóneo para andar a caballo; por esto no solo los españoles de Chile sin o también los del Perú y Paraguay lo han adoptado, por lo que se hace de ellos gran comercio. Se hace juicio que de solos los araucanos se saquen al año el número de setenta mil ponchos entre ordinarios y finos (Gómez de Vidaurre, 1789, p.344).

Vidaurre suma la impresionante cifra de setenta mil ponchos. Además, expresa la comodidad del textil poncho, su expansión fuera del territorio mapuche y fronterizo, y su gran calidad. Pensar en los excedentes textiles nos conecta con una enorme cantidad de mujeres textileras realizando una cantidad de trabajo sobresaliente.

Estas asombrosas cifras incentivan aún más la búsqueda del conocimiento sobre las relaciones económicas interculturales e interétnicas que en aquellos tiempos se desarrollaron en torno a los textiles mapuche. En principio, se infiere que existían asimetrías en el intercambio. Cuentas de vidrio, un poco de añil, vino, abalorios varios, etc., eran objetos occidentales baratos, que se intercambiaban por textiles y ganado de mayor precio. Estas diferencias en los valores se basan en el valor de uso y de cambio de tipo occidental, pues los ponchos fueron de alta necesidad para el mundo colonial y, como veremos, eran muy apreciados por su alta calidad técnica y utilidad práctica.

Cuando se analizan las transacciones de objetos indígenas transformados en mercancías se observan las diferencias entre las valoraciones y lógicas imperantes que confluyen en el intercambio comercial. De una parte, el protocolo indígena domina hacia dentro del territorio mapuche y el protocolo occidental domina hacia fuera, aunque funcionan en el espacio fronterizo en condiciones mixtas que regulan negociaciones y conflictos. Evidentemente estamos ante relaciones económicas interculturales asimétricas, pues se trata de naciones con desigualdad de poder.

El caso de Ambrosio O'Higgins (1720-1801), irlandés y católico de rápida carrera militar y política al servicio del Imperio español en el Reino de Chile, se destaca por sus condiciones de funcionario pragmático e ilustrado que promovió el comercio, e intensificó los contactos y las alianzas militares con los mapuche (Zavala y Payás, 2015). Desde su alta posición política administrativa demostró una su abierta oposición al poncho mapuche.

O'Higgins entró en contacto con el mundo mapuche pehuenche cuando estuvo a cargo de las obras de ingeniería en los refugios cordilleranos para

proteger la comunicación en la zona de Mendoza y así mantener la conexión entre Santiago y Buenos Aires³⁰.

Hábil ingeniero y diplomático, participó y gestionó directamente varios parlamentos. En estas grandes negociaciones políticas el control sobre el comercio indígena y el textil mapuche fue un fenómeno muy relevante y de larga duración, como se analiza más adelante.

Durante el ejercicio de sus funciones, Ambrosio O'Higgins expresó su abierto rechazo al comercio del textil mapuche, aunque hacia fines del siglo su posición cambió conforme se fueron liberalizando las políticas borbónicas sobre la apertura al comercio indígena, hasta llegar a la libertad de Comercio entre los puertos de América y España en 1778.

El marqués demuestra un amplio conocimiento sobre el intercambio comercial realizado con los mapuche, específicamente sobre el rol del poncho en la economía y política mapuche y fronteriza. Asocia directamente la rebeldía indígena con este comercio, por lo que lo intentó prohibir y exterminar. Considerado buen representante de la Ilustración, llegó a liderar esta “guerra contra el poncho”, como señala en su artículo Isidro Belver (2010).

En una carta dirigida al gobernador Francisco Javier Morales de 1771, cuando Ambrosio O'Higgins era capitán de Dragones, sintetiza su pensamiento político sobre el textil mapuche. En ella indica que el comercio de ponchos desarrollado por mercaderes y capitanes de amigos incide negativamente en la relación de los españoles con los indígenas, además de que este mal comercio otorgaba la posibilidad de integrar armas y otros bienes ilícitos entre los mapuche. Por lo anterior, O'Higgins era partidario de limitar los objetos que se intercambiaban con los mapuche, e incluso va más allá y propone impedir el uso del poncho:

³⁰ Zavala y Payás (2015) analizan el rol de Ambrosio O'Higgins como gestor de los parlamentos de mayor complejidad normativa y de actores- mediadores. En su rápido ascenso político-militar, pasa por diversos cargos militares en la frontera, los que ocupó hasta llegar a la cúspide de la administración americana: en 1769 es nombrado capitán de Dragones; en 1773, teniente coronel; en 1780, comandante general de la frontera e inspector de Milicias; en 1786, gobernador-intendente de Concepción; en 1788 asume la Gobernación y Capitanía General del Reino de Chile y finalmente, en 1796, será designado virrey del Perú, función que cumplirá hasta su muerte, en 1801 (Zavala y Payás, 2015, p.108).

El modo más aparente y acertado creo que sea la entera abolición de uso en este reino del poncho y mantas fabricadas en tierra de los indios, el nombre que dan a un tejido de lana teñido de diversos colores que gasta toda clase de gentes de la campaña de este reino, no es más que una especie de manta con la variación de labor y listas y una abertura en el medio por la que metida la cabeza cae por detrás y delante hasta cubrir el cuerpo hasta media pierna (O'Higgins, carta al gobernador Francisco Morales, 1771).

Prohibir el poncho era bastante difícil, sin embargo, a este funcionario le pareció que no. En la misma carta plantea que para concretar esta drástica medida se otorgaría el plazo de un año y, de continuar su uso, la persona que cometiere tal falta sería deportada a Juan Fernández o Valdivia.

Belver observa el valor simbólico de este tipo de guerra: “Don Ambrosio, conocedor de estos profundos significados y símbolos, sabe la simple, incruenta y fácil manera de lograr vencer el orgullo pehuenche, con un sencillo razonamiento: ‘estinguído el poncho, sigue la gran ventaja de dejarlos en estado de rendirse i abrazar la fé con verdadera subordinación a esta Capitanía General’ (2010, p.92). Después de la extraña e imposible prohibición de esta prenda de amplio uso, al parecer O'Higgins reflexiona y propone una medida tal vez más razonable: cobrar impuesto.

Ricardo Donoso (1941), investigador de la vida y obra del marqués de Osorno, también se refiere a estas medidas contra el poncho. Presenta al marqués como un gran mandatario, contrario a la guerra contra los indios, pero de ser necesaria no la rechaza. Donoso observa que la supresión del poncho era una manera de incentivar el comercio de otras prendas textiles que, por estar en manos de españoles, otorgarían mayor ganancia.

Respecto del impuesto que O'Higgins deseaba aplicar, plantea:

Para aniquilar el comercio de los ponchos proponía se estableciera un derecho de tres a cuatro pesos sobre cada uno de ellos fabricado en tierra de indios, con lo que se favorecería la introducción de los que se fabricaban en la provincia de Cuyo y en Tucumán (Donoso, 1941, pp.97-98).

Identificado el rechazo que manifiesta Ambrosio por el poncho mapuche, se observa que en realidad esta guerra no fue contra un objeto específico, sino más bien contra el poder económico y la autonomía política que los textiles otorgaban a los mapuche. En este sentido, es pertinente hablar de guerra contra el textil mapuche. Mientras que a mediados del siglo XVIII la crítica sobre las relaciones de intercambio del textil mapuche se fundan en la pérdida de ganado que provocaba, a fines del siglo se vincula a las armas que los mapuche lograban obtener por medio de este intercambio. En ambos casos, para los españoles, la existencia de un activo intercambio del poncho mapuche estimulaba la violencia fronteriza, externalizando la responsabilidad sobre el conflicto a la autonomía económica de los mapuche.

Se evidencia que parte importante del creciente poder económico mapuche del siglo XVIII se sustentaba en la posesión de textiles y ganado, lo que a su vez tenía una relación positiva con la autonomía política y religiosa que lograron sostener. Esta situación provocó que altas autoridades coloniales desarrollaran ideas y estrategias de guerra contra el textil mapuche. Estas estrategias contenían propuestas de control sobre la producción de textiles en pueblos, prohibición de uso del poncho y/o estrictas regulaciones para su intercambio. Las autoridades españolas comprendían que para dominar a los mapuche se requería ganar la guerra por distintas vías.

Existía un circuito de intercambio “clandestino” del textil mapuche asociado a la circulación de otros objetos prohibidos, como metales (herramientas y armas) y vino, que se desarrollaba paralelamente y mediante el cual algunas autoridades españolas lograron obtener buenas ganancias. Algunos actores del intercambio del textil mapuche eran los mercanchifles, los capitanes de amigos y los misioneros, que también conocían el territorio y manejaban las lógicas y valoraciones indígenas.

Los mercanchifles mediaban entre los puestos fronterizos y los grandes comerciantes, que se internaban en el Ngulumapu para comprar “textiles a domicilio” en complicidad con los oficiales españoles de los puestos fronterizos. Pero ¿cómo pudieron acopiar esas grandes cantidades de textiles y luego hacerlos llegar a los puertos evitando el estricto control? Como se ha indicado, se evidencia la complicidad de autoridades civiles, militares y religiosas, quienes intervienen en transacciones al interior de un gran territorio

no conquistado. El intercambio comercial de otros productos con los indígenas, de tipo lícito e ilícito, se desarrolló de manera paralela y creciente. En consecuencia, es posible proponer al menos dos hipótesis:

1. La guerra contra los mapuche fue tomando múltiples formas y en el siglo XVIII, también se transformó en una guerra económica y política por los textiles mapuche.
2. Las y los mapuche desarrollaron adaptaciones y transformaciones en aspectos territoriales, sociales, económicos, políticos y técnicos, y así fue como durante el siglo XVIII se convirtieron en una sociedad textil-ganadera.

Una de las estrategias para dominar a los mapuche era la permanente insistencia en fundar nuevos pueblos, basada en la política de reducción y creación de pueblos de indios. En aquellos espacios coloniales se organizaría el trabajo de una manera radicalmente distinta y se competía con la fabricación del poncho mapuche, para con ello minar su poder económico y su autonomía política.

Las valoraciones sobre el proceso de intercambio y los objetos españoles e indígenas transados provienen de lógicas económicas distantes. Algunas características fundamentales del pensamiento mapuche que estaban presentes en el intercambio de los textiles eran las siguientes:

- El intercambio mapuche no era monetario, sino que se basaba en el trueque de objetos para los españoles y en el *trafkintu* para los mapuche³¹.
- El textil *makuñ*/poncho y el ganado fueron moneda de intercambio.
- El intercambio entre españoles y mapuche no era entre dos individuos, sino entre un sujeto español y un colectivo indígena caracterizado por relaciones de parentesco.

³¹ El *kimche* Juan Ñanculef (2015) se refiere al sentido del *txafkintu* y su significado etimológico. *Tsaf* significa “los dos”, o “nosotros dos, que van acompañados uno al lado del otro”. *Kintun* significa “mirada”, “búsqueda con la mirada”, “agrado de ver y de encontrar algo con la mirada”. Entonces, *Tsafkintu* responde a la integralidad del *kimün* mapuche, cuyos componentes esenciales son la lengua y los *epew* o sueños, ambos referidos a la observación milenaria de la naturaleza que hace surgir el nombre de todas las cosas. Así, el intercambio mapuche es un sentimiento mutuo que cambia el corazón del otro, gracias a lo cual se desarrolla un sentimiento de hermandad.

—El intercambio de textiles al interior del territorio mapuche no era clandestino, pues contaba con el permiso de las autoridades mapuche que controlaban su territorio y la red de intercambio.

—El intercambio del textil mapuche por otro objeto no se efectuaba de manera simultánea, sino que respondía a los tiempos de la economía doméstica relacionada con la producción del textil y con el viaje del comerciante.

—El intercambio textil mapuche se basaba en la confianza mutua y, en este sentido, en relaciones de reciprocidad.

—El intercambio con los mapuche se asocia a un sistema indígena de redistribución.

POLÍTICA DE NEGOCIACIÓN CONTRA EL TEXTIL MAPUCHE PARLAMENTOS HISPANO-MAPUCHE DE 1726-1793

Al analizar las cláusulas de los parlamentos hispano-mapuche del siglo XVIII destaca el esfuerzo de los españoles por controlar el intercambio de mercancías con los mapuche. Aunque no se alude directamente al textil, parece obvio que en estas negociaciones sobre las cosas transadas era fundamental, por lo cual es importante indagar en el comercio y su regulación.

Para Payàs y Zavala (2012), los parlamentos eran instituciones híbridas fruto de dos tradiciones distintas que, como instancia de negociación entre españoles e indígenas, contienen un proceso de mediación para el entendimiento mutuo. Sin embargo, se puede presumir que, en el ámbito de la regulación del comercio textil, los españoles se valían de estas negociaciones para controlar y dominar, no para mediar. Por medio de cláusulas específicas, dichas autoridades intentaban imponer las formas del comercio español sobre las lógicas del intercambio indígena; en este caso, deseaban controlar la condición clandestina del textil mapuche, pues su descontrol implicaba una importante pérdida de ingresos económicos para los españoles, y una ganancia de autonomía política y económica para la nación mapuche.

En 1723 surgió una rebelión mapuche debido a conflictos por el desarrollo del comercio. En aquel año, los mapuche se rebelaron por los abusos cometidos por los españoles, ejercido de manera directa por los capitanes

de amigos, e indirecta, por altas autoridades españolas. Los mapuche atacaron los fuertes Yumbel y Purén, saquearon algunas haciendas y dieron muerte a soldados fronterizos. La rebelión de 1723 hizo retroceder a los españoles al norte del Biobío y detuvo el comercio un tiempo breve (Casanova, 1987). En los abusos también estaban involucrados los intereses de altas autoridades españolas, como el maestro de campo Manuel Salamanca, según indica Casanova (1987).

Después de los alzamientos indígenas, en los parlamentos se negocia y llega a acuerdos que dejan por escrito las condiciones que los españoles consideran adecuadas para el comercio y la paz, unión virtuosa en las lógicas económicas y políticas de la dominación española hacia los naturales. Holdenis Casanova (1987) considera que el levantamiento indígena de 1723 fue importante, pero no devastador, como lo han considerado otros estudios y que, además, se basan en el alarmismo de la época. Para la investigadora, el deseo de mantener las buenas relaciones y el equilibrio fronterizo por medio de los parlamentos fue superior.

A continuación, se describen y analizan las principales cláusulas relativas a la organización y administración del comercio fronterizo incluidas en los parlamentos del siglo XVIII. Se consideran aquellos parlamentos y cartas al rey de España que incluyen argumentos y normas sobre el intercambio de productos, entendidos como escritos que derivan de un procedimiento de negociación y acuerdo con cierto grado de simetría entre españoles y mapuche. Sin bien es cierto en estos documentos no se habla explícitamente de textiles, se sabe que en cada idea y norma sobre comercio en la frontera los españoles están haciendo referencia al menos a dos mercancías relevantes: los textiles y el ganado. Revisaremos lo que indican los parlamentos de Negrete 1726, Tapihue 1738, Tapihue 1746, Concepción 1759, Santiago 1760, Negrete 1771, Tapihue 1774, Lonquilmo 1783-1784 y Negrete 1793 (Payás, 2018)³².

El análisis de los parlamentos evidencia que la comprensión y construcción de la sociedad española y mapuche del siglo XVIII estaba mediada

³² Los parlamentos considerados en este análisis son aquellos anteriores a la República de Chile.

por procesos de intercambio de mercancías que operan bajo lógicas diferentes y con tipologías sociales moralmente polarizadas. Los mapuche “buenos” aceptan y respetan las condiciones de comercio en los parlamentos y los mapuche “malos” son rebeldes e intercambian textiles de manera clandestina con españoles malos, estereotipos de un intercambio bipolar intermediado por la mercancía textil.

Parlamento general de Negrete, 1726

En esta junta general se plantea que las injusticias o daños cometidos contra los mapuche por medio del comercio clandestino de conchabo es el motivo principal de los alzamientos indígenas. Se indica que los mapuche pueden comerciar en lugares establecidos por los españoles por medio de ferias y se integra a personas como veedores de confianza designados por ambas partes, además de que se incluye a los misioneros del lugar:

6° Que por cuanto de los conchabos nacen los agravios que han dado motivo en todos tiempos a los alzamientos, por hacerse clandestinamente y sin autoridad pública, todo en contravención de las leyes que hay a favor de los indios y que deben guardar, será conveniente que los tengan libremente, pero que se reduzcan a ciertos lugares y tiempos según su conveniencia, que se celebren tres o cuatro ferias al año o las más que juzguen necesarias y que pidan, concurriendo los indios y los españoles tal día en tal parte con sus géneros donde se halle el cabo y otra persona o personas que nombren los españoles, el mismo cabo y las que nombren los indios igualmente, y si pareciere a los ilustrísimos padres provinciales superiores de las misiones asistirá también el padre misionero que elijan de los que actualmente estén en las misiones, para que a vista de estos se reconozcan los géneros, se pongan los precios y se hagan los ajustes o conchabos (Payás, 2018, p.277).

Aquí también se observa que a la gravedad de incurrir en engaño al negociar con los mapuche se añaden las penas o castigos para quienes lo hacen y, en razón de esto, se motiva a pagar al contado:

Que así celebrados, se vayan entregando fielmente de mano a mano las mercancías, y los cabos deben saber en esto que además de interesarse gravemente su conciencia será igualmente castigado el exceso por dolo, pasión o interés propio si se descubre engaño, y que desde luego además de las penas arbitrarias que reservo a mi arbitrio y el de los señores gobernadores que me sucedan, se les privará de los empleos y de los honores que tengan y estarán obligados a satisfacer el daño que causen a la parte que lo haya padecido. Y se aclara que para quitar toda ocasión de queja estos tratos han de ser al contado y de ninguna manera se ha de permitir fiado por las malas consecuencias que puede traer la incapacidad de los deudores (Payás, 2018, p.277).

Se establece que nadie que no sea mapuche puede ingresar a territorio mapuche. Solo se puede en caso de representar el interés de la Corona, para lo cual se requiere licencia y, si ocurre, los soldados deben dar cuenta a sus superiores. De no respetarse esta orden, se imponen castigos severos como azotes y destierro:

9º Y para que se quite toda ocasión de fraudes y de quejas continuas queda expresa la condición de que ningún español, mestizo, mulato, negro, ni otro cualesquiera de los que vagan de esta parte del Biobío pueda entrar a la tierra solo ni acompañado a menos que sea mandado por los jefes a las diligencias que sean del real servicio, y eso en caso de seguirse perjuicio de la dilación de dar parte a mí o al maestro de campo general, que somos quienes debemos dar estas licencias. Por eso será obligación del cabo que por la razón dicha los mande dar parte enseguida expresando con qué motivo les despachó, y en estos casos no conchabarán cosa alguna porque si lo hicieren serán castigados gravemente y sacados de la frontera la primera vez, y la segunda serán echados del reino por perjudiciales a la quietud pública, que consiste en el buen orden y trato entre los españoles y los indios. Esto por lo que hace a los españoles, que a los que no lo sean será la pena de doscientos azotes la primera vez y destierro a la Isla de la Piedra (Payás, 2018, p. 279).

Parlamento de Tapihue, 1738

El control del comercio que los españoles pretendían imponer a los mapuche por medio de ferias no fue posible. Entonces, en el parlamento de 1738 se indica que al menos se respete el tránsito comercial por los pasos y lugares acordados, además de la presentación obligatoria de los transeúntes ante los cabos de los fuertes, soldados que se encargaban de controlar y dar la licencia para el comercio y el trabajo que los mapuche realizaban fuera de la frontera:

Lo tercero, que las ferias a que se procuró arreglar su comercio con los españoles en el parlamento de Negrete, a lo cual no han podido ajustarse, se reduzcan a que los indios que traigan algo que vender, o que pasen a servir a los españoles, lo deban hacer por los pasos acostumbrados de los ríos Biobío y la Laja, y con obligación de presentarse ante el cabo del fuerte más inmediato, con cuya licencia se internen y libremente vendan en los partidos o trabajen (Payás, 2018, p.302).

Además, se plantea controlar y evidenciar la procedencia de las mercancías que se transan. Para ello, los mapuche deben volver por el mismo lugar de la frontera por donde salieron, poseer un documento que indique el nombre de la persona que les hizo el intercambio de las mercancías que llevan y presentarlo a los cabos de los fuertes por donde regresan:

Pero en atención a que las especies con que les pagan suelen ser dadas por personas o malos españoles que, para la satisfacción, las hurtan a los hacendados, perjuicio que se está palpando en todos los partidos, cuando les hagan estas pagas tomarán papel del que las hace, o del teniente de la jurisdicción donde conchabaren, y con este y las especies conchabadas se presentarán ante el mismo cabo por donde salgan (Payás, 2018, p.303).

Parlamento de Tapihue, 1746

En este parlamento se refuerzan los acuerdos sobre el comercio hispano-mapuche establecidos en las juntas anteriores. Se indica nuevamente

la posibilidad de comerciar con la obligatoriedad de presentarse ante los cabos de los fuertes, transitar por los pasos permitidos, declarar las mercancías con el fin de evitar o limitar las transacciones de objetos robados y se describe el castigo ante el incumplimiento de estos acuerdos:

2° Que gozarían la libertad de contratar si quisiesen en nuestras tierras, sin la menor precisión a que celebrasen sus conchabos en los fuertes, pero que tenían que presentarse a los cabos de dichos fuertes haciéndoles constar que habían pasado por los acostumbrados vados de los ríos de Biobío y la Laja para que con papel de aquellos jefes ningún ministro de justicia en el reino les impidiese su comercio; y que se devolverían por los mismos pasos declarando las especies que habían conchabado, y con instrucción del sujeto que se las había vendido; reportando en esta inquisición el seguro de sus especies sin la imputación de que podían ser sustraídas o recibidas de persona que no tuviese dominio en ellos , y que faltando alguna de dichas condiciones serían irremisiblemente castigados (Payás, 2018, p.316).

También se intenta impedir el libre tránsito por los pasos cordilleranos no permitidos:

4° Que deberían entender que por ningún paso de la cordillera podían intentar entrar al reino, y que si eran graves las penas que se aplicarían en la contravención de los vados acostumbrados de los ríos de Biobío y la Laja, mucho mayores y severas serían para los que se hallasen en cualquier portillo o sendero de dicha cordillera, por la mayor malicia que traía aparejada este paso, permitiéndosele a cualquier español u otro individuo de los nuestros que los capture y entregue a las justicias para que en su castigo escarmiente el atrevimiento (Payás, 2018, p.317).

Parlamento general de Concepción, 1759

En la documentación relacionada a este parlamento se encuentra una carta del gobernador Amat y Junyent, dirigida al rey Fernando VI. El gobernador

se refiere al comercio y la pérdida de ganado como su máxima preocupación. Recordemos que esta pérdida económica que declaran los españoles, como se explicó al analizar el texto *Relaciones geográficas del Reino de Chile, 1756*, se asocia al intercambio de ganado por textiles mapuche:

Pero se han desengañado ante la constancia inalterable con que, menospreciando tan ridícula presunción, solo he puesto la mira en arreglar el comercio de ganados que se ejecutaba en el mayor desgreño hasta despolbarse nuestras haciendas. Lo que es más, han observado el desvelo con que, desde el primer día y sin intermisión cuyos fuertes y plazas, aunque no están concluidas el día de hoy, se hallan en el estado más respetable que, con admiración de todos nunca se haya visto, como lo demuestro a Vuestra Majestad en informe separado. Además, les ha causado no poco cuidado a dichos indios de los llanos la afabilidad con que me manejo con los pehuenche, sus rivales, que al cabo han rendido la cerviz, y sometiéndose de un modo no esperado, han pedido y les tengo puesto misioneros (Payás, 2018, p.322).

El gobernador Amat explicita el vínculo de amistad y, en ese sentido, de paz y comercio, que sostiene con los pehuenche y la introducción de misiones religiosas como factores que posibilitan la sumisión de las agrupaciones rebeldes de los llanos.

Parlamento de Santiago, 1760

Fue el primer parlamento realizado en Santiago. Al evento le precede una carta del gobernador Amat y Junyent, que dirige al rey Fernando VI. En ella, el gobernador hace mención al éxito que han tenido en los enfrentamientos con los mapuche y otorga la responsabilidad de los alzamientos de 1759 a los comerciantes:

El suceso que tuvieron nuestras armas a orillas del río Bueno en la noche del 27 de enero del año pasado de 1759, de lo que di cuenta a Vuestra Majestad en carta de 16 de marzo del mismo, combinado con la continua aplicación a esforzar las obras de la frontera, que han notado los indios

que median entre Valdivia y el Biobío, excitó en su genio de ellos, naturalmente inconstante, alguna sospecha de que yo pensaría sorprenderles, y sin más examen que este concepto, avivado con las sugerencias de algunos malignos conchabadores³³, comenzaron a formar ciertas juntas y conventículos de aquellos que suelen ordinariamente preceder a un general levantamiento (Payás, 2018, p.327).

Ante la reacción indígena, el gobernador relata que la medida inmediata fue el corte de la comunicación y el comercio con los alzados para posteriormente llegar a un acuerdo de junta y paz. Así, desde la perspectiva del español, el parlamento de Santiago de 1760 fue considerado y presentado como un acto de sumisión:

Al enterarme de ello por las anticipadas órdenes que tengo dadas para observarles hasta el menor rumor, di las que juzgué convenientes no más que a fin de cerrarles los pasos, embarazándoles la comunicación y comercio con nosotros, de los que subsisten, lo cual ya el día de hoy, después de construidas las villas que me mandó Vuestra Majestad y fortificadas las plazas, me es muy fácil conseguir a una sola voz, pues se puede seguir el pie a que he reducido este cordón; y no pudiendo ocultárseles estas ventajas a los mismos indios, que se ven insensiblemente estrechados, dieron luego las manos respondiendo de un modo nunca visto ni esperado de su engreimiento, que fue el de venir hasta esta capital las cuatro parcialidades de que se compone aquella multitud a rendir con muy particulares demostraciones la más verdadera sumisión, dando razón de su conducta en el teatro más autorizado que se puede formar en este reino (Payás, 2018, p.328).

³³ Los conchabos representaban una evidente connotación negativa para la Corona española y se relacionaban con el concepto mapuche de Konchotun, unión entre personas para un mismo fin, que es parte del sistema mapuche de reciprocidades. La lingüista María Catrileo plantea: "En la antigüedad, junto a la celebración del Ngillatun, existía un pequeño ceremonial llamado Konchotun, en el cual un varón pactaba amistad con otro varón, comprometiéndose a guardar esta relación de cercanía mediante un regalo que consistía en la entrega de un cordero como señal de amistad permanente. Actualmente, aún se observa un comportamiento similar en algunos grupos. Las nuevas amistades tienen el privilegio de ocupar los espacios y asientos adornados con mantas nuevas y colores adecuados para la ocasión" (2014, p.37).

En el acta del parlamento de Santiago se refuerza la idea de controlar los alzamientos mapuche por medio del cierre del comercio:

Y estos motivos combinados, así como no dejaron duda en la noticia tampoco la dejaron ante la resolución con que el señor Presidente, Gobernador y Capitán General concurrió aceleradamente al remedio, dando las más prontas y más activas órdenes a fin de guarnecer los pasos, fortalecer los puertos y cerrar de todo punto la comunicación y comercio, ministrando eficaces providencias e instrucciones al maestro de campo y demás cabos y oficiales subalternos, que, al ser ejecutadas efectiva y puntualmente, pusieron a los indios en breve tiempo en la mayor consternación y necesidad (Payás, 2018, p.329).

Parlamento de Negrete, 1771

En esta instancia se plantea que los engaños en conchabos presentan una relación causal con los alzamientos mapuche, razón por la cual es necesario reducir a los mapuche en pueblos. Sobre el comercio se indica que se prohíbe el ingreso a tierra mapuche sin licencia escrita, y que se debe salir e ingresar por el mismo lugar y presentarse ante el comandante:

6° Que, habiendo mostrado la experiencia el gravísimo desorden que se sigue de la entrada de los españoles o de cualesquiera otros individuos a tierras de indios con el pretexto de conchabos, de los que se originan perjudiciales diferencias, muertes y otros escándalos, para cerrar la puerta a tanto daño no se permitirá que pase ningún español o gente de cualquier otra clase ni por la otra parte de nuestras plazas situadas a orillas de Biobío, ni por los pasos de cordillera a las habitaciones de los infieles sin expresa licencia, dada por escrito, de la capitania general o del maestro de campo, que deberán presentar a los comandantes de los fuertes por donde precisamente han de hacer la entrada, y están obligados a su regreso a comparecer ante el mismo comandante o ante otro por donde correspondiese la salida (Payás, 2018, p.350).

Continúa el mismo artículo indicando que la desobediencia a la norma es un delito con pena de arresto o destierro:

Y a los que contraviniesen, y fuesen aprehendidos por cualesquiera pasos (aunque no lleven especies de comercio), serán arrestados y con escolta competente se remitirán de corregidor en corregidor a la cárcel pública de Santiago para que, por el tiempo que fuese de arbitrio del superior gobierno, se destierren a alguno de los presidios* del reino a servir en las obras del Rey, a ración y sin sueldo (Payás, 2018, p.350).

Como se ha indicado, las ferias para el intercambio de mercancías no dieron los resultados esperados, por lo que se acepta el comercio indígena sin cobro de derechos, pero en las plazas fronterizas:

10°Que, no habiendo podido verificarse las ferias que se discurrieron en el parlamento de Negrete el año de veintiséis ni otros arbitrios que se tuvieron presentes en posteriores parlamentos para el comercio voluntario que permite la ordenanza entre españoles e indios, se proceda con buena fe libre y general para unos y otros. Que para el cumplimiento y ejecución de lo expresado se permitirá a los indios que salgan con sus efectos por las plazas de esta frontera, manifestándolos a sus comandantes y, a su vuelta, harán igual manifestación de los géneros y especies que hayan conchabado y rescatado, sin que se les cobre ningún derecho, porque conviene al bien del estado y la causa pública (Payás, 2018, p. 362).

Se plantea requisar las mercancías y desterrar a los infractores en caso de que no respeten la normativa anterior:

Y si contravinieren a este permiso, celebrando clandestinamente los conchabos, se les comisarán todos sus efectos, y a los españoles que incurriesen en la expresada contravención, a más de comisarles cuanto hubiesen introducido, se les desterrará a uno de los presidios del reino, a discreción de los señores presidentes, y todo el producto de especies comisadas se aplicará por partes iguales a gastos de guerra, juez, y denunciador (Payás, 2018, p.362).

Parlamento general de Tapihue, 1774

En esta instancia se establece la obligatoriedad de transitar por los pasos cordilleranos permitidos y asociados a los fuertes Santa Bárbara, Purén, Nacimiento, Santa Juana y San Pedro. Se indica que las mercancías transadas se deben declarar ante los cabos y corregidores, además de contar con un documento o guías de compraventa que evidencien el tránsito legal de los productos.

8. Que teniendo ya satisfacción de la caridad y humanidad con que los he tratado y trato, y que solo he pensado en su comodidad y beneficio, podrán con esa seguridad vender sus frutos y obras, saliendo por los pasos ordinarios y permitidos de Santa Bárbara, Purén, Nacimiento, Santa Juana y San Pedro, a manifestar a los cabos de dichas plazas y a los corregidores de los partidos lo que trajeran de conchabos o ventas, y sacar de ellos las guías correspondientes y, a su vuelta, manifestar lo que hubiesen conchabado para que no se les engañe y sacar iguales guías o papeles de los compradores y dueños de las especies vendidas, permutadas o conchabadas, para que conste que son legítimamente adquiridas, y que, de lo contrario, no han de tener queja de que se les embargue o detenga hasta que se averigüe la verdad, sin que por ninguno de esos papeles o diligencias se les lleve derecho alguno (Payás, 2018, p.396).

También se plantea que los mapuche nobles deben nombrar alcaldes o jueces para controlar la moralidad y respeto a lo establecido en los parlamentos, principalmente los acuerdos sobre los movimientos de mercancías, como el paso obligado por los fuertes mencionados y de anotarse en un libro específico para registrar estos intercambios.

14. ...hacer también nombramiento de alcaldes o jueces de sus reducciones a proporcionadas distancias, recayendo los nombramientos en indios nobles, de los de mejor opinión, capacidad y juicio, a los que han de estar sujetos, siendo el superior de todos el cacique del distrito, y que esté obligado a hacer que sean respetados y obedecidos tales alcaldes o jueces que nombrase,

y tenga a su cargo averiguar si se portan con honradez, castigando a los que hicieren perjuicios o no vivieren como deben ni guardasen los tratados pactados en los parlamentos, de lo que han de dar cuenta a su cacique, así como también de los que se ausentaren y pasaren por pasos extraviados del río Biobío o para las pampas o haciendas de Buenos Aires, para que los hagan prender y remitan al superior gobierno a fin de que los destierre como malhechores, pues ninguno ha de poder desde ahora pasar el expresado río sino por los referidos pasos de Santa Bárbara, Purén, Nacimiento, Santa Juana y San Pedro, presentándose primero, como queda dicho, para que los asienten los comandantes en el libro que han de tener para ese fin y sepan a qué pasan, con qué conchabos y qué es lo que traen a sus tierras comprado, permutado o adquirido con ellos (Payás, 2018, p.397).

En la misma cláusula catorce se insiste en la obligatoriedad de dar cuenta de la procedencia de las mercancías y en que, de no ser así, serán consideradas robadas y embargadas, y los españoles apresados y castigados:

Textos fundamentales en las guías que llevasen de los cabos, corregidores o justicias del reino, porque de lo contrario se han de tener por robadas todas las especies que pasaren sin esa calidad, y se las ha de detener y embargar sin que lo tengan por agravio, pues lo mismo se mandará por bando, con gravísimas penas, contra los españoles que fueren osados de pasar a sus tierras por otros pasos y sin expresa licencia del superior gobierno o del maestre de campo general, a los que podrán ellos prender y remitírmelos para que yo los castigue como transgresores de mis órdenes (Payás, 2018, p.398).

En la siguiente cláusula se indica que se debe permitir el libre tránsito de correos y provisiones hacia Valdivia, lo que también da lugar a transacciones clandestinas que lograban llegar a Valdivia.

15. Que cuando los señores presidentes o el maestre de campo general despacharen correos, bastimentos u otras provisiones a Valdivia, no les han de hacer el menor daño ni extorsión, sino que cada cacique les ha

de franquear los caminos y dar una o dos guías hasta entregarles alternativamente al cacique inmediato, con expresa recomendación de que ejecuten lo mismo y les dé también guías o escoltas, si la necesitasen, para que vayan seguros y auxiliados hasta aquella plaza, y lo mismo a su retorno, como lo harán también con ellos y sus mensajes los corregidores y justicias de los partidos de ida y vuelta (Payás, 2018, p.398).

Parlamento general de Lonquilmo, 1783-1784

En la junta general de Lonquilmo se plantea el libre comercio por los pasos cordilleranos, pero en los lugares expresamente señalados, el boquete de Villacura y Antuco para el comercio con la isla de la Laja; Alico y Renegado para productos asociados a Chillán, y por caminos de Cerro Colorado y Curicó en el Maule. Además, se pide a los funcionarios españoles que fomenten y ayuden en todo el proceso del comercio a los pehuenche y otras naciones indígenas.

5. Que para inducir a los indios vagantes de las cordilleras al trato y comunicación amigable con el español, se les permite tener comercio franco de todos los frutos que producen sus tierras, que podrán libremente introducirlos por los boquetes de Villacura y Antuco que caen sobre esta Isla de la Laja, y por los de Alico y Renegado, en la provincia de Chillán, y por los caminos del Cerro Colorado y Curicó, en lo que hace el partido de Maule, a cuyo efecto se previene a los corregidores, justicias y comandantes de milicias de estos distritos que están presentes, y se intimará a los ausentes, a nombre del señor Capitán General, a que coadyuven eficazmente a esta disposición, recomendándoles y ordenándoles que fomenten y auxilien a los pehuenche y demás naciones en su introducción, venta y cobro de los ramos de comercio recíprocamente ventajosos, dado que el interés resultante les sirve de estímulo para preferir este honroso y cómodo trajín al de incursiones infames sobre las pampas, tan contrario y perjudicial al giro considerable que hacen los españoles con notable y manifiesto riesgo de vidas y haciendas desde Buenos Aires al Perú y Chile. (Payás, 2018, pp.454-455).

En el parlamento de Lonquillo se insiste en la posibilidad de que el comercio mapuche se realice en cuatro ferias anuales en los meses de buen tiempo, entre octubre y abril de cada año. Se plantea nuevamente que en estas ferias debía haber personas de confianza que supervisaran estas negociaciones:

6. Se establecerán en parajes proporcionados a este lado de Biobío, que forma nuestra barrera con los indios de los llanos, cuatro ferias al año, en verano, a saber, en los meses de octubre, diciembre, febrero y abril, a las cuales podrán concurrir con los efectos de manufactura y los que producen sus países; y para que no padezcan engaño en sus ventas ni demora en el cobro, se nombrarán personas de la mayor confianza que asistan e intervengan en las negociaciones, dirigiéndose y sujetándose a las condiciones de un reglamento que se formará a este efecto, equitativo y adaptable en todo, con cuyo arbitrio desterrarán la ociosidad y se dedicarán a ocupaciones honrosas y útiles a la sociedad (Payás, 2018, p.455).

También se indica que mientras se desarrollan las mencionadas ferias debía existir libertad de comerciar, pero en los pasos permitidos y según todo lo acordado en los parlamentos anteriores.

7. Que entre tanto se forme el plazo y se verifique el establecimiento de dichas ferias, serán admitidos los indios de todas partes y distancias a salir y comerciar con los españoles, con la libertad y en los términos hasta aquí practicados, sin innovación alguna, por los pasos conocidos y permitidos que son, sobre el Biobío, las plazas de San Carlos, Nacimiento, Santa Juana y San Pedro, y por lo que respecta a pehuenche y demás indios de cordillera, por Santa Bárbara, Villacura, Antuco, Tucapel, y los boquetes expresados en el artículo quinto (Payás, 2018, p.455).

En el texto analizado se incorporan cartas entre el maestre de campo Ambrosio O'Higgins y el gobernador Ambrosio Benavides, en las que se informan los acuerdos con los representantes de los cuatro *butalmapu* y se reitera la idea de concentrar el comercio en ferias. En el fondo, se trata de una

estrategia para frenar el contrabando y de dominación bajo un supuesto equilibrado comercio. Ambrosio O'Higgins considera a los pehuenche unos aliados, dado que le permitirá obtener un mayor control del comercio gracias a que podrían evitar la internación de otras agrupaciones indígenas por los pasos cordilleranos:

En él se trata con amplitud el establecimiento de ferias a estos lados del Biobío, sobre principios de equidad para el comercio recíproco de españoles e indios como único medio para docilitar y unir sus ánimos al interés común, y evitar la internación de tantos malévolos contrabandistas a la tierra. Fue estipulada la consecución del paso para nuestra tropa con pertrechos de guerra en todos tiempos para la plaza de Valdivia; algo se ha hecho a favor de las misiones; obligáronse los caciques fronterizos dueños de la orilla opuesta del Biobío a su resguardo de los vados y pasos de esta barrera repartidos en distritos con expresión de parajes, a la restitución también de los ganados que fuesen robados, y entrega de los ladrones, sean españoles o indios; y por el costado de la cordillera se han ofrecido los pehuenche a cuidar de los boquetes y potreros de los españoles situados en las faldas a este lado, no permitiendo a los indios puelche, huilliche, ni otros ultramontanos, a introducirse a nuestras posesiones, providencias no tocadas ni estipuladas hasta aquí (Payás, 2018, p.469).

En otra carta asociada al parlamento de Lonquilmo, Ambrosio O'Higgins informa al gobernador Benavides sobre la aceptación de las ferias para el desarrollo del comercio con los mapuche, respetando la prohibición de vender armas y de portar las licencias o documentos que evidencian la procedencia de las mercancías:

Por los artículos de número cinco y seis consta la aceptación voluntaria de todos de la proposición de establecimiento de ferias a este lado del Biobío bajo las condiciones y método de inhibición de ventas de armas y géneros prohibidos que expresa el reglamento a que se refiere, entre tanto se verifica por el artículo siete que se declara quedar en su fuerza las licencias y práctica de conchabos autorizados por los anteriores parlamentos.

La distribución que se acordó por el artículo número nueve, sobre el resguardo de todos los pasos y vados del río Biobío (...) es también enteramente nueva y el más excelente arbitrio que se hubiese podido discurrir para cubrir de las frecuentes entradas e incursiones de los indios cercanos a aquella parte principal de nuestra frontera; y si los pehuenche situados al costado oriental del reino cumplen con lo que han prometido con respecto a la seguridad de los potreros de cordillera, conteniendo la irrupción de su gente de guerra y ladrones por los boquetes, (...) hemos puesto una y otra nación debajo del respeto de un tratado formal, no solo obligándose a contener los suyos. Verá Vuestra Señoría como el gobernador general Ancan y demás caciques pehuenche ofrecen no permitir por aquel lado las entradas de huilliche e indios de las pampas sobre haciendas de españoles, obligándose, en caso necesario, a unir sus fuerzas a las nuestras y escarmentar con todo rigor a los transgresores (Payás, 2018, p.473).

Parlamento de Negrete, 1793

En este parlamento, Ambrosio O'Higgins explicita el fracaso de la organización del comercio en ferias acordadas para ser desarrolladas en tiempos y lugares específicos. Se indica que los comandantes de las plazas deben estar presentes y cuidar la justicia del proceso de intercambio de mercancías con el fin de recuperar la confianza de los mapuche.

Segundo: Que cerciorado de no haber tenido por ahora efecto la introducción del uso de las ferias que propuse y determiné en el artículo sexto del parlamento de Lonquillo a causa de no poder esperar estos naturales para la venta de sus efectos los tiempos y períodos que incluía aquella determinación, precisándoles casi siempre sus necesidades a expenderlos inmediatamente que han salido de sus manos, debiendo, sin embargo, no perder de vista los saludables e importantes objetos que impulsaron aquella providencia mando que continuando el orden de salir los indios de sus tierras a los lugares y plazas señaladas, por los puntos y vados del río Biobío que expresa el artículo siete del mismo parlamento, los comandantes de las plazas cuiden que siempre que los indios

se presenten en ellas para sus negocios sean recibidos con especial agrado, que vendan a presencia suya o de otros jueces que comisionen en caso de internar los efectos que conduzcan, para que se guarde una exacta justicia sobre el precio de estos y la posible proporción cuando se enajenaren por cambio, y que al señor gobernador intendente de la provincia se prevenga que en las visitas anuales tenga particular cuidado de examinar la conducta de aquellos ministros acerca de este punto importante y único para recuperar la confianza de los indios y adelantar su trato, comunicación y comercio con nosotros (Payás, 2018, p.505).

También se acuerda que los caciques debían permitir el paso de españoles al interior de su territorio y que no solicitaran permiso a todo viajero, pues todo hombre que transite contará con un pasaporte del comandante general de la frontera:

Cuarto: Que como, aunque manteniendo Su Majestad a todos los individuos de los cuatro butalmapus en la posesión de las tierras que comprenden, ha conservado siempre sobre estas el dominio alto que como a soberano dueño de todo le corresponde, y es irregular y opuesta a este principio y a la facilidad del comercio y comunicación que conviene la continuación del rito o costumbre de solicitar a los caciques por cuyas tierras pasan los caminos entre Concepción, Valdivia y Chiloé permiso para el tránsito de todo pasajero y comerciante, y mucho más para el de los correos y transportes de tropas, pertrechos, víveres y demás efectos que de su real orden se conducen por tierra a aquellos destinos, desde ahora en adelante todos los caciques principales y subalternos de los cuatro butalmapus deberán estar entendidos que en lo sucesivo todo hombre que llevando pasaporte del señor comandante general de esta frontera o de los particulares de las plazas de ella, se presentase al camino solo con carga de efectos del servicio o de su particular comercio e interés, deberá ser admitido a su tránsito, sin precedente, instancia, ni formalidad de aquellas que hasta ahora se han practicado, en la inteligencia de que si los correos, pasajeros o arrieros fuesen atajados e impedidos de pasar por defecto de aquellas circunstancias, se procederá contra los autores de este exceso hasta hacerles entender

que todo cuanto tienen lo deben a la piedad y magnificencia del Rey, y que en su goce deben arreglarse a los términos que Su Majestad quiere prescribirles de ahora en adelante (Payás, 2018, pp.505-506).

Lo que se persigue es que los mapuche transiten solo por los caminos establecidos para el comercio y no por otros, con el fin de controlar el robo de ganado o los enfrentamientos. Se plantea lo beneficioso para la paz y el comercio de abrir los caminos entre Valdivia, Osorno y Chiloé:

Quinto: Que por la propia razón y principios debe quedar asentada para siempre la misma práctica y observancia en favor de los indios entre sí, no haciendo dificultad a ninguno para su tránsito, paso y comercio interior de una a otra parcialidad, plazas y ciudades de españoles, y que a este fin se señalaron caminos por donde los indios de Valdivia, Toltén, Boroa y demás habitantes del sur, transiten libremente con la más sagrada seguridad y con la condición de no divertirse para un lado ni otro de dichos caminos, a fin de no pisar los pastos de los campos ni dar ocasión con esto a sospechar de hurtos de ganados y caballos que ordinariamente motivan diferencias y cuestiones que, casi siempre, terminan en encuentros sangrientos que sensiblemente los van aniquilando (Payás, 2018, p.506).

La apertura de los caminos que unen Boroa, Valdivia y Chiloé fue favorable para el comercio y la obtención de mercancías que estimulan la fabricación (de textiles) de las mujeres mapuche. Se repite y advierte a los mapuche de Valdivia la importancia de los caminos y que, de no respetarlos, irían ellos mismos a abrirlos.

Tercero, que la apertura y libertad de los caminos que había quedado asentada en las dos sesiones antecedentes del parlamento sería inútil y de poco provecho si no se hiciera servir principalmente para el comercio y trato de aquellos efectos que produce la tierra o se fabrican, y cuya pronta venta o cambio a los españoles, por las producciones de esta provincia no prohibidas, les proporciona el goce de las comodidades que hasta ahora no conocen, y animaría la industria de los indios y la aplicación de sus mujeres al mismo

tiempo que desterraría las ideas de guerra y malocas que hasta ahora no les han traído más que trabajos y ruinas (Payás, 2018, p.515).

Al analizar los parlamentos del siglo XVIII se reconocen una serie de reglas y procedimientos económico-administrativos que pretenden regular el intercambio de mercancías con los mapuche, y que son propios del estilo de administración colonial español. Se observa claramente que estas regulaciones no dan los frutos esperados, pese a lo cual igualmente se incorporan sucesivamente en los textos de los parlamentos.

Siguiendo el orden cronológico de estas juntas, se evidencia que muchas de las normas que suponen un acuerdo con los indígenas prontamente fueron letra muerta. Por tal razón, la problemática y sus posibles soluciones se reiteran, aunque también se aprecia el proceso de cambio que tiende hacia una mayor libertad de comercio. Un ejemplo de insistente prolongación de estas propuestas fue el intento de organizar ferias para el intercambio.

No se logró regular el intercambio clandestino. Evidentemente, la clandestinidad con libertad ofrecía mejores posibilidades y/o ganancias para sus participantes. Desde la perspectiva de la Corona española, normar el intercambio era beneficioso para ambas partes. Sin embargo, estas regulaciones limitaban la libertad habitual de los indígenas, intentaban regular cuestiones que se basaban en los protocolos indígenas, fundados en la confianza de los actos de intercambio y en la reciprocidad, mientras que los españoles buscaban legalizarlo todo dejando por escrito acuerdos de palabra, acciones que los mapuche aceptaban y luego desconocían. Estos componentes modernos y civilizatorios de los españoles eran complejos de mantener en el tiempo y no fueron realmente aceptados e incorporados por los mapuche.

Los textos de los parlamentos no expresan referencias a procesos de negociación simétrica o de mediación equilibrada que respetaran la libertad de movilidad indígena, por ejemplo. En el detalle sobre el modo en que se realizaban estas transacciones no se incluye un proceso de negociación simétrica sobre el valor de cambio del objeto textil o referencias en torno al respeto del protocolo indígena. En cambio, por medio de los parlamentos se exigieron documentos de compraventa, se reguló el tránsito permanente por el mismo lugar de ida y de vuelta, se pidió la rendición de cuentas sobre

las mercancías a una misma persona, se organizaron ferias, se presentó documentación escrita y se instalaron observadores confiables.

Las acciones de los parlamentos se basaban en estructuras protocolares indígenas como agasajos, pero estas consideraciones no quedaron escritas. En estas juntas se imponen las lógicas occidentales del intercambio, pues en realidad para las autoridades hispanas se trataba de regular el comercio bajo acciones administrativas españolas. Parece comprensible que, ante tanta normativa y control, los acuerdos no tuvieran eco ni entre los mapuche ni entre los comerciantes fronterizos.

En estos textos se identifica una tipología de español y una de mapuche con características dicotómicas y lógicas clausuradas, lo que evidencia un proceso de intercambio con valoraciones diferentes, moralmente distanciadas. De un lado, se proyecta la idea del “español malo”, que comerciaba con los indígenas ingresando a su territorio. Este hombre no autorizado desarrolla un circuito de intercambio de tipo malicioso: roba ganado en la frontera, ingresa a territorio mapuche, realiza el trueque de manera engañosa, interna cosas prohibidas o robadas como armas y vino, obtiene ponchos, y sale del territorio mapuche y los revende. De esta manera, el poncho es símbolo del triunfo del “malvado”, quien, al concluir vendiéndolos con buenas ganancias, prosigue con el circuito pernicioso de intercambio y retorna al inicio. Del otro lado, emerge la idea del “español bueno”, que organiza juntas o parlamentos, que explicita el grave problema ante las autoridades, que desea soluciones, normas y control para frenar el intercambio nefasto y a sus malignos impulsores, pero estas denuncias reiteradas nunca logran su objetivo y en ese sentido también se trata de un circuito de quejas y negatividad infinita.

Siguiendo con estas valoraciones y lógicas distantes, las autoridades españolas del “lado bueno” pretendían generar confianza para el intercambio con los mapuche, confianza potenciada por la presencia directa de los misioneros, quienes valoraban esta intervención a conveniencia para posibilitar el buen comercio y la paz. Desde esta perspectiva, los españoles comprendieron que la formalidad de la negociación era altamente necesaria para afianzar el pacto colonial asumiendo el parlamento con un gran sentido simbólico, aunque fuese de poca duración. Los españoles del “lado malo” eran vistos como perturbadores de la paz e impulsores del comercio clandestino

con los mapuche, dado que por medio de relaciones económicas y amistosas con los indígenas realizaban el intercambio de textiles.

De este análisis surge un panorama polarizado del intercambio del textil mapuche. Los parlamentos muestran e instalan en sus regulaciones las valoraciones españolas sobre el intercambio. Esta composición se basa en pares de tipologías opuestas: “españoles buenos”, “españoles malos”, “mapuche buenos” y “mapuche malos”. Las parcialidades mapuche ligadas a la paz y abiertas a una relación comercial amistosa y controlada por los españoles son los “mapuche buenos”, posición en que estaban considerados los pehuenche. Del otro lado, entre los “mapuche malos”, estaban los partidarios del comercio clandestino, los levantamientos, la rebeldía ante los misioneros, los amigos de los españoles malos, partidarios de la guerra y la violencia, posición en que se incluían a las parcialidades mapuche de los llanos y los huilliche, por ejemplo.

Respecto del valor de cambio, en los parlamentos no se habla de precios, tampoco sobre datos cuantitativos de transacciones permitidas o no permitidas referidas a productos indígenas, es decir, estas instancias tratan de regular el contexto valórico español del intercambio, pero no la transacción concreta en precios y/o cantidad, cuando estos factores eran fundamentales para controlar el poder de un grupo sobre otro.

VIAJES POR EL NGULUMAPU.
RELATOS DE TRANSFORMACIONES
EN EL INTERCAMBIO DEL TEXTIL MAPUCHE
EN EL SIGLO XIX

Para inicios del siglo XIX la sociedad mapuche había vivido un proceso de transformación cuyos componentes territoriales, económicos y políticos se gestaron en los siglos anteriores, lo que ocurre en paralelo a cambios en la economía doméstica como lugar y núcleo de producción de excedentes textiles.

Las familias mapuche de los siglos XVIII y XIX conformaron grandes alianzas entre linajes, potenciadas por un sistema de matrimonio abierto basado en la poligamia. Estos linajes fueron dirigidos por hombres cuyo poder económico era evidente, que comerciaban múltiples productos y realizaban parlamentos —de gran gasto festivo—, luchaban entre sí y dialogaban con los nuevos líderes chilenos con el fin de mantener el control territorial (Bengoa, 1987).

En esta dinámica de familias extensas con muchas mujeres, se dieron las negociaciones e intercambios textiles en que *longko* y/o *ulmen* mapuche realizaban *trafkintu* de textiles, usaban y regalaban *makuñ* como parte de complejas estrategias de demostración de poder, prestigio y honor, pues contaban con gran cantidad de laboriosas mujeres que se destacaban por el manejo de variadas y complejas técnicas textiles que producían prendas para vestimenta, el hogar, y cabalgaduras tanto para abrigo como para dar prestigio.

Durante el siglo XIX, la naciente república chilena también buscaba conocer, civilizar y dominar el territorio mapuche. El nuevo Estado-nación de Chile desconoce el “pacto colonial” de los siglos anteriores y decreta su soberanía sobre las tierras que existían más allá del río Biobío (Foerster, 2018) y el territorio mapuche será ocupado militarmente entre 1860 y 1880.

Poco tiempo antes del proceso de ocupación chilena del territorio mapuche algunos viajeros extranjeros, naturalistas, comerciantes, exploradores con afán de investigación y reconocimiento territorial desarrollaron relatos sobre la flora, la fauna y la geología, entre otros temas de índole científica y económica de interés nacional e internacional, además de escribir sobre temas relativos a costumbres mapuche, donde se incluye a los textiles. Estos textos se desarrollan después de la guerra de independencia y en tiempos de relativa paz. Mientras el poder económico y político mapuche

crecía, expresado en la emergencia de hombres ricos o *ulmen*, los *makuñ* se diversifican y, por su utilidad, técnica y belleza, se adaptan a las nuevas condiciones del intercambio mapuche.

Revisaremos los relatos de diversos viajeros por el Ngulumapu durante el siglo XIX, según su orden cronológico, con el fin de apreciar las transformaciones del intercambio del textil desde el punto de vista de estos extranjeros: Eduard Poeppig, alemán que visitó Chile, Perú y el Amazonas entre 1826 y 1829; Ignacio Domeyko, polaco que recorre La Araucanía en 1845; César Maas, alemán que visita La Araucanía en 1847; Claudio Gay, francés que realiza dos expediciones, en 1830 y 1850; Edmond Reuel Smith, norteamericano que viaja entre 1849 y 1852, y Paul Treutler, alemán que viajó por Valdivia entre 1851 y 1863³⁴.

Las transformaciones en el intercambio del textil mapuche de mediados del siglo XIX se relacionan con los cambios de la economía internacional y las adaptaciones internas que provocaron en la sociedad mapuche, específicamente sus mujeres. Los viajeros por el Ngulumapu observaron las nuevas condiciones de la sociedad mapuche en transformación capitalista al menos en tres ámbitos: técnico-productivo, organizacional y en el vestuario.

El médico, zoólogo y botánico Eduard Poeppig viajó a Chile como parte de una ruta más amplia, y su obra se denomina *Un testigo en la alborada de Chile*. En ella, se refiere al estado del comercio chileno e indígena de inicios de la república y profundiza en las costumbres pehuenche. En los escritos no se observa ninguna alusión directa al *makuñ*, aunque otorga evidencias sobre la existencia de un mercado interno para los tintes naturales y detalla el estilo de las transacciones comerciales con los indígenas. También incluye una tabla

³⁴ Estos autores son integrados a este análisis por desarrollar notables registros de sus viajes al interior del Wallmapu de la primera mitad del siglo XIX. Sus textos constituyen importantes fuentes de conocimiento sobre los mapuche y los cambios en las relaciones interétnicas e interculturales durante los primeros años de la República de Chile.

de productos de importación y exportación a Chile. Entre las importaciones, son relevantes el añil y la cochinilla, que llegan desde América Central y Filipinas, y que son los tintes utilizados para obtener el color azul y rojo, tan apreciados para el *makuñ* (Tabla 6).

TABLA 6. IMPORTACIÓN DE AÑIL Y COCHINILLA A CHILE, SIGLO XIX

Países; Puertos Extranjeros	Exportación a Chile	Importación de Chile
América Central: San Salvador, Guatemala (Costa Rica, Rasejo)	Añil, tabaco en bruto, maderas de color, cochinilla, azafrán, bálsamo, copal, cueros, azúcar, café, perlas.	Manufacturas europeas y asiáticas, vino, aguardiente, harina, frutos del país, pelones.
Filipinas: Manila	Azúcar, sombreros de fibras de palma, añil.	Metales preciosos.

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de Poeppig (1960, pp.341-342).

En su visita al pueblo de Antuco, el viajero alemán destaca las caravanas, la cantidad de mulas cargadas, las mercancías y la existencia de lugares designados para el encuentro comercial, lo que da cuenta del vínculo y organización que mantenían los comerciantes chilenos con los mapuche pehuenche:

Tres a cuatro caravanas se dirigen anualmente desde aquí con algunas centenas de mulas cargadas hasta muy adentro de los Andes, para reunirse en determinados lugares con los indios. Suministraban a los nómades trigo y maíz, ferretería y chaquiras, recibiendo en trueque sal y ganado (Poeppig, 1960, p.386).

Antuco era el pueblo chileno de la frontera norte más cercano a los mapuche pehuenche, quienes controlaban este paso cordillerano y el intercambio de mercancías entre un lado y otro de los Andes. Entre los productos de intercambio que reciben los comerciantes chilenos se mencionan la sal y el ganado, pero no aparecen los textiles.

Este médico viajero observó que las relaciones comerciales entre mapuche pehuenche y chilenos se basaban en la honradez y en la ausencia de estafas. Sobre los primeros, dice:

En los tratos comerciales son honrados, desaprobando el hurto cobarde y la estafa. Si una caravana llegaba desde la Isla de La Laja al territorio pehuenche (Piren Vutan Mapu, es decir, el territorio más elevado de los Andes), después de un viaje de ocho días, se dirigía a la casa del cacique más poderoso, quien transmitía de inmediato la llegada a toda su tribu. Los interesados en efectuar el trueque llegaban desde todos los valles, negociaban los precios y recibían las mercaderías. Se fijaba de antemano el día de regreso de los chilenos, y no ocurrió jamás que faltaran los deudores para entregar las mercaderías convenidas, o que se procediera de una manera fraudulenta al hacerlo (1960, p.403).

La cita anterior refleja varias características de las transacciones fronterizas. Entre ellas el largo viaje, las relaciones de confianza en el procedimiento de intercambio con los indígenas y el importante rol que cumplía el mapuche poderoso frente al trueque. El lugar de la transacción era un espacio de su dominio y control, además de que este hombre cuenta con recursos y mujeres para dar hospitalidad a grandes grupos de comerciantes durante toda su estadía. La llegada de un comerciante era un evento importante que se transmitía inmediatamente a todo el colectivo.

En este relato se describe un aspecto de la vida doméstica mapuche que resalta el aprendizaje básico de la mujer mapuche pehuenche, incluyendo el tejer ponchos y teñir lana:

Cuando crecen sus fuerzas, la muchacha aprende a machacar el maíz entre dos piedras, conservar pehuenes para el invierno, cuidar rebaños, a tejer un poncho, y finalmente la madre transmite también sus conocimientos en la tintorería, que por lo general no son despreciables (Poepfig, 1960, p.398).

La Figura 25 es de Recaredo Santos y data de la década de 1870. Se observa la importancia del textil mapuche en toda la vestimenta familiar, aprendizaje fundamental de las mujeres y base de la economía doméstica.

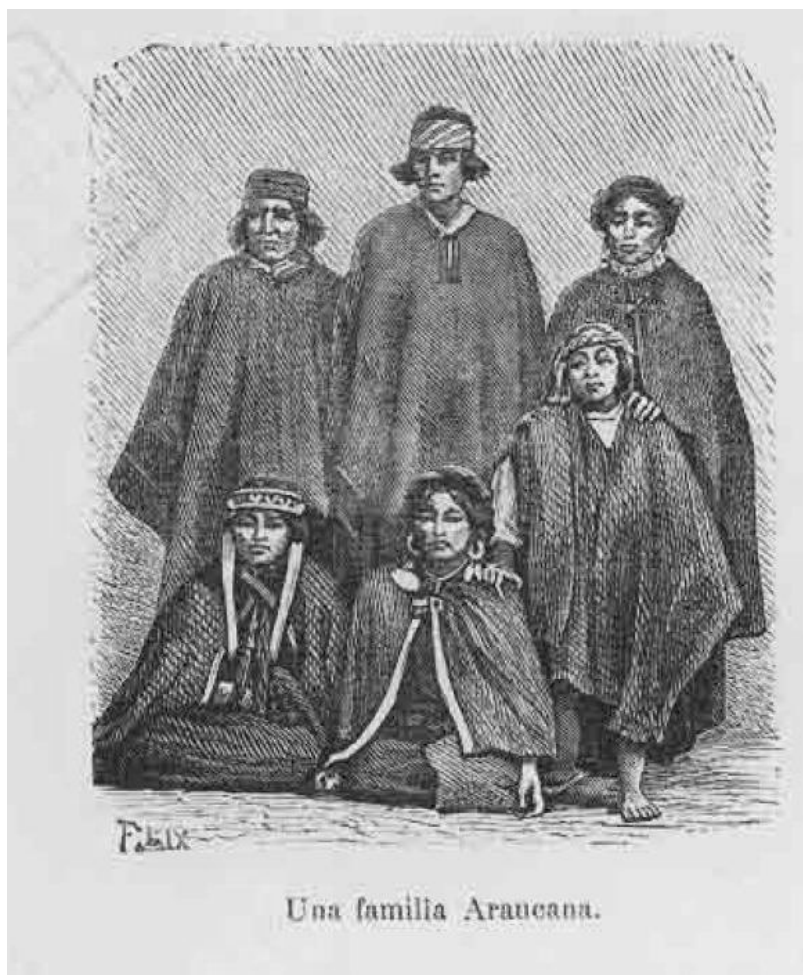


Figura 25. Una familia mapuche. Fuente: Santos Tórner (1872).

El naturalista polaco Ignacio Domeyko, contratado por el gobierno chileno como profesor de química y mineralogía, realiza tres expediciones por Chile y en su tercer viaje, en 1845, se interna en territorio mapuche y se refiere a un primer encuentro con una mujer y hombre mapuche, respecto del cual cuenta:

El cacique que la acompañaba, montado en un corcel blanco, tenía el rostro severo y sombrío: su moño de pelos gruesos como cerda, atado con una angosta cinta, estaba echado hacia adelante alzándose sobre su testa. El poncho de lana negra, de una sola pieza, con una apertura al centro para pasar por ella la cabeza, y otro del mismo color de igual tejido, la chilipa en la parte inferior, era todo su vestido. Estaba descalzo pero sus desnudos y musculosos pies llevaba atadas grandes espuelas de plata, y en las riendas y en la brida, lucía espuelas de plata (2010, p.138).

Imaginar la escena que relata Domeyko impresiona. Caballo blanco, *makuñ* negro y espuelas de plata, tres elementos de prestigio y riqueza, primer impacto visual que recibe Domeyko de los mapuche.

Más adelante, en la zona de Tucapel, relata el encuentro con el comisario de Indios Zúñiga, famoso por combatir al lado de los Pincheira en contra de los patriotas para luego apoyar al gobierno de Bulnes en su captura: “Vestía un poncho con listas azules y rojas, bajo el cual asomaban el cuello y las solapas de un uniforme rojo; más abajo, amplio pantalón de montar de igual color, espuelas de plata y sable” (Domeyko, 2010, p.141).

Estos atuendos nos remiten a diferentes técnicas textiles. El hombre mapuche utiliza un *makuñ* en un solo tono, en este caso negro, y el comisario de indios, azul y rojo. Este último es un mestizo que recibe un sueldo del gobierno de Chile y que también demuestra su autoridad usando este tipo de *makuñ*.

La importancia simbólica del color del *makuñ* es un rasgo que predomina hasta la actualidad. Un *makuñ* de *longko* de color rojo se usa en conflictos políticos, mientras que el negro se asocia a la sabiduría de un *longko* (Chacana y Rodríguez, 2015).

En su travesía, Domeyko también relata un funeral de un cacique cuyo ajuar incorpora un *makuñ*, cuya presencia en la ritualidad funeraria es símbolo de trascendencia y viaje al Wenumapu.

El comerciante alemán César Maas viajó a La Araucanía en 1847, experiencia que tradujo en “Viaje a través de las provincias australes de la República de Chile”.

Respecto del intercambio de mercancías con indígenas plantea que no existe el dinero y que por tal razón deben comprar mercancías como añil, telas rojas y azules para realizar trueques:

Y fuimos a hacer las compras de las cosas que necesitábamos para hacer un viaje a través de la Araucanía, ya sea para el trueque o canje, pues en la zona no circula el dinero, ya sea para hacer obsequios a los caciques, tales como retazos de tela azul y roja de dos varas, chaquiras, cuchillos, añil, espejitos acordeones, pañuelos rojos de algodón, estribos, etc. Y gorras con galones dorados para los caciques (Maas, 2016, p.60).

Maas observa que los pehuenche viajaban permanentemente al pueblo de Los Ángeles para provisionarse de mercancías:

Aquí vimos los primeros indios con sus largas y negras cabelleras, sin sombrero, vestidos de chamal y de poncho. Vienen a este pueblo a canjear cuchillos, paños, añil, estribos, etc., por caballos, animales, ponchos y sal. Vi esta última donde el señor Descat; era blanca como la nieve, muy fina y traída del otro lado de la cordillera donde se encuentran las grandes salinas de donde la obtienen. La traen los pehuenche y vimos algunos de ellos (2016, p.67).

El comerciante alemán nota el vestir pehuenche: “Los pehuenche visten de manera algo diferente al resto de los indígenas, en lugar del chamal usan chiripá argentino. Por lo demás son de la misma familia que los araucanos” (Maas, 2016, p.67). Señala que vestían al estilo “argentino”, con chiripá, aunque seguro también vestían poncho, cinturón de plata, botas, sombrero y pañuelo al cuello.

En su llegada a Nacimiento se encuentra con el cacique Pinoleo, nota su vestuario militar y realiza una observación sobre sus hijas, que lucían un chamal de telas inglesas:

Tenía traza de hombre acostumbrado a mandar y a vestir a la moderna; tenía puesta una casaca militar y una gorra con galón. Hablaba también

un poco de castellano. Tres de sus hijas vivían con él. Hablaban bastante bien el español (...) Estaban vestidas a la usanza indígena con un lindo adorno en la cabeza, perlas azules, prendedores, chaquiras, etc. Pero su chamal no era de tela de lana, azul o negra, teñida por ellas mismas, sino de tela inglesa, roja y amarilla (Maas, 2016, p.69).

En el encuentro con Colipí también describe la incorporación de vestimenta militar, además de objetos mapuche como botas de potro y platería:

Su majestad araucana recién había hecho la siesta a la sombra de un frondoso árbol y al acercarnos lo vimos ocupado en ponerse su casaca militar, es decir, una chaqueta azul con galones rojos, aparentando un soldado chileno. Tenía puesta una camisa blanca con ancho cuello, que en esos momentos estaba arreglando... no usaba pantalones, sino un chamal sujeto mediante un cinturón de cuero con adornos de plata. Llevaba botas de potro, es decir, calzado hecho de patas de caballo, de una sola pieza, sin suelas, con una abertura para los dedos de los pies que se afirmaban en los estribos. Cubría su cabeza un bonete, a saber, un sombrero como los que usaban los campesinos chilenos, adornado con cintas de colores (Maas, 2016, p.72).

La vestimenta del cacique Colipí muestra una indumentaria mixta muy interesante que se comienza a observar entre las autoridades mapuche con mayor frecuencia. Sin embargo, esta mixtura no solo es propia de los hombres. Como plantea Maas, las hijas del cacique visten prendas no mapuche y procedentes de Inglaterra, lo que además nos conecta con las transformaciones del mercado internacional de textiles. De este modo, vestir como el otro se transforma en un signo de prestigio para toda la sociedad mapuche desde mediados del siglo XIX.

La indumentaria inglesa se hace parte de los procesos de transformación de la sociedad mapuche, que interactúa más y sostiene un intercambio más abierto que en el siglo XVIII, aunque las mujeres continúan con su labor textil: “Luego las mujeres de Colipí, entonando un canto raro comenzaron a moler trigo en piedras. Otras trabajaban hilando mantas de lana, ponchos” (Maas, 2016, p.77).

El viajero alemán se sorprende con la combinación de antiguos sombreros y objetos militares:

El traje de los indios era muy pintoresco. Los caciques se habían acicalado lo mejor que pudieron. Algunos traían casaca militar; otros camisa. El más conspicuo tenía pantalones con adornos, otras gorras militares, otros sombreros de oficiales pasados de moda, puntiagudos, eran del siglo pasado, a veces les quedaban muy chicos y hubo necesidad de sujetarlos con un paño rojo. Había de todo; sombreros de paja, bonetes, etc. (Maas, 2016, p.82).

Llegando a la zona de Toltén, en tierras del cacique Catrileo, Maas señala la imposibilidad de comprar ponchos:

Por más que nos empeñamos en conseguir ponchos araucanos, de los más grandes, no nos fue posible. Decían que todos habían sido enviados al otro lado de la cordillera de los Andes. Que allá obtenían de los pehuenche, por cada poncho, un caballo y tres vacas (2016, p.88).

Desde mediados del siglo XIX, la producción textil del Ngulumapu disminuyó y la escasez del poncho mapuche se hizo notar. Los textiles que se producían eran intercambiados con los pehuenche, quienes a su vez los cambiaban con agrupaciones del Puelmapu a mayor valor, con lo cual los ponchos mapuche de este lado de la cordillera llegaban hasta los negocios cercanos a Buenos Aires, como plantea Corcuera (2017).

Un colorido *makuñ* rojo y azul se observa en el grabado de 1854 de Claudio Gay, naturalista e historiador francés contratado por el gobierno chileno para explorar e investigar el territorio nacional. En la obra, una familia mapuche viste enteramente con textiles de apreciable calidad técnica. El hombre luce un *makuñ* de colores de compleja técnica e iconografía denominada Ñimin, que son figuras tejidas en doble faz de urdimbre. La Imagen 26 es fundamental para comprender los *makuñ* del siglo XIX, una prenda que se asemeja a las actuales.



Figura 26. Araucanos, 1854. Ilustración de Claudio Gay, en Atlas de la historia física y política de Chile.
Fuente: www.memoriachilena.cl

El *makuñ* de la ilustración muestra un textil mapuche de mayor complejidad técnica, y valor económico y simbólico. Este objeto implica más tiempo de trabajo y especialización en la tejedora, con lo cual su valor de cambio es mayor que el de un *makuñ* simple.

Este naturalista caracteriza al *makuñ* como un poncho más largo y, al igual que los primeros cronistas, se refiere a dos tipos de *makuñ*, uno corto y otro más largo:

En lugar de calzoncillos, usan generalmente el chiripan, estofa más o menos grosera que rodea el cuerpo y, en lugar de túnica, se cubrían con el antiguo poncho, que a menudo tenía franjas en los bordes, o con el macun, que es un poncho un poco más largo (2018, p.159).

Claudio Gay observa y comenta las transformaciones en la vestimenta del hombre mapuche, y describe que la guerra pierde relevancia y que adquieren más importancia los parlamentos. También identifica la incorporación de vestimenta de militar y eclesiástica como un fenómeno nuevo:

Hoy ostentan solo sus prendas de vestir ordinarias, de las que generalmente se deshacen al momento de entrar en batalla y conservan las más hermosas para los parlamentos (*buta-coyagk*) que tienen como finalidad un acuerdo de paz. Al lado de los caciques vestidos de rojo, siempre muy galoneados, no es raro ver otros vestidos grotesca y ridículamente con las prendas de los soldados españoles que dejaron su vida en el campo de batalla o con los ornamentos sagrados de las iglesias saqueadas (Gay, 2018, p.163).

Gay no considera que los “grotescos” atuendos mapuche de los que habla puedan provenir de un botín de guerra o ser regalos de otras autoridades no mapuche. Evidentemente, estas prendas son apreciadas y en ese sentido constituyen un símbolo de jerarquía y autoridad mapuche, por lo tanto, tienen una significación especial no considerada por el naturalista francés.

En relación con las mujeres que elaboran estos textiles, Gay plantea una situación de dominación: “Aturdida por la costumbre, se ha resignado a su desdichada suerte, que lejos de afligirla la lleva a anticipar todos los deseos de su amo (...) está siempre preparada para servirlo y consentirlo: teje ponchos y mantas que él después comercia” (2018, p.166).

La cita anterior da cuenta de una opinión sobre las relaciones de género entre los mapuche que se relaciona con el manejo de las transacciones de los

textiles, actividad propia de los hombres, condición de control masculino sobre el comercio del textil que se mantuvo hasta el siglo XX.

Este naturalista también repasa en la presencia del *makuñ* como parte del ajuar funerario de las autoridades mapuche. Otro aspecto que da cuenta del valor simbólico del *makuñ* es su uso en las batallas, ya que se considera signo de prestigio y valentía en la guerra y la muerte:

En los tiempos antiguos, las compañías se diferenciaban unas de otras con penachos de distintos colores, con gorros hechos de cabezas y colas de animales y con una gran variedad de adornos y pinturas lineales que dibujaban en sus mallas protectoras. Hoy en día van casi siempre a caballo con sus ponchos y chiripan, que a veces retiran antes de entrar en la batalla, pero algunos caciques y ulmenes pelean con sus más hermosas prendas para demostrar que no temen a la muerte (Gay, 2018, p.86).

En torno al comercio mapuche, el naturalista evidencia una importante transformación vinculada al comercio textil, especialmente cuando llegaron ponchos ingleses industrializados.

En el pasado, este comercio estaba basado en mantas, pequeñas alfombras y sobre todo ponchos, que producían por millares para ser vendidos en todo Chile, sobre todo en el norte, donde los compraban los mineros. También eran importados desde Perú, pero con las libertades comerciales que siguieron a la independencia y la gran cantidad de prendas de algodón que Inglaterra ha introducido en Chile, ¡si hasta los ponchos salen hoy de las fábricas! este comercio ha disminuido considerablemente, lo cual ha transformado los intercambios (Gay, 2018, p.123).

El naturalista francés retrata claramente la notable transformación ligada a la producción de ponchos ingleses, que califica como un cambio económico negativo producto de la independencia de Chile debido a sus consecuencias en torno a la libertad para comerciar, en este caso con Inglaterra y porque estas importaciones se convierten en una dura competencia para la producción interna.

Antes y a despecho de las reales cédulas (particularmente la del 24 de marzo de 1764) los araucanos recibían animales domésticos como paga a cambio de sus tejidos de la lana; hoy en día, por el contrario, son la lana y los animales domésticos los objetos que tienen mayor circulación (Gay, 2018, p.123).

Gay (2018) indica que a mediados del siglo XIX la circulación de textiles mapuche dejó de ser tan importante como en el pasado, y que las lanas y el ganado lo superan.

La Figura 27 muestra un poncho inglés con diseño andino, lo que denota el interés por copiar diseños indígenas con el fin de competir y expandir el comercio de sus mercancías textiles.



Figura 27. Poncho inglés de Birmingham. Fuente: Colección Museo José Hernández. En Corcuera, 1999, p.178.

En el relato de Edmond Reuel Smith, norteamericano y dibujante, que llega a Chile como parte de una expedición naval astronómica enviada por el gobierno de Estados Unidos en 1849, se describe un activo intercambio fronterizo y las nuevas condiciones de producción y de mercado del textil local.

Al respecto, Smith plantea:

En Los Ángeles se hace un comercio considerable con los indios, consistente en el cambio de paños, cuchillos, vinos, cachivaches, por animales y lana. Esta zona provee de gran cantidad de trigo a los extensos molinos de la vecindad; pero nada se fabrica en ella si exceptuamos los pocos ponchos y otros artículos similares tejidos por la gente del pueblo (2016, p.134).

En su deambular por Los Ángeles, el viajero se interesó por ingresar a un lugar donde se encontraban varias mujeres tejiendo:

Mientras vagaba por las calles, llegué a una casa donde varias niñas estaban ocupadas en tejer ponchos de diversas clases. Se sentaban en el suelo o en pisos muy bajos y sus telares eran de construcción muy primitiva. Sin oponer dificultad me permitieron entrar, pero por cortesía, dejaron de trabajar, y solo después de muchos ruegos conseguí que continuarán con su tarea (Smith, 2016, p.135).

Esta interesante visita a un taller textil muestra la transformación de la organización del trabajo de las mujeres textileras y evidencia un modo de producción no doméstico y alejado del control de los mapuche. Se trata de un pueblo y, en ese sentido, de un modo de vida y trabajo fuera del lof.

Había en el telar una chamanta —nombre que se da a ponchos que se componen nada más que de listones de colores diversos— el cual me llamó la atención de su fina textura y hermoso trabajo. Había sido mandada a hacer, el dueño había escogido el dibujo y entregado los materiales. Su valor intrínseco sería, más o menos, de treinta y cuatro pesos, una vez

terminada. La pobre niña calculaba que demoraría cuatro meses en terminarla e iba a recibir por su trabajo la suma de doce pesos (Smith, 2016, p.135).

Estos relatos invitan a pensar en las nuevas formas de organización de la producción textil y en las condiciones de trabajo de las mujeres. En estos lugares también se dio un proceso de intercambio de aprendizajes de técnicas y tecnologías textiles entre el mundo indígena y el mundo chileno-mestizo, especialmente en los pueblos fronterizos. A mediados del siglo XIX el textil mapuche era producido y comercializado en talleres, en una modalidad distinta al trueque. En el lugar visitado por Smith, la prenda tiene un valor final distinto al que se le otorga al trabajo de la textilera. El margen de ganancia es alto y denota formas de producción capitalistas. La organización de la producción textil en torno a grupos de mujeres en un taller dentro de un pueblo es reflejo de la instalación de nuevas relaciones laborales, caracterizadas por la explotación.

Otra observación de Smith (2016), que contribuye a conocer y comprender las transformaciones del intercambio del textil mapuche, se relaciona con la introducción de los textiles ingleses al mercado nacional, que también señalaba Claudio Gay. La importación de textiles europeos, especialmente de los ingleses, genera gran impacto en el proceso de circulación e intercambio del textil mapuche y, por ende, en la economía doméstica:

Me sorprendió saber que los colores brillantes que muestran aquellos tejidos y que tanto llaman la atención de los extranjeros, no son teñidos por los naturales, cuyos tintes son, en la mayor parte, sombríos, café o azul oscuro. La lana escarlata y otra de colores brillantes que usan para adornar sus ponchos se obtienen deshilando las franelas inglesas o francesas. Las hebras delgadas que así se procuran son después torcidas unas con otras, hasta conseguir un hilo del grueso necesario (Smith, 2016, p.135).

La incorporación de hebras de color rojo provenientes de textiles ingleses o franceses en un textil de origen indígena es una interesante adaptación

técnica. Pese a la gran competencia textil del siglo XIX, los textiles mapuche se siguen elaborando, aunque en menor escala, gracias a las adaptaciones que incorporan las mujeres. Las textileras supieron incorporar las lanas extranjeras y con ello saltarse una de sus difíciles y costosas etapas, el teñido, considerando además las dificultades de lograr el rojo con tintes naturales. La consecuencia negativa de las libertades de importaciones establecidas por el gobierno republicano radica entonces en un cambio técnico que puede ser considerado una innovación ventajosa, desde una postura económica liberal y moderna, pues disminuye el tiempo de producción, abarata costos y maximiza las ganancias. Sin embargo, para una mentalidad asociada a la economía indígena, se puede tratar de una adaptación sociocultural que posibilita la creación del *makuñ* y su necesaria permanencia.

En su travesía por Antuco, Smith (2016) observa el comportamiento de un grupo de pehuenche en viaje comercial entre Chillán y las pampas de la vertiente oriental de la cordillera de los Andes:

Durante el día se vió un buen número de indios ociosos en la vecindad. Volvían de una expedición comercial de Chillán a donde habían llevado para vender animales vacunos y sal, y ahora iban de viaje de regreso a Buenos Aires por vía Andes y las pampas, con los productos de sus negocios. Se habían detenido en esta última población de su camino para armar una jarana, y parece probable que llegarían a sus hogares más pobres que cuando salieron... Su traje era el vestido corriente del gaucho de las pampas: un poncho terciado sobre los hombros o amarrado a la cintura; otro sujeto por una faja arreglado a manera de pantalones turcos, debajo del cual usaban anchos calzones blancos con flecos en las orillas (Smith, 2016, p.135).

Desde el punto de vista de las transformaciones políticas de la sociedad mapuche del siglo XVIII y XIX que afectan al *makuñ*, Smith (2016) aporta a la comprensión del proceso de centralización del poder entre los líderes mapuche:

Estos jefes (llamados apogulmenes, pero conocido por los chilenos por el nombre de cacique) son independientes unos de otros y políticamente

son iguales, pero en cada distrito hay uno, a quien por su linaje, su gran valor o sus habilidades superiores, los demás conceden cierta supremacía. Cuando muere un cacique sin dejar hijos hombres o hermanos, sin nombrar sucesor el derecho de elección se transmite al pueblo que nombra general a uno de los *gulmenes* clase noble hereditarios, intermedia entre los caciques y el pueblo común (Smith, 2016, p.198).

Esta descripción señala que entre los mapuche de la época existían mecanismos de transmisión de autoridad basados en jerarquías y liderazgos que se movilizaban y activaban según ciertas contingencias de la vida y la política de los linajes.

En torno a la organización de estos hombres y sus expresiones de poder económico y político, este viajero plantea: “Los consejos nacionales se convocan rara vez, pero en tales casos son ocasiones de mucha ostentación y cada uno trata de sobrepasar a su vecino en la riqueza de sus trajes, el valor de sus adornos y la hermosura de sus caballos” (Smith, 2016, p.199). Los trajes, y en especial el *makuñ*, son parte de estas riquezas, que si para los viajeros son muestra de ostentación e intención de superioridad, desde otra perspectiva responden a ritualidades que implican sostener el prestigio y el honor de una autoridad.

Smith (2016) también era un buen dibujante cuyas obras nutren la narración, como la Figura 28, que ilustra una escena de comercio con mapuche.

En la escena, el poncho del comerciante es el elemento central. Aparecen detalles del intercambio y expresiones ligadas a la relevancia de las transacciones comerciales con los mapuche. Se observa un ambiente de comercio, un tiempo especial dedicado a la conversación, exhibición y apreciación de objetos transados, entre ellos telas extranjeras y una balanza para medir el peso de algún objeto pequeño, seguramente de plata.

Otro de los viajeros europeos que recorrió el país mapuche entusiasmado con las posibles riquezas auríferas de este territorio fue el ingeniero en minas Paul Treutler, alemán que viajó por la zona de Valdivia entre 1851 y 1863. Este viajero, al igual que Smith, se hacía pasar por un comerciante, puesto que tal condición era más conocida, aceptada y favorable que la de explorador del territorio de los mapuche.



Figura 28. Comerciando con los indígenas. Fuente: Smith (2016).

En su llegada al pueblo de San José de la Marquina, menciona: “Se acercaban con mucho orgullo corpulentos campesinos, sobre buenos caballos, con sus ponchos colorados y sus grandes y pesadas espuelas de plata maciza, llevando a la grupa a la mujer o a una hija” (Treutler, 1959, p. 306), cita que evidencia lo extendido del uso del poncho de tonalidades rojizas entre campesinos de la zona huilliche.

En su visita al cacique Carriman logra fotografiar al grupo familiar y comenta:

Era un hombre pequeño y corpulento, con largo cabello gris y rostro expresivo y enérgico. Su vestido era el mismo de su gente y consistía en dos prendas: el chamal y el poncho. El primero era un género cuadrado, tejido de lana gruesa por las mujeres y teñido con añil. Se lo colocaban alrededor de las piernas, y lo sujetaban con una faja de las caderas. El segundo era un

pedazo de género de la misma índole, que llevaban sobre la parte superior del cuerpo haciendo pasar la cabeza por una abertura situada al centro (Treutler, 1959, p.307).

En la Figura 29 Treutler aparece en el centro atrás, el textil huilliche liso y de una sola tonalidad. Este aventurero desarrolla dos descripciones de caciques que, mientras Carriman viste a la usanza mapuche (como aparece en la foto), Paillalef viste como militar.



Figura 29. Cacique Carimán y familia, hacia 1859. Fuente: Treutler (1822-1887).

Sobre Paillalef, cacique de la zona de Pitrufrquén, relata: “Vestía un uniforme militar conseguido en alguna incursión de saqueo, junto con el gorro engalonado, el sable con vaina de plata maciza, las botas altas y las pesadas espuelas también de plata maciza que complementaban su atuendo” (Treutler, 1959, p.390).

Estos relatos demuestran que a mediados del siglo XIX entre las autoridades mapuche coexistían dos tipos de atuendos. De una parte, el estilo mapuche ligado al *makuñ* y, de otra, la incorporación de ropajes militares.

La incorporación de vestuario militar, como gorras, casacas, botas y pañuelos al cuello, entre otros objetos, otorga una nueva imagen al cacique o *longko* mapuche. La relación mapuche con militares es de larga data y una de las razones del intercambio de estos objetos entre mapuche y militares. Respecto de este “vestirse como el otro”, Foerster y Menard (2009) indican que no se trata de una simple imitación, sino que se vincula más bien a la racionalidad indígena de alianza e igualdad y no responde a la lógica colonial de subordinación. Alvarado (2000) plantea que la occidentalización de la vestimenta mapuche comienza con la conquista española y que la posesión de prendas occidentales llegó a ser símbolo de poder y prestigio. En las guerras de conquista del siglo XIX, las autoridades chilenas y argentinas entregaron objetos que fueron considerados de reconocimiento, como bastones, uniformes militares, sombreros, etc., y así, paulatinamente, los hombres mapuche asumieron el traje e indumentaria occidental en el siglo XX.

El cacique Paillalef exhibe su riqueza a Paul Treutler. Entre sus tesoros estaban los ponchos, de los que Treutler destaca el sentido artístico otorgado por las mujeres textiles:

Paillalef vivía en su antigua casa y empleaba la nueva solamente como bodega, para guardar en ella sus tesoros. Abrió, lleno de orgullo, una de las piezas y me mostró un gran número de uniformes chilenos y argentinos, que había adquirido de los desertores, o saqueado en sus correrías. Poseía, además, seis pares de espuelas pesadas, de plata maciza, algunas fuentes de este metal, monturas, estribos y riendas adornadas con plata, varios sables, carabinas y pistolas, como, igualmente, un saco lleno de algunas centenas de pesos fuertes brillantes, que había conseguido sólo poco tiempo antes por un rebaño de vacunos. Por supuesto que también tenía muchas hermosas pieles de guanacos, pumas y lobos marinos, y ponchos y chamales artísticamente tejidos por las indias. A lo que hubimos examinado y admirado todos esos tesoros, se inició la comida, debidamente regada (1959, p.394).

Como se observa, los ponchos ocupan un lugar importante entre las cosas preciadas consideradas riquezas. Paillalef exhibe sus tesoros, demuestra que es

poderoso y confía en Treutler (1959) como para hacerlo. Entre sus riquezas hay múltiples objetos: uniformes militares, espuelas de plata, armas de todo tipo, pieles de diversos animales, monedas y ponchos.

En Treutler (1959) encontramos varias referencias a la riqueza de las autoridades territoriales y políticas mapuche, cuestión que parece ser de interés especial para este viajero, pues su búsqueda se dirige a la existencia y explotación de minas de oro. El nivel de riqueza de los caciques fue visto principalmente en relación con la posesión de ganado. En su visita al cacique Marinao, de la zona de Villarrica, cuenta: “El cacique poseía grandes rebaños de caballares, vacunos y ovejunos y cultivaba una parte importante de la fértil llanura —ahora— que acabábamos de cruzar” (Treutler, 1959, p.355).

En su viaje por territorio huilliche también se refiere al intercambio y comercio de ganado:

Una inmensa cantidad de botes y canoas subían y bajaban por el río, tripuladas por los pobladores de las cercanías, que llevaban sus productos a la ciudad o transportaban mercaderías al puerto de Corral. Aprovechando la temporada favorable, grupos de indígenas, llegaban al embarcadero con vacunos y caballos, para ofrecerlos en trueque por las mercaderías que necesitaban (Treutler, 1959, p.317).

En cuanto a la vestimenta de los huilliche, este autor visualiza ciertas diferencias: “En lugar del trarilonco llevaban, por lo general, un sombrero de fieltro, puntiagudo y sin alas, y en vez de un poncho teñido de azul con añil, uno negro” (Treutler, 1959, p.444). Así, sombrero y *makuñ* negro serían característicos del vestir cotidiano huilliche.

En cada parada Treutler se relaciona con un cacique y su familia, todos bastante hospitalarios. En este contexto familiar, llama la atención del viajero la condición de la mujer y la poligamia:

Después de la comida entregué a Carriman unos regalos consistentes en un barrilito de ron, algunas libras de tabaco y un hermoso sable. En seguida, como el cacique, que contaba unos sesenta años, me presentara a sus ocho esposas, la más joven de las cuales tenía sólo diecisiete abriles, tuve

que regalarles también algunas chaquiras, dedales, tijeras, espejos y algo de ají (Treutler, 1959, p.348).

Llevar múltiples regalos para los caciques y las esposas era una antigua práctica entre los extranjeros que deseaban ingresar a tierras mapuche, congraciarse, ser aceptados y custodiados de un cacicazgo a otro. Para ello, se preparaban y compraban todo lo necesario e incluso reservaban para los momentos críticos o especiales los de más valor.

Treutler repara en las cautivas y le llama la atención la belleza de un grupo de mujeres:

La causa era que la tribu había participado especialmente en las guerras y asaltos en la República Argentina y raptado a muchas mujeres y muchachas de origen español, cuya descendencia era la que yo veía. Había también varias chilenas entre ellas, capturadas o compradas poco antes, pero a las cuales les estaba prohibido dar a conocer su origen (1959, p.402).

Entonces, la incorporación de mujeres cautivas es una consecuencia directa de las malocas o razias de los mapuche en otros territorios; además, las mujeres eran bienes, pues se podían comprar o vender. Como las cautivas se incorporan a la economía doméstica mapuche son un factor que incide en la producción textil mapuche y en la elaboración de excedentes de ponchos para el comercio, una de las actividades domésticas principales.

La circulación del *makuñ*/poncho mapuche se amplió en múltiples sentidos y, al igual que la sociedad mapuche, avanzó hacia el este del Wallmapu. Este textil acompañó a la gente de la tierra en sus vaivenes, negociaciones, rebeliones, malones, y logró mantenerse.

El *makuñ* mapuche se denominó poncho, una prenda de vestir intercultural que circuló y vistió a otras sociedades en remotos lugares, donde llegó para quedarse. Los relatos analizados hacen pensar en cientos de mujeres tejiendo en casas y rukas, y en intentar contestar cómo lograron tanta variedad y poner tal cantidad de *makuñ*/ponchos en circulación.

El caso del *makuñ* permite establecer relaciones entre las especializaciones técnicas y las distinciones sociales, pues había *makuñ* cotidianos sencillos y sin

muchos diseños o colores, y *makuñ* para rituales, más coloridos y de técnicas o diseños más complejos y variados. Estos elementos técnicos plantean un proceso de especialización y costumbres vinculadas a jerarquías y linajes de los hombres mapuche, distinciones que se van fortaleciendo conforme transcurren siglos de colonización.

El color cumple un rol fundamental. El más utilizado era el azul oscuro, llamado turquí por los españoles, y se usaba en tejidos simples. En el caso de las mantas rituales, la variedad de colores e iconografía es más compleja, como se aprecia en la ilustración de Claudio Gay. Esta prenda, reconocida como un objeto relevante en las ceremonias, provocó interés en los observadores, quienes destacan su alto precio, su técnica, el uso entre autoridades para las ocasiones especiales y el poder del hombre mapuche contenido en el textil.

Cabe preguntarse por qué los dos colores más utilizados por los mapuche en los *makuñ* de cacique o *longko* fueron el rojo y negro-azul, tan difíciles de obtener en estos territorios. Apreciaban el azul, que provenía de añil de lejanos lugares, producto que seguramente llegó primero a través del intercambio entre tribus de territorios cálidos y después, en la época colonial, mediante la importación desde América Central.

Las mantas con diseño basado en teñido por reserva de urdimbre en color negro y blanco, denominadas *makuñ* de cacique o de *longko*, se obtienen con la combinación de tintes naturales como el maqui y el barro bituminoso, llamado rofü, que permite darle al color negro una tonalidad tan intensa que parece azul.

Aprecian también el rojo, pero su obtención tampoco es fácil. Provenía principalmente del relfún, pequeña y delicada planta de la familia de las rubiáceas que en la actualidad está en peligro de extinción, o bien, de la cochinilla (*Dactylopius coccus*), insecto proveniente de cactáceas que no existe en territorio mapuche. Así, los dos colores mencionados desde las capas de guerra del siglo XVI se han mantenido presentes en *makuñ* rituales principalmente. Entonces, la dificultad para obtener los tintes naturales y para elaborar el *trarikan makuñ*, su iconografía compleja y sus crípticos significados hacen de estas prendas objetos singulares que no son intercambiados en grandes cantidades, sino que más bien se encuentran en la categoría de posesiones

inalienables en poder de las mujeres, lo que potencia su preservación y, como plantea Weiner (1992), las mujeres textiles, como expertas técnicas, controlan su producción e intercambio.

Los relatos de los viajeros, comerciantes, médicos, naturalistas que recorren el Ngulumapu ocurren entre 1830 y 1860 aproximadamente, y se conectan con los primeros tiempos republicanos de Chile, inmerso en luchas políticas e ideológicas de liberales y conservadores. Eran tiempos de exploraciones geográficas, ideales de civilización y progreso, con nuevos y dinámicos conocimientos científico-tecnológicos, unidos a los deseos de expansión económica y territorial de los Estados nacionales sobre los territorios indígenas.

Se observa que los exploradores extranjeros del siglo XIX prácticamente no usan el concepto de *makuñ*. El único en mencionar esta palabra es Ignacio Domeyko para hacer referencia a una manta grande. Los demás relatos aluden al objeto textil con la palabra *poncho*, una expresión lingüística más usada que responde a la denominación y expansión de la prenda por el Cono Sur de América.

Los viajeros notan que en el intercambio con los mapuche se desarrollaban prácticas que no eran las habituales de los comerciantes de ciudades, es decir, no respondía a las lógicas que regulaban el comercio occidental, moderno y liberal. Observan buenas relaciones comerciales con los indígenas, basadas en lo que ellos califican como hospitalidad, honradez y confianza depositada en el intercambio. De hecho, cuando estos extranjeros se hicieron pasar por comerciantes se sintieron más confiados y pudieron ingresar (igual que Carvallo y Goyeneche) de manera más segura al territorio mapuche.

El intercambio recíproco desarrollado por los indígenas no ocurre en un mismo momento, no es sincrónico, sino que tenía un tiempo de inicio y otro distinto de término. La negociación se resolvía una vez que los viajeros comerciantes volvían de su periplo por toda la tierra indígena, de manera que el intercambio con los mapuche excede al valor de cambio del objeto y al momento específico de entregar una cosa por otra sigue un protocolo diplomático e indígena mucho más amplio que está estructurado en diversas etapas, como señala Florencia Roulet (2016), quien lo denomina protocolo de tierra adentro. La investigadora distingue ocho etapas: las presentaciones,

la escolta familiar, el anuncio de la llegada, las ceremonias de recibimiento, las parlas, la distribución de regalos, la incorporación del otro mediante un parentesco real o simbólico, y el cumplimiento de las promesas. En este marco protocolar ingresaban los comerciantes, investigadores naturalistas invitados o aceptados vía permiso en el territorio mapuche.

Desde mediados del siglo XIX ocurrieron varias transformaciones en el intercambio del textil mapuche en respuesta a efectos de la economía externa y sus adaptaciones internas. Los relatos de los viajeros por el Ngulumapu evidencian nuevas condiciones del textil mapuche en tres ámbitos: técnico-productivo, organizacional y en su uso como vestuario mapuche, las que se asocian a transformaciones económicas capitalistas como la apertura del mercado y el aumento de importaciones de textiles extranjeros, especialmente ingleses.

En el ámbito técnico-productivo se evidencia una notable disminución de la producción del poncho mapuche, pues no se encuentran con facilidad, como indicó Claudio Gay, y nada indica que los textiles se estén produciendo y exportando como se hacía en el siglo XVIII. La producción también se ve afectada por el masivo ingreso de textiles ingleses a Chile y al Wallmapu, aunque la incorporación de textiles ingleses provocó interesantes adaptaciones técnicas. Esta nueva condición mercantil fue aprovechada por las textileras mapuche para incorporar lanas de colores de difícil obtención en sus prendas. Esta adaptación técnica agiliza la elaboración y es otra evidencia de las capacidades de las textileras mapuche de provocar innovaciones o adaptaciones y lograr mantener la producción.

Otro ámbito relevante son las transformaciones en torno a la organización productiva del poncho. Se identifican principalmente en la frontera norte, en el pueblo de Los Ángeles, un ejemplo de producción textil fronteriza que pone al poncho en una categoría de producto artesanal. El relato de Smith indica que se trata de un taller que reúne y organiza a mujeres que trabajan y obtienen un salario por cada prenda elaborada. Las ganancias se quedan en manos del dueño del taller, es decir, estas mujeres están en condiciones laborales capitalistas. En estos relatos no se aprecian referencias a pequeños obrajes o a la industria textil mapuche del tipo de las que plantean los historiadores sobre la sociedad mapuche del siglo XVIII, pues

estamos ante nuevas formas de producción del textil, propias del siglo XIX, en abierta competencia económica moderna.

El tercer ámbito se refiere a las transformaciones en la vestimenta mapuche. De una parte, los *longko* incorporan una serie de objetos extranjeros y militares en su vestimenta, tales como casacas y sombreros y las mujeres integran el chamal inglés cuadrículado para cubrirse la espalda. Entonces, en la sociedad mapuche se aprecia una apertura hacia la indumentaria extranjera y sus vestimentas son cada vez más mixtas, al menos en el uso cotidiano, lo que no aplica a las ceremonias fúnebres, donde los *makuñ* están asociados a la ritualidad y acompañan el viaje de muerte de las autoridades mapuche.

La circulación de *makuñ* o ponchos mapuche se ha mantenido en el tiempo gracias a estas estrategias adaptativas que integran las dificultades internas y externas de mantener el control del textil, y son las mujeres quienes desarrollan con una rapidez impresionante estas adaptaciones y sostienen la textilería hasta la actualidad.

Otro aspecto que se aclara y potencia es el rol de los pehuenche en el intercambio de textiles desde las agrupaciones del Ngulumapu al Puelmapu, y desde ahí a puestos fronterizos y el mercado exterior. Los precios en esos territorios eran mejores y si bien es cierto que las mujeres pehuenche tejían, su producción no era suficiente para la demanda, por lo tanto, estas agrupaciones intercambiaban los textiles de los llanos *wenteche* por sal, objetos de madera y cueros, entre otros productos.

CAUTIVAS, MADRES Y TEXTILERAS EN EL SISTEMA DE INTERCAMBIO MAPUCHE

En el intercambio interétnico del siglo XIX asociado a los textiles del Puelmapu y su relación con las mujeres mapuche y no mapuche vemos a dos interesantes exploradores que desde la vertiente occidental de los Andes se atrevieron a cruzar a estos desconocidos parajes cordilleranos y sus pampas. Tomaron rutas diferentes, pero fueron conducidos por objetivos similares. Configuraron una expedición con un grupo de hombres que cubrían las necesidades básicas de exploración de las rutas trazadas y que, con pretensiones de rigurosidad científica, intentaron describir y cartografiar los míticos territorios del Puelmapu.

Por el nivel de detalle y objetivo común de estos diarios de viaje, analizaremos el relato de Luis de la Cruz, alcalde de Concepción que viaja en 1808 desde el fuerte de Ballenar, cerca de Antuco, rumbo a Buenos Aires, y el relato del médico Guillermo Cox, quien entre 1862 y 1863 buscó una ruta fluvial que fuera desde Valdivia a Carmen de Patagones, lugar al que no pudo llegar. Ambos aventureros se desplazaron desde el Ngulumapu hacia el Puelmapu, y, aunque sus derroteros se distanciaron por cincuenta y cuatro años, fueron apoyados por las autoridades del momento. Elaboraron un itinerario apoyados en conocimientos de viajeros anteriores, integraron expedicionarios preparados y escribieron en detalle sus experiencias entre los naturales. Aquí interesa principalmente analizar sus comentarios y percepciones sobre el intercambio de textiles y sobre las mujeres.

La intención de encontrar una ruta más corta y rápida entre el Pacífico y el Atlántico, y específicamente conectar puertos habilitados para el comercio ultramarino, estuvo presente desde la época de la Capitanía General de Chile hasta tiempos republicanos. Durante el siglo XIX agilizar el comercio, ocupar y asegurar el territorio ante amenazas extranjeras e integrar a los naturales que habitaban tierra adentro eran las principales motivaciones para la búsqueda de nuevas rutas que cruzaran el Puelmapu (Della Mattia y Mollo, 2002).

Las expediciones tardocoloniales entre el Ngulumapu y Puelmapu desencadenaron una intensa competencia de individuos, ciudades y jurisdicciones que pretendían avanzar con el proceso de colonización sobre las tierras indígenas (Roulet, 2016). El análisis de estos viajes debe considerar que las “sociedades indígenas fueron actoras de primer orden, porque sin su anuencia y su baquía era ilusorio pretender cruzar los pasos cordilleranos” (Roulet, 2016, p. 141). Desde una perspectiva local, hubo rivalidad entre autoridades de Talca, Concepción, Valdivia, pues todas pretendían liderar expediciones y dejar establecida la mejor ruta al Atlántico³⁵.

³⁵ Entre los exploradores tardocoloniales que van desde el Gulumapu al Puelmapu, Roulet (2016) menciona a Santiago de Cerro y Zamudio, quien entre 1802 y 1803 recorrió entre Talca y Mendoza; al capitán José Barros, que en 1804 cruzó Neuquén, y a Justo Molina, que en 1804 fue desde Chillán a Buenos Aires y en 1805 regresó. Otros viajeros que salen desde Buenos Aires son el geógrafo José Sourryère de Souillac y el capitán Esteban Hernández. Hacia el río Salado, se mencionan la expedición de Félix de Azara en 1796 y del capitán Andrés García hacia Salinas Grandes en 1810.

Primero se revisan los comentarios de Luis de la Cruz, aventurero de fines de la Colonia y luego los de Guillermo Cox, ya a mediados del siglo XIX.

Luis de la Cruz (1835) observó las relaciones de intercambio de textiles que se desarrollaban entre las diversas agrupaciones indígenas del Ngulumapu y del Puelmapu. El alcalde menciona lo beneficioso de este comercio para los pehuenche por el buen precio que podían obtener de las otras agrupaciones que confluyen en el Mamulmapu:

Al poco rato que estábamos alojados, llegaron a este sitio dos peguenches de la reducción del cacique Manquel, con una tropilla de caballos muy gordos, que bajaron por una loma que demora al nordeste, entre esta punta de cerro, y otro que se llama Mauli-Maulla, que miramos al este. Salí al encuentro de los indios, y procurando comprarles caballos me dijo el uno, que se llamaba Neculman: que no podía vender, porque la tenía en engorde para ir conmigo a Mamelmapu. Lo celebré, y le hice entender lo bien que hacía en tratar amistosamente aquellas tribus, pues tenían muchas haciendas, y entablando comercio con ellas, se harían presto ricos, porque sus mantas, lanas, y otras obras de las que aquí hacen sus mujeres, allí valen tres o cuatro tantos más (De la Cruz, 1835, p.21).

La motivación que De la Cruz les asigna a estos pehuenche para realizar negociaciones seguro ellos ya la manejaban muy bien, y estos comentarios más bien se debieron a que tener esta compañía era muy positivo para que aceptaran su caravana entre los indígenas del Puelmapu.

Este viajero señala que la economía de las agrupaciones del Mamulmapu se basaba en el intercambio de ganado robado (marcado) por textiles y que estos provenían desde agrupaciones del Ngulumapu, y que por medio del trueque obtenían múltiples objetos asociados a la cabalgadura:

Las mutaciones de estos indios sin duda provienen de los robos que hacen, y para alejarse y que no los persigan, se introducen a las sierras en donde se van a hacer poderosos. Ello es cierto que no anhelan en criar, porque no arbitran otro sustento: que su comercio no es otro que permutar, que son afectos a herrajes de plata, chupas, espuelas, suples, botones

y otras baratijas que adquieren con animales; que juegan y se embriagan, y todo lo costean con animales, y lo más, las copiosas partidas que dan a los güilliches y llanistas, por sudaderos, mantas y ponchos (De la Cruz, 1835, p.80).

Respecto del robo de ganado, De la Cruz observó una directa relación con los textiles:

Los llanistas, los güilliches, los peguenches y demás naciones, y tienen con estos indios de Mamilmapu, un comercio muy vasto de animales, y para mantenerlo, roban hasta donde pueden. (...) Hasta aquí he venido viendo ponchos, mantas, chameles y otras prendas de las que usan aquellos indios, y por cada una de ellas llevan allá doce, y diez y seis yeguas (1835, p.143).

Nuevamente menciona el alto valor de cambio de los textiles mapuche, buen precio que asocia al robo e intercambio de ganado, de manera que cambiaban las prendas textiles por yeguas. En una de las conversaciones que sostuvo con la cautiva Petronila Pérez, De la Cruz le pregunta: “¿Qué cómo se llamaba entre los indios? Qué Llamigual, esto es ya se perdió la guala. ¿Qué de dónde traían tanta hacienda? Riéndose: Que de Buenos Aires. ¿Qué cómo la habían conseguido? Que con mantas” (1835, p.104).

Este es un punto importante, pues la respuesta de la mujer desmiente la procedencia robada del ganado, ya que atribuye todo el ganado traído desde Buenos Aires al intercambio de textiles. El comportamiento del intercambio se veía afectado por las tensiones diplomáticas y rumores de conflictos, al punto de que ese año en el Mamulmapu no recibieron las visitas de las agrupaciones de llanistas y huilliche que acostumbraban a llegar en tal época. De la Cruz sabía de esta circulación de bienes:

Le manifesté que extrañaba que no viniesen llanistas y más güilliches, cuando tenía noticia que todos los años pasaban reducciones enteras para Mamilmapu, por permutar los ponchos por haciendas. Contestó que era cierto, y que este año hubieran venido también, si no hubiera sido por el

pehuenche Caullan, que pasó a los llanos, en donde hizo junta de indios para darles noticia que los pehuenches estaban alzados con los españoles, que todos venían a Buenos Aires, con determinación de acabar con los güilliches y llanistas que encontrasen. Que por esta razón se temieron, y dejaron sus viajes para el venidero (1835, p.94).

El relato muestra conflictos entre agrupaciones mapuche y las estrechas e intrincadas relaciones de parentesco que existían entre las diversas agrupaciones indígenas de uno y otro lado de la cordillera, y denota el impacto que estos conflictos provocaban sobre el intercambio de textiles y la circulación de los ponchos. Encontrándose con Toledo y Felipe Mellado, De la Cruz le pregunta por sus parientes:

¿Que si toda su parentela vivía en estas tierras con él? Y me contestó, que para inteligenciarme mejor de su casa me hacía saber, que por parte de padre era guilliche, pues sus antepasados por esta línea, todos nacieron en los pinales de Cunquitra, de cuyo lugar vino su padre a calarse a estas tierras, que las baña el presente río de Reynguileubu. Que ya casado, se quedó aquí, y nació él pehuenche, cuando por el orden natural debía haber sido güilliche, pues las tierras llaman a los varones, y no a las mujeres. Que cada día se alegra más de aquella determinación de haberse establecido aquí su padre, pues por ella ha disfrutado del trato y amistad con los españoles, a quienes ama (1835, p.25).

Para comprender mejor los relatos del viaje de De la Cruz se expone el mapa (Figura 30) que grafica la ruta de Concepción a Buenos Aires.

La condición de pehuenche es considerada positiva, pues era una agrupación históricamente amistosa con los españoles. En este caso, la decisión del padre huilliche de quedarse en el Puelmapu lo hace pehuenche, pues se trata de una identidad anclada en el territorio. La adscripción territorial mapuche se da también por decisión y aceptación de la agrupación que recibe y acoge, lo que es indicativo de la gran apertura de estas identidades étnicas. Roulet (2016) plantea que respecto de las identidades individuales se dan tres vías: filiación, territorialidad y elección.



Figura 30. Mapa del viaje de Luis de la Cruz. Fuente: Wood (1825).

Como se ha indicado, la producción de excedentes textiles está muy relacionada con la cantidad de mujeres de cada lof. Un comentario frecuente de los viajeros se refiere a los agasajos que deben transportar para ofrecerles, entre los que siempre aparece el añil, el cual el alcalde portó y regaló bastante:

A las dos de la tarde les di los parabienes, me los dio él también por el buen éxito de mi comisión, y no queriendo demorar más su gente, le supliqué la hiciese venir para regalarla. Se puso toda en ala al frente de mi toldo, y repartí por mi mano ciento y cuarenta y siete atados de añil y otras tantas sargas de chaquiras y tabaco, reservando a la gente de Carripilun para después, se retiraron contentos y a gritos, y entraron a su puesto, setenta

y ocho mujeres, las que tocaron otros tantos atados de añil, chaquiras y agujas (...) Al poco rato hizo venir a veinte y siete mujeres, y ocho hombres de su familia, que tiene en sus toldos, y les repartí doble cantidad de agasajos que a los demás indios (De la Cruz, 1835, pp.117-120).

Podemos relacionar la cantidad de atados de añil con la cantidad de mujeres textileras que habitaban el territorio del cacique Carripilum. De La Cruz (1835) repartió 147 atados de añil en una ocasión y luego el doble, lo que da un total de 441 atados de añil.

Una condición que afectó la cantidad de mujeres en las tolderías fue la incorporación de mujeres cautivas, que generaron lazos familiares y compromisos emocionales indisolubles en aquellas tierras. Esto se deja ver en la conversación entre De la Cruz y Petronila Pérez:

¿Cómo te llamas? Petronila Pérez, respondió ella. ¿Eres cautiva? ¿Si soy? ¿Mucho ha? ¿De muy chica? ¿Cómo sabes hablar? Porque he tratado con otras cautivas, que me enseñaron como hablan allá. ¿Tus padres de dónde eran? Del camino de posta de Buenos Aires, y los mataron los indios cuando yo fui cautiva con otra hermana mía, y dos hermanos uterinos que se apellidan Morales. ¿Según eso no fue tu padre al que mataron, sino a tu padrastro? Sí señor. ¿Y no has visto por las Salinas, donde vivían algunos españoles? Sí, hay muchos y a dos hermanos también, que todos los años venían a pasear a mi casa. ¿Y no quisiste ir con ellos a pasear a los cristianos? No quise irme, porque quiero mucho a mis hijos. ¿Cuántos tienes? Dos: pero no son hijos de este marido, sino de otro que murió. ¿Cómo se llamaba? Carrilon, y mis hijos son sobrinos del cacique pehuenche Carrilon (1835, p.79).

La maternidad cambió las relaciones que estas mujeres tomadas por la fuerza desde tierras distantes establecieron con sus captores y, aunque pudiesen sentir existir el deseo de volver al territorio “cristiano”, tener descendencia significó aceptar una nueva vida y una nueva pertenencia.

Cincuenta y cuatro años después, Guillermo Cox (2006) trazó una ruta fluvial por el lago Nahuelhuapi para llegar a Carmen de Patagones. Intentó

seguir el curso del río Limay, pero naufragó en el “país de las manzanas”³⁶. Cox no logró avanzar demasiado, puesto que las agrupaciones pehuenche le impidieron continuar. Obligado a volver, dejó dos rehenes en las tolderías del cacique Paillacán mientras retornaba a Valdivia por los regalos correspondientes. Vezub et al. (2021) plantean que el proyecto de Cox contó con apoyo del Estado chileno, específicamente, del intendente de Llanquihue y del mismo presidente Montt y que el eje Valdivia-Carmen de Patagones ya desde 1779 era importante en la configuración de la Frontera de Arriba³⁷.

Las mujeres que encontró Cox le inspiraron interesantes comentarios. Describió sus costumbres y elaboró comparaciones entre las diversas agrupaciones indígenas que confluían en el país de las manzanas. Llamó su atención el poder de decisión que poseían las mujeres en torno a negociaciones y comercio, destacó el derecho a tener propiedad sobre el ganado, y admiró los textiles que realizaban y su fuerte mestizaje. También observó que el robo de mujeres fue un poderoso motivo de guerra y alianza interétnicas. En la Figura 31 se observa la diversidad de textiles.

Cox parece identificar la importancia económica y política de las mujeres, repara en que los tehuelche las robaban, y relata que pehuenche y huilliche activaron alianzas y estrategias comunes para lograr recuperarlas:

Restablecida la buena armonía entre los huilliches y pehuenches, tuvieron éstos que habérselas con los tehuelches del sur de Limay. Los tehuelches, en gran número atacaron a los pehuenches y les quitaron casi todas las mujeres: éstos pidieron auxilio a su amigo don Ignacio, quien, con unos

³⁶ Vezub (2005) señala que el país de las manzanas abarcaba el territorio delimitado por los ríos Collon-Cura y Limay por el este, la cordillera de los Andes por el oeste hasta el volcán Lanín, el río Malleo por el norte, y el lago Nahuel Huapi por el sur. Asimismo, el país de las manzanas se identificaba con el control territorial efectivo que Saygüeque y sus parientes más cercanos ejercían sobre ese espacio regional, hilvanado por un “camino indígena” de ciento cincuenta kilómetros de extensión, cuyo trayecto conectaba las tolderías de Saygüeque, Molfinqueupo y Ñancuqueo con el paso cordillerano de Mamüil Malal.

³⁷ Vezub et al. (2021) indican que Cox viajó dos veces con recorridos distintos, el primero desde Puerto Montt por el lago Llanquihue y el río Peulla, cruzando los Andes por el cerro Tronador. La ida y vuelta del segundo viaje fue por la misma ruta utilizada en su regreso desde Puelmapu en el primero, el boquete de Llifén.

cincuenta huilliches, provistos de armas de fuego, salvó las cordilleras y juntándose con ellos, llevó la guerra a los arenales de los tehuelches; después de veintiséis días de marcha hacia el sur, los alcanzaron, se batieron durante algunas horas y lograron arrebatárles las cautivas (2006, p.118).



Figura 31. Bautismo de los indios de Renque-Curá en Codihue. Comandante Ruibal, Conueñe, Levi y Renque, 1882. Fotografía en el país de las manzanas. Fuente: Vezub (2002, p.38).

Sabemos que las agrupaciones mapuche mencionadas presentaban históricas tensiones por aliados enemigos, y el control territorial y económico, pero en esta ocasión superaron sus distancias, se unieron por una problemática común con la ayuda del capitán de amigos, Ignacio Agüero, en contra de las agrupaciones tehuelche, lo que demuestra la valoración que otorgaban a las mujeres.

Los comentarios de Cox dan cuenta de que algunas mujeres —a las que describe como bellas y cristianas— de las tolderías del país de las manzanas eran originarias de la zona de Valdivia:

Volvimos a reconocer a las chinas, aquéllas que habíamos visto en el viaje para Valdivia, saludándolas con el nombre de Lamuen (hermana). Eran casi todas donosas y cristianas, muchas de ellas nacidas en la provincia de Valdivia. Huentrupán, él mismo, había sido criado en las orillas del lago de Ranco (2006, p.145).

Es decir, el territorio visitado estaba ocupado por poblaciones indígenas de diversa procedencia, especialmente por mujeres de otros lugares, y no había una separación geográfica-política entre el Ngulumapu y Puelmapu, sino que más bien los pasos cordilleranos de esta zona eran corredores de intercambio de personas, ganados y objetos múltiples entre Valdivia y Carmen de Patagones, y estaban controlados por los indígenas. Los boquetes cordilleranos de estos corredores conectaban el Ranco y Nahuelhuapi.

Una vez que ingresa al país de las manzanas, observa cómo se va transformando el panorama de parentesco entre los indígenas y aumentando la heterogeneidad étnica:

La homogeneidad de raza y de idioma que habíamos reparado en los toldos de Huentrupán había desaparecido aquí. Huinchual, el viejo cacique es pehuenche, tuvo de una mujer ya muerta, y que era de raza pampa, dos hijos; uno que vive en las orillas del Limay, e Inacayal, que goza de mucha consideración aquí y en toda la pampa. De otra mujer que actualmente existe, también de raza pampa, tiene dos hijos y dos hijas: Marihueque y Chiquilin, son los hombres, Llanculhuel y Nalcú, las dos mujeres. Tiene además otra mujer pehuenche, que no le ha dado hijos. Marihueque es casado con una mujer pehuenche (Cox, 2006, p.151).

El relato de Cox permite imaginar la convivencia entre mujeres de distintas y distantes procedencias en las tolderías, mientras que las imágenes del bautizo evidencian la gran diversidad de técnicas textiles que manejaban las mujeres mapuche. En las fotografías tomadas por Encina y Moreno a fines del siglo XIX (Figuras 31 y 32) se identifican múltiples técnicas en los *makuñ*, como *wirin* (listas de colores), *nimin* (iconografía en doble faz de urdimbre), *trarikan* (decoración con teñido por reserva de urdimbre), además de *makuñ* con estas

técnicas combinadas. Todos los hombres mapuche están ataviados con *makuñ*, en una ceremonia religiosa considerada de las más importantes, el bautismo, que consagra la llegada de la “civilización”.



Figura 32. Detalle de la ceremonia de bautismo en el país de las manzanas. Fuente: Vezub (2002, p.38).

Esta intensa relación intercultural obviamente provocaba una interacción compleja que afectó la economía doméstica. Como relató Petronila Pérez, fueron las mujeres indígenas quienes le enseñaron su lengua nativa, entonces, el intercambio de saberes y con ello, del textil, implicó procesos de aprendizajes femeninos en múltiples aspectos de la convivencia cotidiana, además de saberes y haceres textiles que transformaron la economía

doméstica y el intercambio. Recordemos, por ejemplo, que el poncho pampa en Argentina es muy parecido a los *trarikan makuñ* del Ngulumapu, que actualmente elaboran las mujeres de la zona de Chol Chol en La Araucanía y de Cañete en la región del Biobío, como el *makuñ* que se observa en las imágenes de Encina y Moreno en el extremo derecho.

Cox plantea que el alto mestizaje entre los habitantes del territorio visitado se asociaba a la libertad mapuche de establecer relaciones de subordinación voluntaria a un cacique y de establecer alianzas matrimoniales:

Como los indios son muy errantes viven en la compañía de los caciques que más les agradan, la homogeneidad de raza ha desaparecido. Para dar un ejemplo de esto, hablaremos de los que vivían en los toldos del Calefú: Huincahuai y Antileghen eran pehuenches, Inacayal su hijo había nacido de una madre pampa; Agustín y Jacinto eran tehuelches y el mocetón mordido por los perros era de origen huaicuru, tribu que habita cerca de Magallanes. Establecido aquí, se casará, de él nacerán hijos que vendrán a aumentar la mezcla en las razas; la misma variedad se observa en las mujeres (2006, p.174).

Cox retrata las condiciones sociopolíticas mapuche a su libertad de identidad territorial, a su subordinación y a las alianzas de parentesco, que potencian la producción e intercambio de técnicas textiles entre diversas agrupaciones indígenas.

Respecto de las relaciones de poder y subordinación entre mujeres, Cox aprecia que trabajaban con agrado bajo la supervisión de la mujer del cacique y utiliza el concepto “patriarcal” para describir a Huetrupan:

Esas mujeres eran trabajadoras incansables, se conocía por la cara risueña que tenían en medio de sus faenas, que trabajan más por su gusto que por fuerza; unas preparando la harina, las otras tejiendo ponchos. La mujer de Huetrupán, una tía gorda en forma de bola, presidía las faenas. El viejo Huetrupán sentado en el suelo sobre pellones, presenciaba todo con aire patriarcal (2006, p.145).

Cox observó que las cautivas eran esclavas bien tratadas, aunque el uso de adornos corporales estaba limitado para ellas. Así se refiere a Callipai, joven de la agrupación huaicurú:

Era esclava, pero tratada con bondad por la mujer de Inacayal, su dueña. La sola cosa que la diferenciaba de las otras, era que no podía llevar los mismos adornos que las otras chinas. Fue lo que me hizo reparar mama Dominga una vez que movido de compasión y cediendo a las solicitudes de la pobre criatura, le había regalado algunas chaquiras. Pero fuera de eso, de no poder llevar adornos, y que no es poco para una hija de Eva, era tratada bien y no trabajaba más que Llanquihuel, hija del cacique, ni que las otras chinas del Calefú (2006, p.172).

Se refiere también a Eliza Bravo, una de las cautivas más conocidas de la historia mapuche, mujer proveniente del barco *Joven Daniel*, naufragado en las costas de Boroa. Eliza se encontraba en el Puelmapu, en tierras del cacique Huitraillán, y su supuesto hallazgo indica la amplia circulación territorial de las cautivas y una preferencia por las mujeres blancas.

Casada con un indio llamado Nahuelquir, que era un hombre viejo, del cual tenía tres hijos, uno con el nombre de Narciso; que la había visto en una fiesta que tuvo lugar en aquel punto; y que el indio tenía, además, otra mujer de alguna edad; pero que Eliza Bravo era la preferida. Que su existencia era tan feliz como podía ser entre esa gente. Que hacía como seis años que vivía allí y que los indios nunca daban detalles sobre ella. Todo esto me lo dijo en secreto, advirtiéndome que la publicidad de esto era bastante para que se le originasen perjuicios a él (Cox, 2006, p.184).

En la Figura 33 se aprecian los ponchos en tonos claros de los hombres (lado izquierdo) y el vestuario militar del cacique, la ropa mixta que lucen las mujeres y hombres en el país de las manzanas de fines del siglo XIX. Estas imágenes no deben ser muy distintas a las observadas por Guillermo Cox. Se trata del cacique Villaman, o “buitre de oro”, en 1882, con su familia y sus mujeres en sus tolderías de Ñorquin.



Figura 33. Cacique Villaman y su familia en el país de las manzanas. Fotografía de Carlos Encina y Edgardo Moreno durante la conquista del desierto. Fuente: Vezub (2002, p.44).

Respecto de la poligamia, este viajero comenta que se relaciona con el poder económico de los caciques y que la cantidad de fogones en estas tierras, a diferencia de las rukas en Arauco, no constituye un buen indicador de la cantidad de esposas del cacique:

Los indios pueden tener tantas mujeres como pueden comprar, pero la primera tiene casi siempre el primer rango, las otras son consideradas más bien como sus criadas. He leído de varios autores que cada mujer tiene su fuego, y que para preguntar a un indio cuántas mujeres tiene, suele decirse, ¿cuántos fuegos tienes?, bien puede ser esto en Arauco, donde no falta la leña, pero en la pampa un lujo tal forzaría a los indios a cambiar todos los días de campamento. En la toldería del Caleufú no había más que dos fuegos para todos (Cox, 2006, p.180).

Por simple o poco pertinente que parezca esta observación, sirve para aludir a dos aspectos de este viajero. De una parte, se ve que conocía las costumbres mapuche de ambos lados de la cordillera y, por otra, que era consciente

de la importancia de analizar las cuestiones prácticas y cotidianas vinculadas al territorio en relación con la sociedad y economía doméstica mapuche. Podríamos pensar que la falta de múltiples fogones respondía a que las mujeres eran pocas, lo que se podría explicar por la condición de pobreza del cacique. Sin embargo, Cox realiza el comentario justamente para establecer la diferencia entre el Ngulumapu y el Puelmapu.

Para la época, la importación del añil sigue siendo relevante y es parte de los productos de intercambio y agasajo en la historia de la colonización.

Al alba montamos a caballo, y a las diez llegamos a la chacra de Huentrupán, situada como el lago de Lacar en las primeras cadenas de la cordillera. Conversamos con él y nos ofreció que comer; me encargó un poco de añil para la vuelta.

La ocupación de las indias en la toldería, además de cuidar sus hijos, es tejer ponchos y frazadas de lana teñida con añil y tierras de color, que les vienen del sur de la Patagonia, y también preparar los cueros de guanaco (Cox, 2006, p.171).

El añil se intercambia durante varios siglos y seguirá siendo un producto cotizado por los mapuche del siglo XIX:

Los artículos que llevaba para rescatar a mi gente de las manos de los indios consistían en aguardiente, escopetas, cornetas, pólvora, ropa, cuentas de vidrio, cuchillos, pañuelos, camisas, añil y otras cosas para regalar a las nuevas relaciones que podía entablar (Cox, 2006, p.116).

Este médico y aventurero demuestra un interés especial por temas propios del avance de la ideología capitalista, como las ideas de libertad, propiedad privada y comercio, por lo que se detiene en cuestiones fundamentales de la filosofía liberal del siglo XIX. Sobre el poder de decisión de las mujeres en los tratos comerciales, indica:

El pehuenche consultaba a su mujer, y, además, iba a concluirse el trato, cuando la china puso por condición que se les diese a más algunas chaquiras,

so pena de romper el trato. Esto probará que la mujer tiene cierto peso en el menaje. La mujer era donosa, y por supuesto era difícil rehusar lo que pedía una buena moza, aunque fuese pehuenche, y le di las chaquiras. Era pariente, prima hermana, creo, de Hueñupán, nuestro compañero (Cox, 2006, p.149).

También identifica que las mujeres tienen propiedades particulares y lo intenta demostrar:

Las mujeres en la tolería del Caleufú y otras que hemos visitado, no tenían otros trabajos que los propios de su sexo entre gente civilizada. Cuidan sus hijos, hacen la comida, tejen ponchos y preparan cueros de guanacos. Todo esto es trabajo de mujer. Iré más lejos en eso porque todo lo que digo puedo probarlo por ejemplos que he visto con mis propios ojos. Las mujeres tienen influencia en el menaje, además, poseen como los hombres, y tienen sus propiedades particulares (Cox, 2006, p.170).

La toma de decisiones sobre el intercambio de objetos femeninos se asocia al poder que tenían sobre las ovejas, espacio de la economía doméstica dominado por ellas:

Las chinas tienen sus cosas propias, como se puede ver por el ejemplo de las ovejas de Pascuala, y no sería extraño que casi todas las ovejas del Caleufú, fuesen de la segunda mujer de Huincahual, cuando recuerdo el cuidado que tenía la china para hacerlas entrar todas las noches al corral (Cox, 2006, p.171).

Las mujeres también interceden en la redistribución de los recursos colectivos:

En el Caleufú, si se mataba un animal, se repartía entre todos; si un indio traía sacos de manzanas de Huechuhuehuin, o alguna harina, su mujer luego hacía la repartición y la distribuía en los toldos. Donde vive Huentrupán, que se siembra y cosecha, ya no es lo mismo, las ideas de propiedad comienzan a diseñarse. Un día preguntando al compadre Pulqui, cuya niña

bauticé en Huechuhuehuin, cómo se alimentaban los que no sembraban, me contestó: “a punta de manzanas” (Cox, 2006, p.178).

De los relatos de viajes de Luis de la Cruz y de Cox se desprende que las agrupaciones indígenas del Ngulumapu y el Puelmapu están interconectadas y son parte de un sistema de intercambio donde el textil mapuche ocupa un lugar central. Las imágenes fotográficas de fines del siglo XIX son otra evidencia de la importancia y variedad de los textiles mapuche elaborados por estas expertas mujeres.

Las observaciones de los aventureros indican que el textil mapuche fue causa y consecuencia del activo intercambio interétnico de ganado. En el siglo XIX la economía mapuche se transforma nuevamente y aumenta su dominio sobre el ganado, al tiempo que el resto del mundo tiende a abrirse a las importaciones de textiles ingleses, razones por las cuales acá se propone que los mapuche pasan de ser una sociedad textil-ganadera en el siglo XVIII a una sociedad ganadera-textil en el siglo XIX.

Los textiles mapuche eran mejor pagados en el Puelmapu que en el Ngulumapu, lo que debió servir de motivación para los largos viajes que emprendían llanistas, huilliche y pehuenche hacia las pampas. Sin embargo, estas travesías se vieron afectadas por las malas relaciones diplomáticas y por los conflictos interétnicos.

El intenso mestizaje es una característica fundamental para comprender la diversidad de técnicas textiles desarrolladas en dicho territorio. Las relaciones de parentesco entre las agrupaciones se intensificaron durante el siglo XIX, cuando las cautivas de distinta procedencia formaron parte de estos núcleos familiares diversos y en algunas de ellas germinó un sentido de identidad y pertenencia a partir de alianzas matrimoniales y del apego a sus descendencias.

La multiplicidad de agrupaciones indígenas relacionadas por parentesco, alianzas, conflictos y decisiones políticas territoriales de los linajes que confluyen en el Puelmapu demuestra la apertura identitaria y la posibilidad de relacionarse con otros grupos y generar mestizaje. En ese entonces, mujeres de distintas naciones podían convivir en el núcleo familiar mapuche, lo que, como es natural, impactó en estos colectivos familiares, en especial

en el intercambio de saberes y técnicas textiles femeninas. Las prendas y la gran diversidad de *makuñ* de fines del siglo XIX también son evidencia de esta influencia.

Las personas, y especialmente las mujeres, eran un bien de intercambio de los más preciados. Silvia Ratto (2010) plantea que en el Puelmapu del siglo XIX los rescates de cautivas y cautivos dinamizaron la economía interétnica en ambos lados de la frontera bonaerense, especialmente entre 1829 y 1852, período de Mariano Rosas. La autora investigó las numerosas nóminas de rescatados e indica que este procedimiento funcionó en dos esferas, la diplomática y la cotidiana, en las cuales intervenían el gobierno y los familiares, respectivamente. Observó gran flujo de mujeres rescatadas e intercambiadas entre distintas agrupaciones indígenas, lo que potencia la hipótesis que establece que algunas prefirieron quedarse en territorio indígena por los hijos e hijas nacidos en cautiverio y que los Ranqueles se resistieron a entregar a sus cautivas a las tropas de Rosas. Según Ratto (2010), esta resistencia expresa que las relaciones económicas y sentimentales entre cautivas y raptos se mezclaron.

Al contrario de lo expresado por otros viajeros y naturalistas del siglo XIX, Cox (2006) observa que las mujeres indígenas del Puelmapu tienen poder y control sobre ciertas propiedades, libertades e incidencia en el comercio, especialmente respecto de elementos de su interés o de su cuidado, como el añil, chaquiras u ovejas. Obviamente, las apreciaciones del médico están determinadas por una comprensión del mundo basada en la filosofía liberal imperante de principios individualistas del intercambio. La valoración o importancia de las mujeres era tal, que, cuando las raptaron los tehuelche, agrupaciones distantes como los pehuenche y huilliche se aliaron para rescatarlas. Esta alianza también permite comprender que la división de las agrupaciones indígenas en amistosas o enemigas era muy funcional a la conquista del territorio. La amistad/enemistad pehuenche-huilliche no fue una dinámica permanente y persistente, sino que se identifica una cuota importante de estrategia e imaginario colonial en estos supuestos conflictos.

LA EXCELENCIA DEL TEXTIL MAPUCHE SITUADA EN LA ECONOMÍA DOMÉSTICA

El reconocimiento del textil como uno de los productos centrales de la economía mapuche en el intenso intercambio fronterizo e interétnico se ha incorporado con tibieza a la historiografía, en un contexto donde el análisis del poder económico-político mapuche se ha referido principalmente a los ülmen y al ganado, con lo que se perpetúa la perspectiva androcéntrica de la historia. En este estudio se ha querido girar el enfoque para avanzar hacia un análisis que considere la centralidad de la producción textil en la economía doméstica mapuche, en gran parte organizada por las mujeres.

El camino recorrido hasta aquí me permite sostener que la sociedad mapuche de los siglos XVIII y XIX evidencia grandes transformaciones centradas en aspectos del dominio textil de las mujeres, quienes lograron una notable producción. En este contexto, el textil mapuche llegó a ser moneda de intercambio.

Hacia el siglo XVIII, la sociedad mapuche desarrolló un proceso adaptativo interno y externo que la convirtió en una sociedad textil-ganadera, especialmente desde la segunda mitad del siglo, cuando el ganado cimarrón se agotó (Cordero, 2014). En el siglo XIX se dieron nuevas condiciones adaptativas respecto del dominio del ganado, de la competencia inglesa, de los conflictos interétnicos, entre otras condiciones que activan otro giro socioeconómico que permite identificarla como una sociedad ganadera-textil.

Como se ha planteado, este estudio marca una diferencia importante sobre el foco de análisis, pues al momento la literatura ha destacado la vocación guerrera, ganadera y comercial de los hombres mapuche. Por cierto, esto no es falso, pero es necesario reconocer y profundizar en las condiciones de crecimiento de la riqueza mapuche, traducida en la posibilidad de sostener su autonomía e incorporar grandes cantidades de ganado y otros bienes, como monedas de plata. Se trata de grandes volúmenes de textiles que se intercambiaron (e intercambian) gracias al trabajo de laboriosas mujeres. Entonces, se observa que textil y ganado se complementan para potenciar la autonomía económica y el poder político mapuche. Los grandes remanentes textiles actuaron como causa y consecuencia del crecimiento del sistema de intercambio transcordillerano mapuche.

En este capítulo intentaré realizar un análisis integrado de las grandes transformaciones hacia adentro y hacia afuera de la economía doméstica mapuche en vinculación al mercado. Se observa una diversidad y heterogeneidad de condiciones y elementos interrelacionados que caracterizan el comportamiento de la economía doméstica en un sistema de intercambio local-global. Estas condiciones y elementos son: a) control sobre el ganado lanar, b) comercialización a domicilio, c) orientación hacia el mercado, d) manejo técnico de excelencia y e) emergencia de otras formas de organización de la producción textil. Tras estos procesos están el aumento y variedad cultural de las mujeres textiles. Veamos cada uno.

Control sobre el ganado lanar

Los mapuche primero tejían para la familia extensa hasta que llegaron a producir textiles para el mercado. Uno de los factores que posibilitó la alta producción de excedentes textiles fue que contaban con suficiente lana de oveja. El control que la sociedad mapuche logró mantener sobre el dominio del ganado lanar fue fundamental para tejer prendas como *makuñ*, *pontro*, *kutama*, *trarüwe*, *trarülongko*, *chañuntuku*, y además producir ponchos para un comercio a gran escala³⁸.

Como se ha planteado, el dominio mapuche sobre el ganado fue creciendo. Las quejas de los funcionarios españoles durante el siglo XVIII así lo corroboran. Los informes de las Relaciones Geográficas de 1756 culpan al trueque de ganado del deterioro económico de todas las villas desde Santiago al sur. Estas cabezas de ganado eran “sacadas” por los comerciantes de las haciendas e intercambiadas por textiles o ponchos al interior del territorio mapuche, todo de manera clandestina.

El dominio de las agrupaciones indígenas del Ngulumapu sobre el ganado lanar (primero camélidos) proviene de al menos mil años atrás, como las evidencias arqueológicas lo indican, de modo que su manejo y producción

³⁸ Los *pontro* son frazadas; las *kutama*, alforjas; los *trarüwe*, fajas de mujer; los *trarülongko*, cintillos de hombre; y los *chañuntuku*, cojincillos para montar a caballo.

es un elemento económico de larga data. Como se ha demostrado, la importancia de la producción textil fue durante el siglo XVIII y durante el siglo XIX, al igual que la del ganado lanar, pues aumentó también la demanda de lana para consumo interno y externo. En su investigación sobre los malones en Argentina, Rojas (1995) indica que hacia mediados del siglo XIX las incursiones que integraban ganado al territorio mapuche disminuyeron, lo que no se debe al aumento de las quejas de las autoridades de Buenos Aires respecto de la responsabilidad de las agrupaciones indígenas en estas razias. Otro elemento importante de considerar es que el precio del ganado y de la lana subió³⁹.

El ganado mapuche fue una de las motivaciones de la conquista emprendida por el Estado de Chile sobre el Ngulumapu, pues “la posesión del ganado estaba en todos los grupos-familiares partes del *lofmapu*” (Mariman, 2009, p.57). Para el historiador, el interés de guerra del Estado de Chile se traduce también en el interés de los militares participantes por poseer el ganado mapuche.

El control sobre la oveja implicó años de ensayo y error en técnicas de cruce, pastoreo, esquila, entre otros procesos y tecnologías asociadas a la obtención de carne y lana. Las mujeres mapuche dominan el ganado lanar y manejan sus procesos, como la cría y obtención de las lanas, y el esquilado, lavado, escarmenado, hilado, teñido y tejido. Desde la actualidad se admira la capacidad de hilar de las mujeres mapuche, y las bellas y finas prendas que resguardan los museos son una evidencia de su buen manejo técnico. Además, se comprueba con la existencia de tecnologías especializadas, como las colecciones de pequeñas torteras y otros finos artefactos asociados al *witral*.

Por muy sencilla que parezca una transformación técnica, siempre impacta en el producto terminado. Se trata entonces de una sumatoria

³⁹ Investigadores han complejizado la problemática de la procedencia y comercialización del ganado mapuche. Sebastián Alioto (2011) y Guido Cordero (2014) cuestionan la idea tradicional sobre el robo sistemático de ganado en el Puelmapu atribuido a agrupaciones indígenas que lo ingresaban al Ngulumapu. Se cuestiona la subvaloración de la economía doméstica indígena, que no se consideran las raciones entregadas por el Estado argentino, que no se profundiza en la complicidad de las autoridades chilenas, todo lo cual potencia el argumento que justifica la “Guerra del desierto y Pacificación de La Araucanía”.

de pequeños cambios técnicos que suman conocimientos diversos con tiempos de experimentación y adaptación tecnológica que provocan cambios en la productividad. Una de las más grandes adaptaciones que debieron desarrollar las mujeres mapuche fue conocer y practicar el tejido y teñido con lana de oveja.

Desde los primeros momentos de contacto con el mundo hispano, los mapuche intercambiaban ovejas, animales que fueron incorporados con rapidez a la economía doméstica.

Para el siglo XVIII el ganado lanar crecía tanto entre los mapuche como en las haciendas jesuitas. En ambos casos, la lana se destinaba al autoabastecimiento y para crear textiles dirigidos a la comercialización. Entonces, los reclamos de los vecinos y vecinas de la frontera por la carencia de lanas demuestra que su comercialización era un excelente negocio. En efecto, la conformación de los pueblos se relaciona con la alta demanda de lanas. El ganado lanar de los jesuitas evidencia el interés por competir en tal rubro con los ponchos mapuche. Para el siglo siguiente, Manuel Llorca (2014) plantea que las ovejas de los mapuche del siglo XIX contribuyeron con un 20% más de lanas respecto de las crías que tenían los chilenos. Este autor se refiere a la calidad de la producción textil mapuche, basada en un tipo especial de ovejas, y a que sus lanas y tejidos eran superiores y que los ingleses deseaban imitarlos⁴⁰.

Comercialización a domicilio

La creciente demanda por el poncho mapuche y el aumento de las relaciones comerciales interétnicas activó el intercambio textil, lo que agilizó las etapas de producción y comercialización.

⁴⁰ En entrevista con el doctor Néstor Sepúlveda, especialista en ovinos de la Universidad de La Frontera (junio de 2022), indica que existe una especie denominada oveja araucana, la cual conserva la genética española e inglesa, caracterizada por su alta capacidad de adaptabilidad ambiental y su doble propósito como productoras de carne y lana. Comenta que las nuevas especies introducidas en las comunidades mapuche por medio de programas de manejo no han dado buenos resultados por una combinación de factores biológicos, económicos y culturales. Señala también que la oveja araucana es la especie más resistente a las dificultades de sostenimiento de la economía doméstica campesina del sur de Chile.

Los mapuche recibieron en sus *ruka* las visitas de más y más comerciantes, quienes entregaban múltiples mercancías a cambio del trabajo textil de las mujeres. Para Ruth Corcuera, destacada investigadora argentina de los ponchos, en el siglo XVIII el comercio era desigual, ya que los comerciantes y pulperías se aprovechaban de los indígenas y cambiaban sus chucherías y aguardiente por ponchos (Corcuera, 1999). La mayor apertura a las relaciones comerciales con los colonizadores se evidencia en la articulación entre el sistema de intercambio indígena y el sistema de trabajo denominado a “domicilio”, procedimiento en el que las productoras participan del proceso productivo y comercialización desde su hogar. Situadas en sus *ruka*, producen desde el centro de la economía doméstica indígena. Son los comerciantes quienes se movilizan y se internan en territorio indígena para intercambiar. El intercambio también se efectuaba por medio de caravanas mapuche que circulaban entre las fronteras, villas, fuertes, misiones fronterizas y hacia el Puelmapu.

Pese al permanente intento de control hispano sobre comerciantes y productos prohibidos, el textil mapuche lideró el sistema de intercambio clandestino, que se desarrollaba bajo relaciones de poder territorial, de modo que las agrupaciones mapuche se desplazaban con sus artefactos textiles y los objetos circulaban siguiendo los principios sobre el intercambio correspondientes a visiones tanto occidentales como indígenas. En la frontera imperaron condiciones mixtas de producción y comercialización de textiles mapuche, y hacia el interior del territorio mapuche imperaban condiciones de intercambio indígena, propias del *trafkintu* y *kimün* mapuche.

La forma de producción textil situada en la *ruka* era altamente conveniente para los comerciantes, pues no se pagaba impuestos y no se requería de inversión, ya que provenía de la unidad doméstica. La condición clandestina era conveniente para todos; mercançhifles, autoridades, soldados, capitanes de amigos y otros mediadores interculturales de la administración tardocolonial lo permitían. El circuito de intercambio local, basado en una alta producción textil doméstica y femenina indígena, se acopló al comercio y exportación de los centros urbanos y de los puertos.

Para el siglo XIX, este comercio se centró en el circuito terrestre, donde las mulas fueron fundamentales para recorrer largas distancias por vías

o caminos indígenas (Assadurian, 1982), que desde tiempos prehispánicos se vincularon a los centros poblados productores de metales con explotación indígena, como Potosí. Los españoles supieron ocupar las mismas vías, y luego chilenos y argentinos también hicieron uso de estos caminos y de los conocimientos indígenas del territorio. Hacia el siglo XIX la exportación masiva de ponchos mapuche decreció, pero sus variedades técnicas se diversificaron.

Orientación hacia el mercado

Los centros urbanos como Lima-Potosí-Mendoza-Buenos Aires-Santiago-Concepción, entre otros, estaban conectados y eran los centros donde más se consumían los textiles mapuche. Los cambios que aceleraron la incorporación de excedentes textiles mapuche al mercado se relacionan estrechamente con los avances en los procesos técnico-productivos y tecnológicos de la economía doméstica mapuche.

Los cambios técnicos fueron sencillos pero múltiples y se expresan en las distintas etapas del proceso productivo, lo que impactó en la cantidad de productos locales e indígenas en circulación. Pensemos, por ejemplo, en la incorporación de la oveja, ligada a nuevos conocimientos y prácticas culturales de domesticación que impactaron en la dieta y consumo de carne y de lanas. Pensemos en la incorporación del añil como componente tintóreo, obtenido por las mujeres principalmente como parte de los agasajos. También es muy probable que algunos conocimientos derivasen de experiencias de trabajo forzado en los primeros obrajes organizados por los conquistadores y luego de los jesuitas, en villas fronterizas.

Numerosas adaptaciones técnicas se asocian a las nuevas condiciones del mercado y al textil indígena como mercancía. Una de sus consecuencias directas es que aumentó el empleo de las mujeres en miras a acelerar la producción.

Las nuevas formas de organización de la producción implican cambios en los procesos tradicionales de obtención de tintes, de teñir, de secar y hasta en las valoraciones referidas a los usos y funciones, técnicas y colores, dado que se asumían las necesidades de los consumidores del poncho, en su

mayoría trabajadores indígenas y mestizos, pues para las poblaciones españolas las telas y prendas llegaban de Europa.

Otro ejemplo de aceleración de producción fue producto de la incorporación de tijeras para la esquila, un simple cambio que mejoró la calidad y la cantidad de la lana. Así, múltiples pequeños cambios otorgaron mayor rapidez a la elaboración de un poncho y a su comercialización.

Entonces, la producción textil mapuche se complejiza toda vez que coexiste con el *makuñ* en condiciones de intercambio ritual y de la comercialización del poncho como mercancía. Entonces, el distanciamiento entre *makuñ* y poncho se concibe como una consecuencia del ingreso del capitalismo preindustrial, que atrae los objetos indígenas al mercado.

El *makuñ* era controlado por los hombres mapuche y circulaba en bajas cantidades. Su producción, orientada principalmente a la sociedad mapuche, contiene elementos de uso cotidiano y otros cargados de símbolos relativos al poder y el linaje de sus portadores y de la sociedad a la que pertenecen.

El poncho se destaca por la ampliación territorial del circuito de intercambio y por llegar a ser de uso común en Chile durante el siglo XVIII (Alvarado y Guajardo, 2011). Su uso se expandió entre los hombres del virreinato (Corcuera, 1999) y su expresión técnica se diversifica notablemente.

Otra diferencia entre *makuñ*/poncho reside en las formas como se transportaban. Los *makuñ* se movilizaban a pie, en mulas, caballos, *wampo* o canoas y, como dijimos, intensamente pero en cantidades menores. En cambio, por su gran cantidad, los ponchos mapuche del siglo XVIII transitaban por ciudades y puertos, ocupando bodegas y embarcaciones manejadas por comerciantes y autoridades hispanas.

La elaboración y circulación del poncho se relaciona muy bien con el comercio fronterizo y su mestizaje se evidencia en otras prendas parecidas que se elaboraron en la zona central de Chile. El poncho, pensado para circular más allá de la frontera, se elaboró también en haciendas y villas fronterizas, donde se dieron otras formas de producción que concentraron mano de obra femenina e incorporaron técnicas textiles más modernas que el *witral*, como el telar a pedales. Cantidades importantes de ponchos se fabricaron en las villas y haciendas fronterizas y otras tantas en obrajes de las haciendas jesuitas.

En el inicio del siglo XIX se abrió el mercado europeo y de Buenos Aires, lo que provocó que el precio de la ropa europea bajara, pero a su vez que la producción de ponchos se diversificara y se requiriera de todo tipo de lanas (De Ramón y Larraín, 1982).

Excelencia de la técnica textil

Las mujeres mapuche debieron crear estrategias para agilizar la elaboración y diferenciar su prenda de aquellas que realizaban mujeres de otros territorios. Conocedoras de sus saberes, mejoraron la calidad para diferenciarse. Manuel Llorca (2014) indica que la calidad de la producción textil mapuche era objeto de comentarios y deseos de imitación de parte de los ingleses. Además, entre las condiciones favorables del reconocimiento global de la calidad del textil mapuche se cuentan su impermeabilidad, colores inalterables, diseños atractivos y la fineza de la manufactura. En la Figura 34 se muestran los artefactos de la tecnología del textil mapuche, que son evidencia de la excelente alianza entre sencillez y especialización.



Figura 34. Pequeños artefactos para hilar fino, colección Museo Regional de La Araucanía. Fuente: Fotografía de María José Rodríguez, conservadora del Museo Regional de La Araucanía.

Al lado izquierdo se aprecian dos *chinked*, o torteras, y un pequeño huso, o *kulio*. Del lado derecho se ven fragmentos de pequeños *chinked*, provenientes del sitio Santa Silvia, en La Araucanía, fuerte español del siglo XVI. Estos artefactos demuestran la especialización de las tecnologías indígenas prehispánicas para realizar hilados muy finos.

El *makuñ/poncho* mapuche se diferencia de otras prendas similares en que no lleva costuras, sino que se trata de un “textil completo”, de una sola pieza. Esto quiere decir que no está elaborado por partes, como sí ocurre con el poncho jesuítico y otras prendas textiles parecidas, que se arman a partir de paños grandes de telas que se cortan y confeccionan.

El poncho llegó a adoptarse como prenda de vestir en toda Sudamérica y era producido en variedad de territorios, donde adquirió sus propias versiones, como la desarrollada por los jesuitas. Ruth Corcuera (1999) indica que una de las agrupaciones responsables de la ampliación y comercialización del poncho mapuche fueron los jesuitas, que pretendían proteger a los indígenas de comerciantes estafadores. Cuánto de protección al indígena y cuánto de deseos de controlar y comercializar sus productos es un tema que aparece durante toda esta investigación.

Emergencia de otras formas de organización de la producción textil

Desde la perspectiva histórica, la organización productiva del textil mapuche orientada al mercado se ha considerado a partir de dos conceptos: obrajes e industria, que se diferencian por su escala, principalmente. En ambos casos el contenido relativo a la organización productiva indígena es poco visible y no logra capturar las características de la economía doméstica mapuche. Aquí planteamos que la organización productiva del textil mapuche de los siglos XVIII y XIX contiene procesos y relaciones económicas, políticas y simbólicas de base familiar y colectiva, que integra y se adapta progresivamente hacia dentro y hacia fuera del sistema de intercambio. Entre las nuevas condiciones de amplitud y control del Wallmapu y las complejas relaciones interétnicas surgieron nuevas condiciones de producción e intercambio que convivieron con formas productivas implantadas por los conquistadores en la frontera.

El historiador Leonardo León (1991) observa que la organización textil mapuche se desarrolló por medio de múltiples pequeños obrajes. Para este autor, los mapuches de la segunda mitad del siglo XVIII lograron producir grandes excedentes textiles y que recibían la materia prima de los españoles. Sin embargo, como hemos demostrado, la intensa incorporación de ganado y su buen manejo es una característica mapuche que no se relaciona con la dependencia planteada. Paralelamente, se reconoce el poder de los jesuitas en torno al ganado lanar, aunque las fuentes no posibilitan reconocerlos como los proveedores de las lanas para los textiles mapuche.

El autor también plantea que la economía mapuche se habría reconvertido un par de veces, pues de una dedicación casi exclusiva a la guerra, los mapuche pasaron a ser cazadores de ganado cimarrón en las pampas y posteriormente se transformaron en maloqueros y en conchabadores. En este sentido, se pone el acento en un proceso de transformación de la sociedad centrado en el comercio del ganado. Sin embargo, este estudio plantea que el sistema de intercambio mapuche es un medio que genera interacción, adaptación y equilibrio relativo con otros sistemas de intercambio, y ser conchabadores es consecuencia de ello.

León indica: “Si las cifras son correctas, a fines del siglo XVIII el territorio indígena estaba plagado de pequeños obrajes, en los cuales las tejedoras eran incorporadas al proceso productivo no ya casualmente, sino de modo regular e intensivo” (León, 1991, p. 114). El uso del término de “pequeños obrajes” al interior del territorio indígena no parece adecuado, pues las características y condiciones de los obrajes no se relacionan con las condiciones de la economía doméstica mapuche, como se explicará.

Otra perspectiva sobre la organización de la producción textil mapuche la desarrolla Zavala (2008), quien identifica el nuevo modo de producción textil mapuche del siglo XVIII como una industria textil. Entre los datos que ofrece está el importante aumento de la importación de añil, producto tintóreo que produce el color azul, tan apreciado para la elaboración del poncho. Este autor integra en su análisis la importancia de la poligamia. Para explicar este punto, se refiere a sacerdotes que observaron en la producción textil la causa de que se ampliara la familia y la cantidad de mujeres, situación que la Iglesia católica no aceptaba y abiertamente combatía.

Los conceptos de obraje e industria utilizados para designar la organización productiva del textil mapuche del siglo XVIII y XIX no han sido suficientemente explicados, ya que suponen que la transformación de la sociedad mapuche fue una reacción positiva al mercado y se analizan bajo formas productivas occidentales, sin abordar la estructura indígena de la producción ni las mixturas fronterizas que coexistieron⁴¹.

El obraje fue una modalidad de trabajo colonial asociada a los primeros encomenderos y luego a las grandes haciendas jesuitas, que aspiraban al autoabastecimiento y a la producción de excedentes exportables⁴².

Las ganancias del trabajo textil obrajero colaboraron con la bonanza económica de la orden, que llegó a controlar grandes extensiones de terreno y enormes cantidades de ganado en el Reino de Chile (Valdés, 1980). En la Figura 35 se muestra la tecnología del telar jesuita.

El obraje jesuita ocupó mano de obra esclava y en menor medida indígena, en condiciones laborales y técnicas distintas de las formas de producción doméstica mapuche. Como experiencia económica exitosa pudo constituir un ejemplo y un puente para el conocimiento e implementación de nuevas condiciones productivas en la frontera, que además contó con canales propios de comercialización en el mercado peruano⁴³.

⁴¹ Otras formas de organización del trabajo textil poco estudiadas en Chile son los trapiches y chorrillos, lugares para producir textil indígena y mestizo de carácter familiar desarrollado cerca de cursos de agua, cuya característica era no tener batán. “Los llamados chorrillos, rurales y urbanos, entre los cuales unos se caracterizaron por su organización manufacturera similar a la de los obrajes, aunque más pequeños y otros por su carácter de unidad doméstica familiar” (Escandell-Tur, 1994, p. 38).

⁴² Las haciendas jesuitas producían lo necesario para su autonomía económica y además generaban excedentes, cuyo fin principal era el comercio a gran escala. Para 1767, en el Reino de Chile el ganado jesuita llegaba a 172.353 cabezas, de las cuales 64.329 eran ovejas, que ocupaban el 37,3% del total de ganado de la Compañía. Según estas cifras, la posibilidad de contar con lana para generar textiles y exportar era óptima, como lo evidencia la producción de ponchos jesuíticos (Bravo, 2015, p. 199).

⁴³ Manuel Miño (1989) explica que el obraje es una forma de trabajo colonial español que sintetiza el estilo de trabajo textil indígena y el estilo de producción europea de taller artesanal. Analiza el modelo de evolución de la industria textil europea y lo compara con el trabajo textil de Nueva España. La comparación cuestiona el paso directo de la llamada proindustria textil de América a la industrialización, pues no se desarrolla como en Europa, es decir, en estos territorios no hubo un paso directo desde el obraje a la fábrica textil. El autor reconoce matices y aportes del obraje como estructura organizativa del trabajo indígena colonial hacia los procesos productivos modernos.

¹¹⁴ Telar de un obraje (1780-89) según Martínez Compañón.

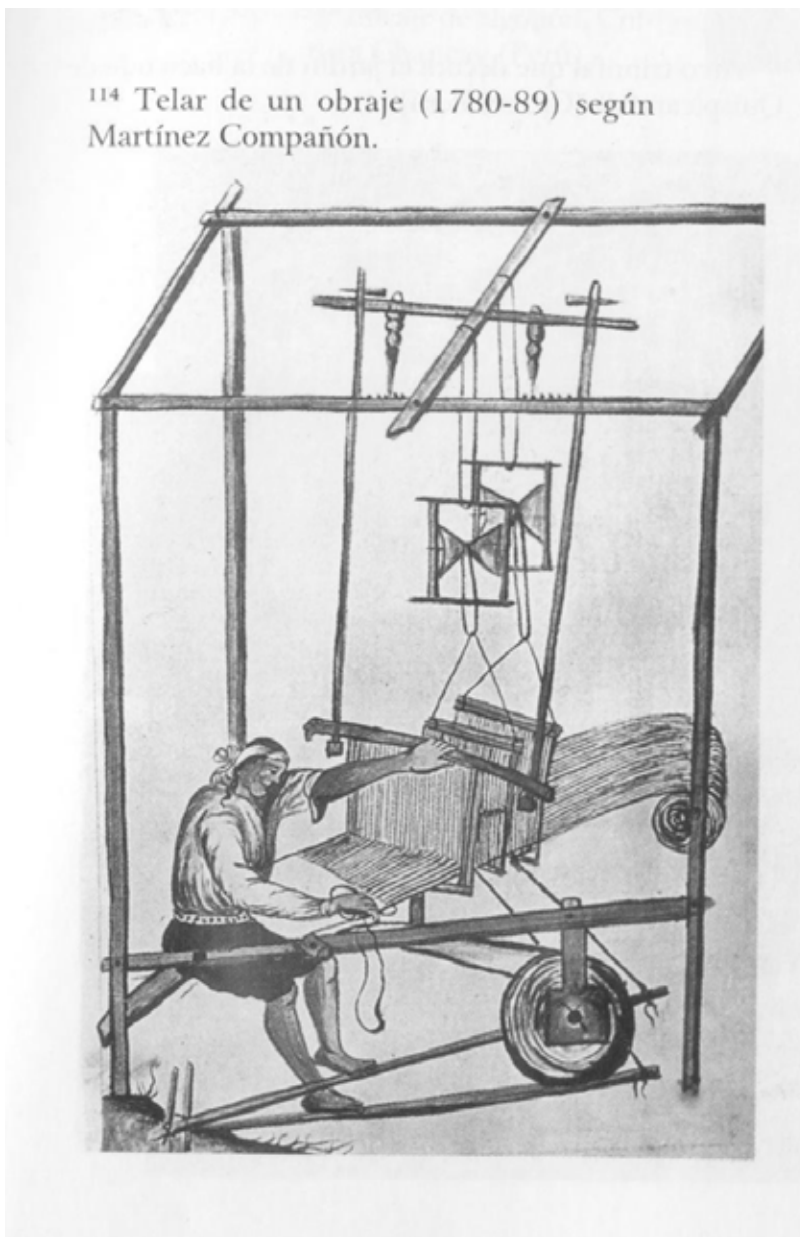


Figura 35. Telar a pedales, siglo XVIII. Fuente: Gisbert et al. (2006, p.135).

Las fuentes analizadas permiten identificar que durante el siglo XVIII se dieron relaciones positivas entre la estrategia evangelizadora de Ngulumapu, conducida por los jesuitas hasta su expulsión y que les permitió conocer muy bien los circuitos de intercambio de productos indígenas e interceder en ellos. Se sabe que los jesuitas tenían numerosas haciendas muy cerca de la frontera, en la zona de Chillán, además del control misional de Chiloé, junto con misiones en Nahuelhuapi que intentaban controlar los pasos cordilleros de la Frontera de Arriba.

Otro aspecto importante del rol de la Compañía de Jesús en la economía colonial se refiere a la incorporación de técnicos-misioneros con conocimientos y capacidades avanzadas en múltiples oficios. Respecto de este punto, Valdés plantea que los jesuitas llegados en el siglo XVIII llegaron a vigorizar la industria local:

La Congregación Provincial determinó en 1719 el envío de maestros mecánicos de la orden para poder terminar las muchas obras de construcción iniciadas, a saber: dos ebanistas, dos albañiles y un escultor. En 1740 llegaron al país 22 nuevos jesuitas y ocho años más tarde 40 religiosos, la mayor parte de ellos Hermanos Coadjutores de nacionalidad alemana con el dominio de oficios como plateros, fundidores, relojeros, ebanistas, carpinteros, boticarios, pintores, tejedores y bataneros (1980, p.64)⁴⁴.

La cita expresa claramente que los jesuitas otorgaban valor a los oficios y estimulaban la producción especializada entre sus fieles. En este caso, integraron a maestros tejedores y bataneros, oficios que introducen conocimientos y tecnologías que permiten aumentar la producción textil.

Otro dato que aporta en esta línea indica que para la expulsión de la Compañía (1767) cuatrocientos cajones esperaban en la aduana de Valparaíso para ser retirados por los jesuitas. “Sólo se pudo dar uso adecuado a veinte de estos cajones; los que contenían telares de moderna factura y que estaban

⁴⁴ Los batanes son artefactos de madera movilizadas por energía hidráulica con el propósito de compactar los tejidos y lograr una tela de lana como aspecto final (De Vidas, 2002).

destinados a los obrajes de paño del colegio de Chillán” (Valdés, 1980, p.95). Al menos en Chillán sí había obrajes.

En suma, la Compañía de Jesús participó de la producción textil a gran escala, lo que les permitió manejar el ciclo productivo y tecnológico completo de lanas, pues además contaban con abundante materia prima, mano de obra, técnicos, tecnología, bodegas, transporte gratuito y venta directa. Sería muy interesante seguir la pista del contenido exacto de aquellos veinte cajones y establecer a ciencia cierta su relación con la textilería de Chillán y con la exportación de ponchos mapuche. Sobre el control del intercambio de textil que realizaban los jesuitas en las pampas argentinas, Corcuera (1999) indica que la Compañía de Jesús se interesó por la producción local de los indígenas, como la yerba mate o los cueros, y que intentó controlar los circuitos comerciales del textil mapuche, aunque su intención era proteger a los indígenas de comerciantes estafadores, y que el punto de contacto con los tejedores mapuche cordilleranos era la zona de Nahuelhuapi.

La Figura 36 corresponde a un documento que evidencia una transacción comercial que realizan los jesuitas con ponchos pehuenches en Catamarca, en el noreste de Argentina.

En el listado de productos aparece la compraventa de 50 ponchos Pehuenches a 6 pesos y medio cada uno, cuya suma es 325 pesos, de modo que estos ponchos representan la transacción de mayor valor económico de toda la compra-venta efectuada.

Los jesuitas usaron nuevas tecnologías y formas de organización productiva para los textiles, tales como la división del trabajo, la concentración de la fuerza de trabajo, tecnología moderna, la disposición de capital y el vínculo a un amplio mercado consumidor. Ahora bien, para el Reino de Chile este tipo de producción no llega a constituir una industria y debemos recordar que los obrajes se desarrollaron más bien en los márgenes del territorio mapuche. Miño (1989) indica que el concepto de protoindustria textil en las colonias podría ajustarse si se apela al significado de “proto” como una textilería originaria y ancestral.

Paralelamente se fue desarrollando una forma de producción textil doméstica de tipo “urbana”. En las casas de las villas y en los fuertes, la mayoría de las mujeres trabajaban sus telares produciendo lo necesario para el uso familiar y excedentes para la comercialización o intercambio.

Catamarca y Diciembre 24 de 1769.
 De para el bestuario de dos esclavos catorce liras de picata a cuatro rs^o
 lira ----- 0007^o p.^o
 Al esclavo Nicolas dos liras de pañete dos pesos lira y media de base-
 ta dos rs^o un poncho en tres pesos seis liras de lienzo para camisa y
 calzoncillos dos pesos que pague al cura por su casamiento, un sombrero
 tres pesos, su monto ----- 0014^o p.^o
 Edo: Diego Nicolas Barros
 Carrizo

En dicho día sacó del libro manual cuatro pesos tres rs^o y medio que le
 en dichos esclavos requeridos en yerba y tabaco ----- 0001^o p.^o 3/2^o
 Edo: Barros

Asimismo ante di un sombrero al dicho Pablo un poncho à bisonte y
 tres a Jeronimo esclavos ----- 0009^o p.^o
 Edo: Barros

A. G. N., Temporalidades de Catamarca, 1767-1773. Sala II, 72-4-2, f. 57-58.

	Pesos	reales
coste: 95 pesos	109	-
[...]		
Suma de enfante	Pesos 21517 pesos	3 reales
Por 2 piezas de bramanes crudos con 79 2/100 liras		
a 4 reales lira	39	5
Por 2 docenas de antejos ----- a 4 pesos docena	8	-
Por 11f de seda Surcaba de Calabria ----- a 9 pesos f.	99	-
Por 50 Bonchos Pequenes ----- a 6 1/2 pesos	325	-
Por 2 linternas ----- a 3 1/2 pesos	7	-
Por 1 Pieza y 13 liras de granilla -----	43	4
Por 2 docenas de racinillas ----- a 15 pesos	30	-
Por 12 f. de Ulo de Cajetilla ----- a 76 reales f.	39	-
Por 6 Paquetes de linter de Ulo ----- a 5 pesos p. ^o	30	-
	22137 p. ^o	4 reales

A. G. N., Compañía de Jesús, 1761-1762. Sala III, 6-10-5.

Figura 36. Registro de cuentas por concepto de compra y venta de mercancías de la Compañía de Jesús, 1761-1762. Catamarca, Argentina. Fuente: Corcuera (1999, p.73).

Existe evidencia de que hacia mediados del siglo XIX había una organización productiva en talleres textiles, como el visitado por el viajero Reuel Smith (2016). Entonces, además de la “recogida” de textiles en cada *ruka*, a cargo de los conchabanderos o mercanchifles, se sumaron los textiles elaborados con nuevas formas productivas, lo que abrió una posibilidad de exportar la mercancía textil nunca vista.

Cuando los textos del siglo XVIII hablan de 30.000 a 70.000 ponchos (es relevante indicar que los autores de los datos mencionados son jesuitas) no solo se refieren a la producción y escalada comercial mapuche, sino que también podrían integrar los ponchos de origen mixto, que se elaboraban en las casas de las villas de frontera y en obrajes jesuitas cercanos a la frontera, todas mercancías que se acopiaban y salían por los mismos puertos. Se trata de una producción doméstica diversa e intercultural que entra en la misma dinámica económica de alta producción, acopio y comercialización. Las mujeres de procedencias distintas tejían e integraban sus textiles al comercio, aportando a la economía de sus hogares.

En los siglos XVIII y XIX el intercambio textil se encontraba interconectado tanto en sus formas de producción como de comercialización, y estos mecanismos productivos suponían distintos niveles de mestizaje y mercantilización. Es decir, en el sistema de intercambio textil mapuche de la época estudiada, convivieron diversos sistemas productivos, de ahí su gran crecimiento y expansión extrarregional⁴⁵.

⁴⁵ Gisbert et al. (2010) reconocen al poncho como de origen araucano y su presencia en La Paz, Bolivia, en 1745. Los ponchos se hacían en vicuña, algodón y lana. Los ponchos jesuíticos procedían de obrajes y estaban elaborados de varias tiras cortadas y unidas por costuras.



Figura 37. Poncho jesuítico, siglo XVIII. Prenda tejida en telar a pedales y unida en bandas. Cuzco, Perú.
Fuente: Corcuera (1999, p.67).

AUMENTO DE MUJERES TEXTILERAS

La confluencia del aumento de las malocas en la segunda mitad del siglo XVIII, que trasunta en una mayor incorporación de mujeres cautivas, y en el aumento de la poligamia, son otras dos condiciones que potencian el aumento de la producción textil mapuche, lo que contribuye a la estructuración de una nueva forma de organización.

Como se ha planteado, la mujer textilera aparece recientemente en la historia de la sociedad mapuche. De historiadores que la ignoran totalmente, pasa a ser considerada un bien de intercambio importante cuya moneda era el ganado. Paralelamente se reconoce la importancia de las mujeres cautivas como un botín de guerra proveniente de las malocas. La mujer recién comienza a emerger cuando algunos investigadores de la línea interétnica la vieron como productora de excedentes textiles. El aumento de mujeres permite reconocer el valor económico y político de la mujer mapuche en la transformación de las condiciones de la economía doméstica y del poder de los *ülmen*.

La creciente incorporación de cautivas a la sociedad mapuche está obviamente relacionada con su incorporación en la economía doméstica y se asocia positivamente a la producción creciente del *makuñ*/poncho mapuche. Más mujeres cautivas y más ganado lanar son dos recursos que potencian la economía doméstica mapuche y explican en gran medida la bonanza económica, que se mantiene por más de cien años (1750-1860).

El poder de los *ülmen*, identificados también como grandes caciques, se asocia a su amplio dominio territorial, estrechamente enlazado con su capacidad de adquirir e intercambiar mujeres, sea a través de las alianzas matrimoniales o por medio de la “economía del cautiverio” (González, 2016).

En el siglo XIX hubo una nueva oleada de cautivas, quienes ingresaron a la organización de la producción textil mapuche, tema poco estudiado que apunta al enfoque sobre las mujeres “blancas” y mujeres de otras agrupaciones indígenas, pues se han visto principalmente como bienes de intercambio y negociación política. En consecuencia, se propone concebir a las cautivas también como mujeres que se insertan en la familia, en la economía doméstica, que crean lazos sentimentales, tejen e intercambian saberes, asunto que tiene relevancia si se piensa en el impacto sobre la diversidad, calidad y cantidad de textiles.

Entonces, el sistema de intercambio del textil mapuche transcurrió entre valoraciones que responden a lógicas diferentes: la lógica indígena, que comprendió la producción e intercambio del textil bajo relaciones de reciprocidad, en un ambiente de libertad y simetría entre redes e intercambio interétnico, y una lógica occidental fronteriza, que muestra cambios relativos a la menor y mayor libertad de comerciar textiles indígenas desde los tiempos tardocoloniales a la república. En este contexto, el avance del capitalismo preindustrial operó de acuerdo con relaciones de intercambio asimétricas y clandestinas, cuyos administradores, comerciantes e incluso misioneros estimularon en distintas escalas la economía indígena, que, impulsada a aumentar su productividad, supo adaptarse a estos cambios y conectarse a un mercado global. En estas dinámicas socioproductivas las mujeres cumplieron un rol fundamental.

La alta producción de ponchos da lugar a una nueva dinámica económica mapuche que produce cambios en la economía doméstica, en la intensidad del intercambio del ganado y en el aumento de la cantidad de mujeres.

El poder sobre la materia prima es uno de los factores determinantes del logro de los excedentes textiles, pero no el único, como hemos visto.

La gran cantidad de textiles mapuche en intercambio indica que los mapuche de los siglos XVIII y XIX desarrollaron un proceso de transformación productiva en alta conexión con el mercado. La economía doméstica mapuche se adaptó a un sistema más amplio en todos los sentidos y se insertó en un proceso de crecimiento económico, acumulación y avance del capital:

Al ser América Latina (y todo el tercer mundo) una sumatoria de regiones en donde el nuevo modo de producción de la modernidad fue traído desde fuera por sobre las culturas y las poblaciones originarias con formas productivas, políticas y sociales bien diferentes del capitalismo y a su vez diferentes entre sí, se conforma una compleja trama de superposición/complementación entre el capitalismo y otros modos productivos dando lugar a formaciones sociales sumamente complejas (Galassi, 2018, p.45).

Entonces, es pertinente ampliar la mirada para comprender mejor la realidad local del intercambio textil mapuche.

La producción textil se ubica en el núcleo doméstico de la sociedad mapuche. Este núcleo experimentó una serie de transformaciones organizacionales y técnicas que posibilitó su adaptación a las nuevas condiciones del mercado. Visibles son los cambios de la producción e intercambio del textil mapuche desarrollado en la frontera. En aquellos lugares se desarrollaron estructuras organizativas técnico-productivas distintas al centro-interior del territorio mapuche, que podríamos calificar como procesos textiles mixtos y heterogéneos que produjeron el poncho, cuya mano de obra femenina supo incorporar y adaptar.

La frontera, un borde cultural y territorial permeable y dinámico, se caracteriza por su propensión a incorporar múltiples elementos técnico-productivos, como nuevos telares y formas de organización de la producción textil no indígena, los que generaron nuevas prendas textiles y procesos de comercialización que se acoplaron a los procesos de producción y comercialización doméstica mapuche. Al plantear que los procesos productivos del textil mapuche se sitúan en el centro de la sociedad mapuche, lo situamos

también en el centro de la economía doméstica, de ahí su importancia y permanencia en el tiempo. En dicho núcleo se encontraron diversidades del saber y hacer de mujeres y hombres mapuche, que realizan su vida y acciones económicas sin separarlas de la religiosidad ni la ritualidad, de modo que no es posible comprender separadamente mercado y cultura.

Desde la Colonia hasta la actualidad, las transformaciones de la economía doméstica mapuche se conectan a las transformaciones de las técnicas textiles incorporadas al objeto textil. Las maestras textileras del *makuñ* han conservado algunas de las condiciones técnicas básicas y nucleares, como el *ñimin* y el *trarikan*, mensajes tejidos en símbolos y colores que persisten. Los *makuñ* de *longko* que se tejen en el Ngulumapu, como las *trarikan makuñ*, son prendas de muy antigua data, elaboradas por mujeres textileras especialistas que actualmente viven en ciertas localidades bien definidas de las regiones de La Araucanía y del Biobío, específicamente en las comunas de Chol-Chol, Padre Las Casas, Cañete y Tirúa, respectivamente. Las textileras de hoy están organizadas en asociaciones o cooperativas que comercializan sus *makuñ* de manera directa, o bien, en tiendas o en venta en línea, en algunos casos con la ayuda de fundaciones.

Las prendas rituales, como los *trarüwe* y los *makuñ* de *longko*, se pueden llegar a comprender como reguladores o sostenedores de la supervivencia de la sociedad mapuche, pues sintetizan sus condiciones culturales, espirituales, económicas y políticas. De otra parte, el cambio técnico de la textilería mapuche llevado al límite podría atentar contra ella, pero la elaboración y uso del textil mapuche en la ritualidad y en la representación política e identitaria actual la hace volver al núcleo y la sostiene, como las mantas denominadas *Nüker Makuñ*, cuyo significado etimológico es entramado y sostenido de la sociedad mapuche.

Entonces, postulo que los procesos de transformación de la economía global, unidos a la transformación de la economía local, se encuentran mediados por las adaptaciones técnicas que desarrollaron las mujeres. Ellas incorporaron múltiples conocimientos relativos a las tecnologías y los procesos del telar; teñir, hilar, enmadejar, tejer, etc., todo implicó disminuir los tiempos de producción textil, además de contar con más manos para tejer, lo que permitió mantener el intercambio y la valoración del textil en alza.

En este sentido, el valor del objeto no reside en su intercambio, sino en la relación entre el objeto y las personas, de manera que el objeto se acopla a la acción (Graeber, 2018). Las mujeres integran valor al objeto textil por medio de los saberes y haceres en interrelación étnica y fronteriza. El valor simbólico del objeto textil mapuche, centrado en el símbolo y el color, genera lazos sociales propios de la economía del “don”, que en la ritualidad y uso del *makuñ* se reactivan continuamente.

MAKUÑ RITUALES

Se ha planteado la importancia de la ampliación territorial, la alta producción y activo comercio de textiles en la historia de la sociedad mapuche de los siglos XVIII y XIX, profundizando en las condiciones de transformación de la economía doméstica y especialmente en el rol de las mujeres, en su notable organización y adaptación al comercio y mercado. Gracias a ellas, la sociedad mapuche logró mantener hasta la actualidad la elaboración y comercialización del *makuñ* en ámbitos locales y proveer de ponchos a otras regiones, resistiendo el histórico empeño *winka* por controlar el intercambio de estos textiles. Respecto de la ritualidad del *makuñ*, me centraré en el *makuñ* de *longko* y lo abordaré integrando perspectivas de investigadores actuales y mi experiencia etnográfica, junto con la memoria y el discurso actual.

En este punto analizaré algunos aspectos técnicos del *makuñ* y su incidencia en el intercambio. En las clasificaciones que se han realizado de los *makuñ* se menciona, entre otros aspectos, colores e iconografías que en las prendas textiles mapuche actúan como diferenciadores sociales y territoriales (Chacana, 2013). También se hace evidente que algunos *makuñ* parecen tener un poder especial, presente en las relaciones de intercambio, una suerte de “fuerza” o *newen* mapuche, que además parece quedarse con ellos, textiles que se pueden apreciar y llegar a sentir en un museo⁴⁶.

El objeto textil demuestra su agencia en las múltiples relaciones sociales que provoca. Como hemos visto, la cadena de relaciones de intercambio del *makuñ* se fue complejizando, lo que nos lleva a pensar, como plantea Gell (2016), en las intenciones que impulsan a sus creadoras. Para Gell (2016), la técnica del objeto produce un efecto de encantamiento. En este caso, la iconografía escalonada como patrón repetitivo del *makuñ* de *longko* implica un proceso técnico y matemático de amarre de lanas, de un fino control del color, del agua, del fuego, etc. Sin duda, la textilera maneja la perfecta unidad de materialidades en un objeto textil singular, que, convertido en *makuñ*, es un objeto cautivador.

⁴⁶ El *newen* es una fuerza positiva manifestada en la dualidad y equilibrio mapuche. En específico, el *newen* del *makuñ* de *longko* reside en el símbolo textil que lo identifica (Ñanculef, 2016).

Entre los *makuñ* de autoridades mapuche o *Nekür makuñ*, el *makuñ* más vigente es el *trarikan makuñ* o manta de *longko*, denominación que alude a la técnica, no a su sentido social. Esta prenda se caracteriza por el teñido por reserva de urdimbre, en negro y una gama de rojos con iconografía escalonada, y es elaborado por textileras expertas, o *düwekafe*, que lucen los hombres en ocasiones especiales.

Es importante profundizar en los usos y significados del color en estos *makuñ* de prestigio y autoridad. El manejo de los tintes es parte fundamental de un sistema de relaciones simbólicas entre la mujer mapuche y la naturaleza circundante.

Se identifican además algunos *makuñ* relacionados a autoridades mapuche y no mapuche de relevancia histórica cuyo relato de intercambio nos remite a una mejor comprensión del encantamiento o magia que provocan.

La literatura indica que de manera amplia los *makuñ* se pueden clasificar según su uso y sus técnicas (Alvarado, 1988; Mege, 1989). De esta manera, están los *makuñ* de uso cotidiano, que por lo general son de tejido liso, de un solo color, con escasa iconografía, muchas veces del color natural de la lana y, como su nombre lo expresa, se usan diariamente en múltiples labores, prestan abrigo, repelen el agua, y permiten trasladarse en caballo o de otras formas de manera cómoda. Seguramente es el *makuñ* más comercializado a gran escala.

El otro *makuñ* es de uso ritual. Evidentemente, son textiles más especiales, más complejos en varios sentidos, con una ornamentación con mayor densidad simbólica.

Entre estas mantas se observan tres tipos básicos, las elaboradas con la técnica de *trarín*, que se caracteriza por desarrollar un diseño a partir del teñido; las mantas con *wirin*, cuyo diseño se basa en tejido decorado con listas de colores, y las mantas con *nimin*, tejidas con iconografía de doble faz de urdimbre (Alvarado, 2002, p.53). Estas tres técnicas se pueden combinar y generar otras subclasificaciones.

La etnoclasificación presentada por Mege (1990) establece una diferencia entre los *Nüker makuñ* y los *trarikan makuñ*, sin embargo a partir de un dato etnográfico obtenido en 2015 de Domingo Colicoy, indica que los *trarikan makuñ* son un tipo de *Nüker makuñ*. Para Colicoy, los *Nüker makuñ* son todas

las mantas ornamentadas o con diseños y, por lo tanto, incluyen a las *trarikan makuñ*, denominación que alude a su técnica, no a su sentido. Aludiendo a la etimología y sentido, *Nüker makuñ* significa entramado y sostenido, por lo tanto, estos *makuñ* ornamentados son objetos sostenedores del entramado social mapuche.

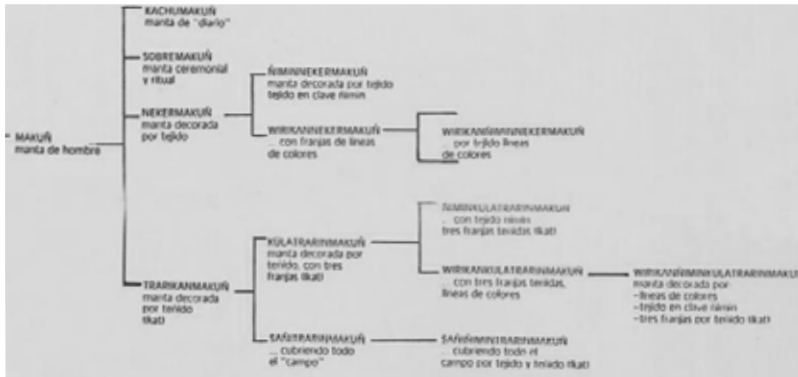


Figura 38. Etnoclasificación del *makuñ* por Pedro Mege, 1990. Fuente: Mege (1990).

Entonces, entre los *makuñ* de tipo ritual denominado *Nekür makuñ* destaca el *trarikan makuñ*. Este *makuñ* de *longko* está elaborado con una técnica de gran antigüedad conocida como *ikat*: “El vocablo *ikat* es de origen malayo. En nuestro medio algunos autores lo denominan reserva de urdimbre” (Taranto y Martí, 2007, p.56). Su iconografía surge del teñido por reserva de urdimbre y recibe varias denominaciones, como manta de cacique, manta de *longko*, manta amarrada y *trarikan makuñ*.

La técnica de elaboración de un *trarikan makuñ* fue bien descrita a principios del siglo xx por Tomás Guevara:

Primero se colocan en el telar todos los hilos verticales de que se compondrá la manta, en color blanco. En seguida se juntan varios hilos, diez, doce o más, i se forran, bien apretados, con yeibún o ñocha i corteza de maqui en extensión variable i corta. Estos canutillos van quedando unos en frente de otros i también escalonados. Este es el trabajo más difícil i largo;

las mujeres se demoran no menos de dos semanas en él. Se juntan después todos los hilos, así estendidos, en dos porciones o en una; se sacan del telar i se meten en el tiesto que tiene el color negro. Las partes amarradas quedan blancas, porque no penetra a ella la tintura negra. Una vez que se han secado los hilos, se vuelven a poner verticalmente en el telar. Comienza la segunda operación de colocar los hilos horizontales, de abajo para arriba. Se van apretando con la paleta de madera: la grande se llama *quelohue* i la chica, *ngerrehue*, que sirven para apretar los hilos. Antes eran de huesos de ballena, que se traían de la costa: ahora son de madera mui dura. Cuando el tejido llega a los canutillos, se sacan las cortezas que sirven de amarra; quedan espacios blancos. Estos hilos blancos, una vez que están tejidos, forman los dibujos. Si las distancias de las partes amarradas con ñocha i corteza de maqui no están bien tomadas, los dibujos no quedan iguales i el trabajo es malo. Estas mantas dibujadas son las que más les gustan a los mapuches i las que más se venden en la Argentina (1913, p.270).

El *trarikan makuñ* se obtiene gracias a un delicado trabajo de amarre o reserva de urdimbre que por buen teñido y buen tejido distingue a los hombres que las lucen. Como indicó Guevara, eran y aún son de los *makuñ* más conocidos y valorados en el Wallmapu, que es el mismo que se denomina poncho pampa en el Puelmapu.

Claude Joseph también se refiere a la técnica del *makuñ* de *longko*, de los que considera son los preferidos y por tanto de gran demanda:

Los ‘Trarican macuñ’ (mantas amarradas) son ponchos teñidos después de colocar la urdimbre y antes de pasar el tihuehue (hilo de trama). Llevan ordinariamente como adornos figuras rombales y cruces de lados escalonados, de color blanco sobre fondo negro o añil intenso. De todas las clases de mantas araucanas los ‘traricán macuñ’ son los preferidos. Las pocas tejedoras que saben confeccionarlas reciben encargos de numerosos clientes deseosos de poseer esta valiosa prenda. El araucano se siente orgulloso cuando la lleva puesta (...). El traricán macuñ se hace sobre el telar ordinario. Su confección requiere varios meses de un trabajo casi continuo, una gran cantidad, de lana y un talento extraordinario (1929, p.53).

Joseph (1929) observa que estos *makuñ* contienen rombos y cruces escalonadas de difícil elaboración (Figura 39).



Figura 39. Tronkay, símbolo del *makuñ* de *longko*, técnica *trarikan*. Chol Chol, 2015. Fuente: Museo Regional de La Araucanía.

Estas descripciones resaltan la habilidad de las mujeres mapuche con el *witral*, son las *düwekafé* quienes tejen las prendas especiales, de exigencia técnica mayor.

Un interesante aporte al conocimiento simbólico de esta prenda surge de la investigación del arqueólogo Tom Dillehay, quien establece conexiones

entre la iconografía del *makuñ*, la ceremonia de Nguillatun y la cosmovisión mapuche:

El longko o ngillatufe actúa como intercesor secular entre los vivos, sus ancestros y las deidades que residen en los cuatro planos etéreos. La espacialidad de estas relaciones es representada simbólicamente en su poncho o makuñ. Durante la ceremonia, el longko usa el makuñ que exhibe un diseño iconográfico en forma de serie telescópica de diamantes geométricos escalonados (Dillehay, 2011, p.228).



Figura 40. El kimche Rosendo Huisca luce su *trarikan makuñ*. Fuente: Museo Regional de La Araucanía.

El autor postula que el *makuñ* de *longko* es una expresión de un territorio físico y espiritual presente en el Nguillatun, es el microcosmos mapuche tejido en cada diamante escalonado, donde se emplazan los cuatro linajes principales que participan de esta ceremonia.

En una investigación etnohistórica y etnográfica sobre los cambios y continuidades de estas mantas, observé grandes procesos de transformación, durante los cuales los *makuñ* complejizaron sus técnicas y sentidos unidos a la expansión territorial y social mapuche (Chacana y Rodríguez, 2015). Desde las primeras referencias de los españoles se destacaron las condiciones prácticas del *makuñ*. Los complicados ropajes españoles del siglo xvi distaban mucho de los amplios y cómodos atuendos indígenas. Hacia los siglos xvii y xviii, las observaciones sobre el vestuario mapuche se detuvieron en las distinciones sociales por medio de colores y diseños, y algunos *makuñ* fueron asociados a hombres poderosos y a la participación en ceremonias o encuentros especiales. Posteriormente, en la segunda mitad del siglo xix, el *makuñ* a ratos se pierde entre las vestimentas de autoridades mapuche, que se usan ropajes militares, bastones, gorras, chaquetillas; en ese vestirse como el otro, el *makuñ* prevalece en otros importantes momentos como ajuar funerario.

En dicha investigación, entrevistamos a mujeres textiles y hombres *kimche* o sabios mapuche. El *retrüfe* (platero) Juan Painecura planteó que el surgimiento del *makuñ* de *longko* se asocia a una mayor estratificación y organización sociopolítica mapuche:

A finales de los años 1700 y comienzos del 1800, se va a definir el último nivel estratificado dentro de la sociedad mapuche, que dice relación entonces con una norma en nuestro *afmapu*... Y ese fue el *ayllarewe*, o sea, los *longkos* llegaron a un acuerdo por la disputa del poder interno y para poder enfrentar el escenario que se avecinaba con españoles y chilenos peleándose, la máxima estructura de unidad que podían tomar eran nueve *rewe*. Este es un elemento decidor, porque es en este contexto donde aparece el *trarikan makuñ* como una expresión de esta estratificación, fundamentalmente que adoptan los *longkos* del *ayllarewe* (Chacana y Rodríguez, 2015, p.81).

La cita anterior indica que este tipo de *makuñ* expresa un nuevo equilibrio de poder entre los linajes y constituía una forma de distinguir a las autoridades que se organizaron en torno a los nueve *rewe*. Desde esta perspectiva, la ampliación territorial y el fortalecimiento económico mapuche se expresaron también en un *makuñ* de compleja elaboración que se distingue por la figura escalonada blanca sobre negro o blanca sobre rojo.

En la investigación etnográfica ya mencionada, las textileras le llamaron *tronkay* al símbolo principal del *makuñ* de *longko* (Chacana, 2013), que se relacionó con la estructura social mapuche, con sus escalones como relaciones de parentesco y memoria familiar.

COLORES DEL MAKUÑ DE LONGKO, COLORES DE AUTORIDAD

Sobre los colores específicos en los *makuñ* de *longkos*, se observa la profundidad histórica del rojo, el negro y el azul. La investigación etnohistórica sobre los tintes naturales desarrollada por esta investigadora en 2013 indica que desde el siglo XVI se describe la presencia de los colores azul y rojo.

Otro dato interesante que derivó de la investigación de la colección de *trariwe* del Museo Regional de La Araucanía es que el negro y el rojo están principalmente en las fajas de *machi* del territorio *wenteche* (Chacana, 2014). Esto parece indicar una relación específica con un lenguaje y espacio dominado por la autoridad médica y espiritual.

Diversos investigadores que han abordado los significados de los colores en la cultura mapuche, coinciden en la íntima y delicada relación entre el color y la cosmovisión mapuche (Ancán, 1993; Alvarado, 1998; Chacana, 2014; Faron, 1964; Grebe et al., 1972; Mege, 1987, 1988, 1989; Wilson, 1992).

Para José Ancán, las textileras son las especialistas del color en su ámbito y poseen percepciones sociales del color muy diferentes a los de la cultura occidental. El autor se refiere a la importancia del brillo o resplandor de los colores y establece que los colores primarios son negro, rojo, gris y café, y los secundarios son verde, amarillo, azul y blanco (Ancán, 1993). Plantea que el negro y azul están asociados al resplandor y que la expresión máxima de la textilera es el negro. Socialmente, el negro se relaciona con el poder y sabiduría de los *longko* y en su ambivalencia se asocia a la noche,

las tinieblas, los *wekufe* y la negatividad. La ambivalencia simbólica es una característica del color en la sociedad mapuche. En la Tabla 7 se muestran las citas textuales de la literatura referida a los colores negro y rojo en la investigación de la colección textil del Museo Regional de La Araucanía.

TABLA 7. TINTES NATURALES UTILIZADOS POR LOS MAPUCHE ENTRE LOS SIGLOS XVII Y XIX

	Alonso González de Nájera (1614)	Diego de Rosales (1674)	Frezier, Amadeo (1716)	Felipe Gómez de Vidaurre (1789)	Juan Ignacio Molina (1795)	Vicente Carvallo y Goyeneche (1796)	Claudio Gay (1845-1852)	Vicente Pérez Rosales (1857)
Rojo		"El Relbún (...) es muy usado en este Reyno para teñir colorado"	"La raíz de relbon, especie de carmín"		"una especie de rubia que llaman Relbuno Rubia Chilensis"	"Para el escamado se valen de la raíz del Relbún,... preparada en cocimiento de ocre, que en la lengua chilena llaman puelcura, añaden al cocimiento un poco de vinagrillo rojo"	"Sus raíces son conocidas con el nombre de Relbu Persea Lingue o Lingue!"	El Relbún es una rubiacea muy notable. Es muy común en Chile; se obtiene de ella un bello color rojo"
Negro	"Ceno negro repodrido"	"Singular árbol es el Utiu"	"con el tallo i raíz de Pangui, También se le hace hervir con maqui"	"panque, que debía de ser panque. Esta planta es por ventura una de las más útiles a las artes que produce Chile"	"el Rovo, o la Argillarovia... hervir al fuego con las hojas de la Coriariarufolia, o de la Panketintoria". Thilco y Uthiu. "Las cortezas y las hojas de Deu"	"usan del cocimiento de la yerba quintral que se cria en los espinos con la raíz del panque i un barro negro"	"Deu, palabra araucana que quiere decir Rabón del campo" "panque y el de Nalca y la llamada Llapengue" Quintral (planta parásita) y el itiu"	

Fuente: Chacana (2013).

La utilización de tintes naturales y la calidad de su manejo fue mencionada por los españoles. En el siglo XVIII el sacerdote Gómez de Vidaurre observó: "Los indios, sin concurso de drogas forasteras, y de ellos han aprendido los españoles, con el jugo de sus plantas, dan toda suerte de colores, los más de ellos tan durables que se acaban con la cosa, sobre que se han dado, tan vivos, que no he visto en su línea mejores en Europa" (1889, p. 129). La cita muestra el interés español por la perfección tintórea lograda por las mujeres mapuche.

Obtener los colores *kuri* o negro, *kelü* o rojo, y *kalfü* o azul de las lanas para los *makuñ* de *longko* no es fácil y las posibilidades de utilizar elementos naturales en los siglos investigados fueron más que las actuales, pero no sencillas. La literatura indica que el rojo provenía principalmente de la raíz de una planta denominada *relbún* o *relfun* (*Galium hypocarpium*)⁴⁷. Esta delicada planta rastrera se encuentra asociada a lugares boscosos y, por su fina raíz, debía recolectarse en grandes cantidades. Es Vicente Carvallo y Goyeneche, quien relata en detalle la obtención de este tinte natural (Chacana, 2014). En la actualidad esta planta es poco conocida, poco usada y no se comercializa, aunque existen algunos cultivos de rescate experimental.

En el texto *Relaciones Económicas de 1780*, traducido por Francisco Solano, se menciona que pobladores de la frontera se dedicaban al oficio de recolección y venta del *relbun*. Esta mención denota la importancia de lograr del tinte natural rojo, pues existían recolectores de oficio, conocimiento de la flora local y un mercado para su comercialización.

El color negro proviene de la combinación de algunas plantas, como el maqui o las nalcas, con un barro bituminoso denominado *rofo* o *rovo* que se halla en algunos lugares cercanos a los cursos de agua y al que luego se deben dar largas horas de cocción.

Sobre el sentido simbólico de estos colores en el *makuñ*, el *retrüfe* Juan Paineicura plantea: “El rojo era fundamental para tiempos de guerra. Y el negro era de todo tiempo, pero la diferencia es que el color negro en el uso de la manta estaba circunscrito a una ubicación territorial determinada, en cambio, el rojo podía ser en alianza con otros y por lo tanto con otra graficación o graficaciones adicionales” (Chacana y Rodríguez, 2015, p.84). El *kimche* Paineicura plantea un vínculo entre el color del *makuñ*, la guerra y el territorio.

⁴⁷ En 2017, la Compañía Manufacturera de Papeles (CMPC) y la Fundación Chol Chol trabajaron en la recuperación de la planta en un vivero. Lograron obtener una paleta de colores asociados a las tonalidades del rojo que esta planta produce. En conversación telefónica con Juan Carlos Navia, jefe de asuntos corporativos de CMPC, indica que aún pretenden entregar la planta a las textileras mapuche y traspasar el conocimiento obtenido sobre este cultivo.

Chacana (2014, 2015) señala que por su importancia en los *makuñ* de *longko* y en todos los *trarüwe* de *machi* el color negro se asocia con sabiduría, conocimiento, equilibrio, estabilidad de las autoridades mapuche.

El *kalfü* o azul es el color principal de los mapuche, el más positivo y su cercanía con el negro se evidencia en una frase: “Es tan negro que es casi azul”. Actualmente, en las cercanías de Temuco es posible encontrar ese barro negro que sirve para teñir, que las textileras de este territorio conocen con el nombre de añil.

El producto tintóreo azul oscuro, conocido como añil, llegaba de Centro América, era de amplia circulación y uno de los productos más regalados a las mujeres mapuche, como vimos en los regalos que lleva el alcalde De la Cruz y reparte entre las mujeres del Puelmapu.

Para obtener el color, la mujer textilera actúa como vínculo y traductora del lenguaje y la energía recibida del cosmos y de la naturaleza, pues existen claves que deben interpretar a favor del resplandor del color. Dichas claves son aprendidas y manejadas poco a poco desde la niñez a la adultez y se basan en la observación e identificación de los cambios del sistema natural, del territorio, de sí mismas y del *mapu* al que pertenecen.

INTERCAMBIO DE TEXTILES SINGULARES

Algunos hechos de valor histórico y simbólico indican que los *makuñ* mapuche se intercambiaban y que su transacción se ligaba a los viajes de sus portadores, ocasiones en que a este objeto textil se le atribuían ciertas propiedades especiales como la fuerza o *nwen* que acompaña al viajero en su vida o en su muerte, lo que invita a reflexionar sobre las diversas intencionalidades del textil como activador de una cadena de relaciones sociales de encantamiento y a reconocer la fuerza mapuche en la simbología textil. Gell (2016) plantea que los objetos no tienen por qué relacionarse solo entre humanos y que poseer el artefacto es un proceso que activa su agencia mágica, mediada por los patrones técnicos, en este caso, textiles. Además, estos patrones son dispositivos de protección que funcionan como trampas para los demonios. El *makuñ* parece contener un poder o fuerza especial que aquí llamaremos el *nwen* del *makuñ*, cuyo encantamiento

técnico radica en el símbolo escalonado o *tronkay*, que es un protector para el ascenso al Wenumapu.

En relatos de ceremonias fúnebres, los *makuñ* actuaban como un oráculo y como regalos que se daba a las autoridades. Aquí se describen algunos registros de los siglos XVIII y XIX, y uno del siglo XX que se recogió como memoria oral en un viaje al Puelmapu y que se refiere a los enfrentamientos entre las agrupaciones de Coñoepan y de Calfucurá.

Como objeto singular, el *makuñ* como un objeto singular agrega valor a la relación entre los hombres, acompaña al viajero en el tránsito de un lugar a otro, en los procesos del paso y en la transformación de la vida o la muerte. Las relaciones de alianza, amistad y reciprocidad se ven reflejadas en el textil como regalo o don que une personas, territorios y culturas, como nexo material, simbólico, espiritual y político, de tipo individual y colectivo.

Respecto del *nepen* de algunos artefactos mapuche, Menard identifica y clasifica diversas perspectivas relativas a las valoraciones de las piedras de poder mapuche. El autor sintetiza las lecturas de las llamadas “piedras poderosas” en los conceptos de valor, vida y vitalidad:

En cuanto a las perspectivas de lectura y explicación del *nepen* y el *mongen* de estas piedras, se pueden enumerar al menos tres posturas principales: una, más centrada en lo que podemos llamar el “valor” —espiritual, social, simbólico— que la piedra vehicularía; otra, en lo que entendemos como la “vida” —social, cultural— de la piedra; y una tercera, en algo que denominaremos como su “vitalidad” —extraordinaria, política o carismática—, es decir, la singularidad en virtud de la cual determinada piedra se desmarca de los objetos cotidianos (Menard, 2018, p.4).

Estas distinciones permiten comprender los múltiples componentes del *nepen* del *makuñ*, que, como textil singular, contiene también estos aspectos, a saber, un valor (simbólico), vida (social y cultural) y vitalidad (política).

Las relaciones entre las personas y los textiles apuntan a su distinguir valor social y espiritual, que en estos relatos vemos expresados en los *makuñ*

que acompañan el rito fúnebre. También encontramos *makuñ* cuya vitalidad extraordinaria es que se trata de objetos que evidencian una alianza política y la permanencia del don entre los hombres poderosos, aunque también simbolizan una alianza entre sociedades, en las cuales las mujeres tejen para otras autoridades no mapuche, como San Martín. Por su parte, la vida social y cultural del *makuñ* se ha ligado a su circulación y comercialización interétnica.

Aquí se identifica que el *makuñ* acompaña en el viaje de muerte, protege al viajero y predice el viaje al Wenumapu. Entonces, si consideramos el concepto de viaje como un proceso ritual y en ese sentido transformativo, la magia del *makuñ* acompaña de múltiples formas a sus portadores, y su magia circula y trasciende al individuo, elementos mágicos que también están presentes en el intercambio.

EL MAKUÑ PARA EL VIAJE DE MUERTE

Algunos sacerdotes y naturalistas observaron la presencia de textiles mapuche en ritos fúnebres, donde los difuntos eran cubiertos con sus mejores mantas para que los acompañaran en su viaje de muerte. El rito fúnebre mapuche tiene varias etapas y en su trayecto se requiere del *makuñ*. Rojas plantea que este ritual varía según el territorio, aunque comparte al menos cuatro características comunes: la muerte se considera no natural, sino causada por alguien o algo; comprende la separación de los distintos componentes del ser; y se concibe como un proceso y como un umbral escatológico:

El entierro explicita la desvinculación del plano de los humanos del *püllü* del difunto, por cuanto diversos objetos le son suministrados —ropa, alimentos (*rokin*), monedas, varillas para espantar canes, cántaros (*metawe*), entre otros— con el fin de que sortee de forma óptima el viaje que deberá emprender (Rojas, 2016, p. 665).

En este proceso, el *makuñ* es parte de la ropa que acompaña, cubre y protege el camino a la región cósmica del Wenumapu. En este mismo sentido,

el difunto se orienta hacia el Puelmapu. Rojas investigó la zona de Neltume, donde observó: “El entierro constituye el rito en donde más gente asiste. Al llegar la caravana, se traslada el ataúd a un costado de la tumba, cuyo espacio se encuentra cavado desde la mañana. El espacio se ordena con los familiares en la cabecera de la tumba, orientados hacia el Puelmapu” (2016, p. 665).

Así, el Wenumapu, el Puelmapu, la cordillera y el azul son elementos correlacionados (Grebe et al., 1972), que orientan el cosmos y el viaje de muerte entre los mapuche.

Durante el siglo XVIII, algunos sacerdotes jesuitas se aventuraron en el reconocimiento geográfico de la costa argentina para detectar las condiciones de poblamiento de esos parajes. Entre ellos se encuentran Matías Strobel, José Quiroga y José Cardiel, viaje descrito en *Diario de un viaje a la costa de la mar magallánica en 1745, desde Buenos Aires hasta el Estrecho de Magallanes*. En 1746, los sacerdotes avanzaron por la bahía de San Julián, provincia de Santa Cruz, donde presenciaron una notable escena funeraria:

Por la mañana del martes 15, después de rezar, y haberse todos encomendado a Dios, prosiguieron su viaje, y a distancia de una legua de la dormida, dieron con una casa, que por un lado tenía seis banderas de paño de varios colores, de media vara en cuadro, en unos palos altos, clavados en tierra, y por el otro lado cinco caballos muertos, embutidos de paja, con sus crines y cola, clavados cada uno sobre tres palos en altura competente. Entrando en la casa, hallaron dos ponchos tendidos, y cavando se encontraron con tres difuntos, que todavía tenían carne y cabello. El uno parecía varón, y las otras mujeres; en el cabello de una de éstas había una plancha de latón de media cuarta de largo, y dos dedos de ancho, y en las orejas, zarcillos de lo mismo. En lo alto de la casa había otro poncho revuelto, y atado con una faja de lana de colores, y de ella salía un palo largo como veleta, de que pendían ocho borlas largas de lana amusca. Según estas señas, los difuntos eran de la nación Puelche. Pasaron adelante en busca de los que habían hecho aquel entierro, creyendo dar luego con ellos, y juntamente con tierra habitable; más, aunque caminaron otras tres leguas, no hallaron rastro y se les acabó el bastimento (Lozano, 1836, p.17).

El relato demuestra que ya en la primera mitad del siglo XVIII en la costa Atlántica había agrupaciones indígenas de costumbres mapuche. La expedición se encontró con casas, que no son señaladas como toldos, pues posiblemente eran *ruka*, ya que al levantar los textiles del suelo pudieron cavar la tierra directamente. En estos rituales funerarios se incluían textiles y ornamentos de metal. Según las descripciones de los difuntos y sus objetos, se trata de *makuñ* o ponchos, *trarüwe* o fajas, *chaway* o zarcillos. También es probable que tanto los caballos como las dos mujeres fallecidas fueran parte de los sacrificios asociados a la muerte del hombre.

En la descripción del políglota jesuita Bernardo Havestadt, quien realizó un viaje de exploración entre los pehuenche en 1752 en el contexto de las misiones circulares, se relata la ceremonia de enterramiento del hermano del cacique Huenchunamcu⁴⁸.

El cortejo fúnebre era el siguiente: precedía un jinete que conducía con un lazo el caballo sobre el cual yacía, boca arriba el cadáver, vestido de poncho y con su trarilonco atado alrededor de la cabeza; sobre el vientre llevaba un gorro grande de cuero, adornado con cobre rojizo. Seguía otro jinete, con otro caballo enjaezado, que era el caballo que montaba el difunto cuando estaba vivo. Cerraba el cortejo un tercer jinete que llevaba un cordero. La restante multitud de hombres y mujeres ya se había dirigido al lugar de la sepultura por otro camino más breve. Allí sacrificaron tanto el caballo como el cordero; lo mismo hicieron con dos yeguas, destinadas a los que habían acudido al funeral (Montero, 2009, p. 14).

Durante el siglo XIX, en la travesía de Ignacio Domeyko y de Claudio Gay se relatan funerales de cacique que incorporan mantas mapuche en el ajuar funerario:

⁴⁸ Foerster (1996) indica que en respuesta al alzamiento de 1722-23 la Corona decide trasladar los fuertes al margen norte del Biobío, posteriormente, después de ratificar los tratados de paz, se desarrollan misiones jesuitas de frontera que dan impulso a las misiones circulares de manera transitoria, mientras se esperaba refundar las misiones al interior de los *butalmapus*.

La triste nueva se propaga por toda la región, hasta los caciques más alejados y en la casa hacen los preparativos en honor del muerto, tanto en vestimenta como en los alimentos, como si fueran para una boda, (...) las mujeres tejen un nuevo poncho y chamal (...) al bajar la artesa a la tumba, colocan dentro de ella todo lo que el cacique necesitaba antes de morir: primero, la lanza y la chueca para que también en el otro mundo demuestre ser digno de la fama de sus mayores; después el nuevo poncho, el chamal y los zapatos (Domeyko, 1978, p. 730).



Figura 41. Entierro del cacique Cathiji en Guanegue, mayo de 1835. Fuente: Gay (1854).

Claudio Gay también se refiere a un funeral mapuche, el del cacique huilliche Cathijhi, de Panguipulli:

Monté inmediatamente a caballo junto con las personas que me acompañaban y rápidamente nos fuimos a casa del cacique, rodeado ya de un buen número de gulmenes o nobles que debían formar su cortejo. Su traje era tan

singular como curioso: tenían los pies desnudos; dos ponchos de colores variados y resaltantes cubrían lo alto y lo bajo del cuerpo, y su cara, horriblemente pintada y encuadrada por una ruda y espesa cabellera cubierta de un largo sombrero adornado de plumas, de flores y de otros objetos raramente trabajados (Gay, C. citado por Inostroza, 1998)

En el funeral el cacique viaja junto a sus dos *makuñ* de múltiples colores y los hombres que acompañan al difunto usan *makuñ* (Figura 41). En las correcciones simbólicas del color que Grebe et al. (1972) esquematizan, actúa como un ordenador de los elementos que integran el cosmos mapuche, de manera que el rojo se relaciona con el dominio del mal.

EL MAKUÑ QUE PREDICE EL VIAJE

En un interesante relato, una manta se transforma en un objeto predictor pues ayuda a tomar una importante decisión al *ülmen* Venancio Coñoepan. Se trata de un hecho de la historia mapuche que se refiere al viaje efectuado después de las guerras de independencia en el siglo XIX por mapuche abajinos, específicamente de Coñoepan y sus tropas, hacia el Puelmapu, al territorio de Calfucurá. Este texto es parte de los relatos orales que incorpora José Bengoa (1987) en *Historia del pueblo mapuche, siglo XIX y XX*, y fue narrado por Arturo Coñoepan, hermano del diputado y ministro Venancio Coñoepan:

Mi abuelo era un cacique muy bravo, el indio más inteligente y capaz, astuto para guerra, ese era el primer Venancio, mi bisabuelo. Entonces en Argentina supieron que aquí había un cacique muy bravo con muchos mocetones. Entonces el Presidente de Argentina lo mandaba a llamar de allá para que mi abuelo fuera a tomar a un indio muy viajero y sublevado que había por allá. Era un cacique muy rebelde que se llamaba calfucura. Mandaron una comitiva de militares de allá, un capitán que lo vino a buscar, con mucho respeto. El era de gran espíritu militar. El dijo: Yo tengo que consultar con Nguechén. Tenía una fe tremenda en Dios. “Tengo que consultar, tengo que soñar, tengo que rezar a ver qué me

responde”. “Si me responde favorable voy a ir”, le dijo a los militares de Rosas. Entonces le dijo a sus mocetones que le encerraran los caballos. Entonces, *él tendió su manta guerrera en el corral*. Y al otro día temprano, con noche aún, se levantó para ver qué caballo se había tendido encima de la manta. Y vio que un caballo bayo estaba echado sobre la manta guerrera. Ya tocó su cuicuil, y dijo “acepto, voy a ir a capturar a ese calfucura porque ya Dios me designó que fuera”. Junto con sus caciques, sus mocetones, hizo fiesta, cantó, lloró, discursó y ahí se fue para Argentina. Las mujeres decían que no iba a volver, que lo iban a matar. Le decían al niño Venancio que se agarrara de la cola del caballo para no dejarlo ir. Desde su caballo el cacique les cantó este canto: “Mis mujeres Manse y la Rosa que a la vuelta me van a esperar con caldito de harina bien picante (chkul). No sé si acaso vuelva dicen ellas y le dicen a los niños que se cuelguen de la manta de su padre (Bengoa, 1987, p.77; el destacado es nuestro)

Aquí el textil sirve de oráculo, predice y apoya el viaje, y Venancio es el traductor espiritual de los mensajes que entrega la manta⁴⁹.

El caballo también sostiene una comunicación mágica con el textil y ambos son elementos básicos del Nampulkafe y parte de los símbolos del viajero mapuche. Además se plantea una relación entre el caballo y el textil con el viaje de muerte (Montero, 2009). Los caballos blancos o bayos se vinculan al Wenumapu, por ejemplo, se dice que en Ralco, en el alto Biobío, la última *machi* del territorio se fue en un caballo de color blanco. En ese relato también observamos la unidad cósmica mapuche entre viaje, color, territorio y textil.

EL MAKUÑ QUE PROTEGE EL VIAJE

En ocasiones se ha registrado que las autoridades mapuche han regalado un *makuñ*, don que se puede comprender como un vínculo de alianza y reciprocidad. Foerster y Menard (2009) exploran en las continuidades históricas

⁴⁹ Entre los mapuche diversos artefactos, ecofactos y estructuras se consideran oráculos que interactúan con las deidades o antepasados que requieren de la conducción de un líder espiritual para predecir, como algunas piedras del lago Lácar, en la zona de Neuquén, en el Puelmapu (Pérez, 2021).

de las relaciones entre mapuche y *wingka*, e identifican la larga duración de la noción de alianza entre los mapuche. La filiación, el intercambio y la importancia de “otro” en la identidad de las autoridades permite comprender estos intercambios de textiles del siglo XIX y su trascendencia en el tiempo, como podría ser el caso del *makuñ* regalado al dictador Augusto Pinochet.

Calfucurá, Mariano Rosas y San Martín, autoridades del siglo XIX, también se vinculan al regalo de un *makuñ* como un don.

EL MAKUÑ DE CALFUCURÁ

El viajero francés Auguste Guinnard, que escribió *Tres años entre los patagones*⁵⁰, fue un cautivo entre 1856 y 1859. Después de un primer período de sentirse muy maltratado por las diversas agrupaciones indígenas con las que interactuó en las pampas, logra ser considerado por el *ülmen* Calfucurá. Luego de que Guinnard demostrara sus aptitudes de escribiente inmediatamente fue mejor tratado por los indígenas:

Calfucurá iba hasta dos o tres veces por día a seguir con la mirada mi trabajo y a alentarme. Me hacía fumar su pipa y llamaba a su hijo. Cuando terminé el foso, que tenía por lo menos 1,50 metros de ancho y dos de profundidad, me hizo ir a su ruca y, después de haberme hecho compartir su comida, me regaló una manta; aunque usada ya a medias, ese objeto me causó una gran alegría, pues era la primera vestimenta que poseía desde el comienzo de mi cautiverio (Guinnard, 2006, p.123).

El joven francés notó el interés de Calfucurá por su trabajo, con quien estableció una relación de confianza.

⁵⁰ Analía Castro (2006) plantea que cuando Guinnard denomina a los indígenas como patagones incurre en un error y que en su lugar debió decir pampas.

EL MAKUÑ DE MARIANO ROSAS

Hacia 1870, Lucio Mancilla, coronel de ejército en la frontera argentina que estaba en campaña en Ranquel, recibe de regalo un poncho de Mariano Rosas, uno de los caciques más importantes de esta agrupación, cuyo valor está bien retratado en este relato:

—Ya somos compadres, hermano, me dijo: ahora usted dirá cómo nos hemos de tratar.

—Compadre, le contesté, como antes, no más —de hermanos.

Es lo mismo, le doy las gracias. —Repuso y dirigiéndose a los frailes añadió Muchos cristianos

Iba a salir del toldo; Me llamó y sacándose el poncho pampa que tenía puesto, me dijo, dándomelo:

Tome, hermano, úselo en mi nombre, es hecho por mi mujer principal.

Acepté el obsequio que tenía una gran significación y se devolví, dándole yo mi poncho de goma. Al recibirlo me dijo: Si alguna vez no hay paces, mis indios no lo han de matar, hermano, viéndole ese poncho.

Hermano — contesté: Si algún día no hay paces y nos encontramos por ahí, lo he de sacar a usted por esa prenda.

La gran significación que el poncho de Mariano Rosas tenía, no era que pudiera servirme de escudo en un peligro, sino que el poncho tejido por la mujer principal, es entre los indios un gaje de amor, es como el anillo nupcial entre los cristianos. Cuando salí del toldo y me vieron con el poncho del cacique, una expresión de sorpresa se pintó en todas las fisonomías. La gente del palacio se mostró más atenta y solícita que nunca. ¡Pobre humanidad! (Mancilla, 2018, p. 465).

Siguiendo a Foerster y Menard (2018), en el episodio anterior se identifican dos estructuras de valoraciones opuestas. Mientras desde la perspectiva de Mancilla el *makuñ* como regalo parece ser un acto de sumisión y subordinación que contiene elementos simbólicos y mágicos de menor importancia, cuya frase final, “¡Pobre humanidad!” es aplastante, desde la otra perspectiva parece representar un intercambio simbólico que implica

una alianza y horizontalidad entre jefaturas. En la Figura 42 se observa el *makuñ* y detalles del tejido que el *longko* Rosas le regaló a Lucio Mancilla, ahora conservado en el Museo Histórico Nacional de Argentina.



Figura 42. Manta que Rosas le regaló a Lucio Mancilla. Fuente: Colección Textil del Museo Histórico Nacional, Buenos Aires, Argentina.

EL MAKUÑ DEL LIBERTADOR

La historiadora argentina Florencia Roulet señala que en 1816 el general San Martín recibió múltiples regalos de los pehuenche al concluir una parla e indica que la distribución de agasajos y la borrachera duró tres días, y que “cada cacique presentó al general un poncho, obra de sus mujeres” (Vignati, en Roulet, 2016, p.221). Para la autora, este objeto textil da visibilidad y reconocimiento social a San Martín como un aliado.

Esta manta, denominada la manta del Libertador, fue elaborada por expertas mujeres mapuche pehuenche, cautivador textil que ahora se encuentra en el Museo de Historia Nacional de Buenos Aires. El antropólogo Pedro Mege indica que se trata de un textil con “coherencia representacional y una alta densidad de componentes simbólicos que nos hablan de un destinatario con particularidades fuera de lo común” (Mege, 1998, p.53). El autor realiza una descripción simbólica muy detallada y expresa que “pareciera que estuviéramos enfrentados a un cromatismo de otro mundo, será el de un *winka* conductor de guerreros” (Mege, 1998, p.61). Los colores, aéreos y luminosos, son los propios de los guerreros mapuche. Este guerrero *winka* necesitaba protección y el *makuñ* mapuche se la otorgó.



Figura 43. Manta de San Martín. Fuente: Colección Textil del Museo Nacional de Historia, Buenos Aires, Argentina.

Al *makuñ* de los siglos XVIII y XIX se le han otorgado valoraciones distantes y opuestas, y la interpretación de su intercambio se relaciona principalmente con su valor de cambio y uso. La interpretación occidental corre en líneas disciplinarias que separan los componentes técnicos de los económicos,

simbólicos y políticos del textil. Justamente este trabajo propone investigar el textil mapuche integrando componentes del *kimün* o conocimiento mapuche referidos a la integralidad y complementariedad del cosmos mapuche. En ese sentido, se identifica que el color y la iconografía son parte de la dimensión política y simbólica del *makuñ*, pero que no están separados de la dimensión técnica y económica, y viceversa. Pero ¿estos *makuñ* con estructuras escalonadas en tonos negros y rojos representan una sociedad altamente jerarquizada por filiación o más bien una sociedad horizontal segmental en alianza permanente? El regalo del *makuñ* de *longko* al dictador y a otros políticos chilenos, sumado a la compra de *makuñ* para los *longko* de las comunidades mapuche de Melipeuco e incluso los megatextiles del aeropuerto o del récord Guinness de Puerto Saavedra, parecen indicar que entre las adaptaciones técnicas realizadas por las textileras de los siglos XVIII y XIX perduran elementos de larga duración que motivan la horizontalidad de las alianzas y, con ello, la resistencia.

ALGUNAS CONCLUSIONES

La noción de dinámicas de intercambio y las perspectivas teóricas abordadas permiten reconocer rutas, circuitos y modos en que se desarrolló el intercambio del objeto textil mapuche en un contexto intercultural y multidimensional. Concebir el intercambio entre sociedades como medio de expresión política (Appadurai, 1991) permite observar más de cerca las estrategias de dominación y resistencia imperantes.

Las múltiples formas de concebir el lenguaje textil indígena aporta en su comprensión como una otra textualidad, cuyos códigos condensan un sistema de pensamiento propio. Se comprende que los objetos textiles indígenas contienen un valor no neutral, como plantea Baudrillard (1969), y que durante la conquista europea ingresan a un nuevo estado mercantil basado en las ganancias individuales (Polanyi, 2007), aunque algunos conservan su valor cultural y simbólico, de modo que emana de ellos una fuerza especial (Mauss, 1971) que los preserva.

La complejidad social del textil mapuche ha estimulado este camino, en que se intenta comprender sus múltiples dimensiones por medio de los *makuñ*. Su notable uso actual parece transportarnos en el tiempo y nos conecta con la sociedad mapuche de aquella “época de oro”, pues acompañó a sus portadores en el proceso de expansión territorial mapuche y llegó a circular por todo el Wallmapu e incluso fuera de él. Como he pretendido demostrar, el textil mapuche fue crucial en las transformaciones sociales, económicas y sociopolíticas mapuche de los siglos XVIII y XIX, e incluso llegó a sostener su autonomía. La importante condición de objeto principal de intercambio fronterizo e interétnico me lleva a postular que la sociedad mapuche del siglo XVIII debe considerarse textil-ganadera, y que sus adaptaciones y la mantención de la autonomía la configuran como una sociedad ganadera-textil en el siglo XIX.

Que se haya alcanzado aquel nivel de producción de excedentes textiles se atribuye a una combinación de condiciones en las que se conjugaron al menos aspectos territoriales, económicos, políticos, técnicos y rituales, todos los cuales integran un todo inseparable que evidencia también el principio mapuche de integralidad del cosmos. Sin embargo, por la metodología

utilizada fue necesario separar para comprender mejor estas complejidades. En este sentido, he planteado el análisis en distintas dimensiones y en el centro de su organización y producción, a la economía doméstica y las mujeres.

Sahlins (1974) otorga relevancia a la “gestión” indígena de la producción, centrada en la unidad doméstica, lugar desde donde se toman las decisiones más importantes en torno a la cooperación, reciprocidad y redistribución de la sociedad. Este autor ilumina la crítica sobre las nociones clásicas de la economía que conciben a las sociedades no estatales como sociedades pobres, y permite observar con mayor claridad la elasticidad o plasticidad del sistema de intercambio mapuche respecto de las relaciones políticas, económicas, sociales, técnicas y rituales de cercanía o lejanía entre valoraciones de sociedades estatales o no estatales. Además, permite reconocer que los textiles mapuche circulan entre dones y apropiaciones.

Dado que no existe aún una historia del textil mapuche, construir una parte ha sido un gran desafío que se debe seguir ampliando y profundizando. En este camino, la metodología ha sido más bien flexible. Por medio de las lecturas de los investigadores considerados ya clásicos se logró identificar elementos específicos sobre el territorio del *makuñ* y sobre la inclusión/exclusión del textil mapuche y las mujeres. Existe cierta consistencia en resaltar la importancia del intercambio creciente de los textiles mapuche, pero no en comprenderlo e integrarlo en profundidad a la construcción histórica de las relaciones políticas y económicas coloniales unidas a las mujeres. La poca valoración de la mujer y sus producciones se evidencia en que la información relevante es muy escasa y fue encontrada en notas a pie de página. Por eso, el textil mapuche y las mujeres en la historia se deben rastrear de modos diversos y creativos.

De las fuentes secundarias emana la primera idea sobre la inmensidad del territorio mapuche, que indica que aún hay mucho que investigar puesto que se han desarrollado solo visiones parciales del Wallmapu, con poca integración de la lógica espacial indígena y del *kimun* mapuche. La perspectiva intercultural de esta investigación buscó la espacialidad y presencia indígena como forma de descolonizar el territorio por medio de los mapas propuestos para la comprensión de una historia más simétrica respecto de las relaciones de poder tras el intercambio, especialmente

cuando de co-vivencia y co-existencia se trata. Territorializar el *makuñ* implica reconocer su amplitud espacial y diversidad técnica, además de la configuración de formas mixtas de producción, no modernas, no occidentales.

La presencia o ausencia del *makuñ*/poncho mapuche refleja posiciones políticas respecto de la construcción histórica y antropológica sobre la apertura o clausura que tradicionalmente ha tenido la sociedad occidental y chilena hacia la sociedad mapuche. Las ausencias nos hacen reflexionar sobre la importancia de conocer la perspectiva mapuche sobre el dominio del territorio y las dinámicas del intercambio. Además, nos permiten comprender las transformaciones adaptativas que se desarrollaron durante el proceso de expansión económica y territorial de esta sociedad y luego su violenta reducción. Vemos que la atención histórica se ha puesto principalmente en el crecimiento económico y sus consecuencias, asociadas a hombres y linajes poderosos, dejando relegado como tema menor las adaptaciones técnicas y productivas asumidas por las mujeres.

Anette Weiner (1992) muestra el sentido y rol de las mujeres en el intercambio, su investigación sobre otras culturas, aclara el camino de observación de la invisibilidad de la mujer mapuche y su poder político. Preservar los conocimientos sobre los *makuñ* potencia las conexiones con el pasado y su relación con lo sagrado, aspectos profundamente asociados a la transmisión de las técnicas textiles que contienen mensajes con fuerza especial o *newen*.

Es evidente que el textil mapuche fue un importante activador de las crecientes relaciones de intercambio con la sociedad occidental y que su posibilidad exportadora se debió en gran parte al aumento del trabajo femenino y a la adaptación de las relaciones productivas domésticas.

En el siglo XVIII el textil *makuñ*/poncho llegó a constituir moneda de intercambio de la economía fronteriza. El comercio de textiles mapuche va a tomar un camino clandestino por las prohibiciones que ejercía la administración colonial vinculada al control sobre productos indígenas y se ha relacionado insistentemente con el robo de ganado. En las prácticas de intercambio ilícito, los fuertes españoles y los soldados en contacto interétnico, fueron fundamentales, y la insuficiencia e inestabilidad del Real Situado activó la alta dependencia española de mercancías indígenas, especialmente de textiles.

Por otro lado, se propone una relativa distinción entre los *makuñ* y los ponchos mapuche. Los *makuñ* circularon más bien internamente por el Wallmapu y los ponchos mapuche se orientaron a la exportación, de manera que los primeros están mejor conectados con valoraciones simbólico-culturales mapuche y los ponchos, con su valor de cambio como mercancía.

Es posible identificar una serie de actores claves en el circuito de intercambio de los textiles mapuche del siglo XVIII, varios de los cuales eran juez y parte en el intercambio. Estaban los propios mapuche, que transitaban a pie o en caravanas de caballos y mulas en múltiples direcciones; los mercachifles o comerciantes, que entraban y salían del territorio mapuche para realizar el intercambio bajo las lógicas indígenas; los capitanes de amigos como supervisores del intercambio; y soldados de los fuertes fronterizos, que cumplían un doble rol: de una parte debían controlar y de otra buscaban obtener ganancias. También se logra vislumbrar a altas autoridades españolas, grandes comerciantes y dueños de barcos relacionados y coludidos en transar objetos prohibidos.

Entre los actores relevantes que van emergiendo en esta historia del intercambio del poncho en el Wallmapu están los jesuitas. De una parte, esta congregación llegó a tener un enorme poder político-económico en gran parte del Cono Sur de América, basado en la buena administración de sus haciendas y colegios en vínculo con las autoridades civiles y militares y, de otra parte, se evidencia el intento de mantener el control de la comercialización de productos indígenas y de las rutas estratégicas, como, en este caso, el intento de mantener las misiones en Nahuelhuapi.

En el análisis del circuito de comercialización del siglo XVIII la mujer textilera no se menciona como intermediaria, pero sí como productora de los textiles exportables y de textiles rituales que se irán especializando y diversificando más aún con el aporte de saberes femeninos entre distintas sociedades, por lo tanto, en esta condición de diversificación textil, el intercambio de saberes entre mujeres cautivas y no cautivas fue fundamental.

Respecto de la dimensión política, se identifica que durante los siglos XVIII y XIX el poder económico y político mapuche fue aumentando en gran parte gracias a los textiles. Este poder mapuche estaba situado en un territorio amplio y libre, inserto en un sistema de intercambio interétnico en red.

Frente a ello, los españoles idearon estrategias de guerra contra el textil mapuche, propuestas que implicaban controlar su producción, reducir a los mapuche en pueblos y así establecer un estricto control sobre el intercambio. Incluso Ambrosio O'Higgins, uno de los principales estrategas e ideólogos de la guerra y negociación con los mapuche de fines del siglo XVIII, intentó prohibir el poncho mapuche.

Las valoraciones que configuran el intercambio del textil mapuche corresponden a lógicas diferentes. De una parte, el español intenta regular el trueque de mercancías con restricciones ligadas a elaborar documentos, propuestas de ferias, fiscalización altamente controlada, en un marco de agasajos y de manejo de protocolos indígenas en los parlamentos. De otra parte, las valoraciones y significaciones del intercambio indígena se basaban en el *trafkintu*, palabra mapuche relevante de incorporar y diferenciar, pues trasciende al objeto y nos conecta con la filosofía mapuche, ya que se trata de un proceso de conocimiento basado en la unión de tres momentos: mirarse, reconocerse y negociar.

Otros aspectos importantes de destacar en el intercambio entre españoles y mapuche es que se no se trataba de una transacción entre dos individuos, sino entre un individuo y un colectivo inserto entre complejas relaciones de parentesco basadas en confianza mutua, reciprocidad y un sistema de redistribución. El comerciante extranjero era aceptado, pues respetaba y compartía las valoraciones indígenas, sabía comportarse bajo el conocimiento y vivencia del protocolo indígena, e intercambiar objetos bajo estos códigos potenciaba positivamente las buenas relaciones interculturales.

El comercio de aquella época demuestra la elasticidad del intercambio y la comprensión del modelo, y como plantean Sahlins (1974) y esta investigadora, permite identificar un espectro de acciones de intercambio asociadas al textil mapuche, que circula entre el don y la apropiación.

Del análisis de los parlamentos hispano-mapuche del siglo XVIII se desprenden diferentes valoraciones y significaciones que imperaban en el intercambio, y que se asocian a la instalación de imaginarios y estereotipos de personas y/o colectivos moralmente opuestos y polarizados que prevalecen. Están, entonces, el “español bueno” y el “español malo”, y el “mapuche bueno” y el “mapuche malo”. Los “buenos” organizan parlamentos, no comercian con

textiles de manera clandestina, e intentan controlar y denunciar este tipo de comercio. Los “mapuche buenos” son amigos de los españoles, quieren y respetan la paz, se integran por medio del intercambio de textiles y son controlados por los españoles. En el polo “positivo” del intercambio los españoles sitúan a los pehuenche, mientras que en el grupo de los “malos” están los mapuche rebeldes y aquellos españoles que comercian clandestinamente, entran al territorio mapuche para engañar y estimulan las rebeliones indígenas. En el polo “negativo”, los españoles situaban a las agrupaciones mapuche, llanistas, o wenteche y huilliche, principalmente.

Durante el siglo XIX el comercio de los textiles mapuche deja de ser perseguido. Sabemos que la frontera con el mundo indígena se mantuvo y en ese sentido el control comercial de la producción quedó principalmente en manos mapuche, pero a su vez la intensidad exportadora de la producción doméstica disminuyó y se diversificó tanto en las fronteras como en el interior, donde las mujeres mapuche, mestizas y cautivas tejieron diversidad de ponchos.

Las nuevas condiciones de libertad de circulación económica y el avance del comercio internacional capitalista provocaron transformaciones que afectaron el intercambio textil mapuche en varios aspectos. Los viajeros del Ngulumapu observaron estas condiciones, especialmente con la presencia y competencia de los textiles ingleses. En este análisis se identificaron cambios en tres aspectos principales: técnico-productivo, organizacional y sobre el uso del textil dentro de la sociedad mapuche.

Las transformaciones capitalistas derivaron en la disminución de textiles al interior del Ngulumapu. Los viajeros no encontraban ponchos para intercambiar, pues se transaban en el Puelmapu, donde se obtenía un mejor precio. En respuesta las agrupaciones indígenas unían y sumaban la producción que se transportaba al menos hasta las afueras de Buenos Aires para ser comerciada (Corcuera, 2017). Una interesante y significativa nueva condición técnico-productiva de mediados del siglo XIX que relata Reuel Smith, aparece en el texto *Travesías por la Araucanía, relatos de viajeros de mediados del siglo XIX* (Salgado, 2016). En dicho texto se da un buen ejemplo de la rápida adaptación técnica impulsada por las textileras, pues se indica que algunas mujeres desarmaban los textiles extranjeros y les sacaban hebras de colores para incorporarlas a los ponchos mapuche.

Estudiar las transformaciones organizacionales de tipo capitalista en la economía doméstica mapuche en relación con la incorporación de cautivas, permite dimensionar la cantidad de mujeres y la calidad de textiles en intercambio. En el mismo relato del viajero Reuel Smith de mediados del siglo XIX, se menciona que en la frontera del Ngulumapu había talleres textiles que agrupaban a mujeres mapuche, quienes trabajaban fuera del *lof* a cambio de un salario fijo. El viajero destaca la distancia entre el dinero que obtenían las mujeres y el precio de venta de los textiles, ganancia que quedaba en manos del dueño del taller.

Respecto de las transformaciones en la indumentaria mapuche, se identifica que durante la segunda mitad del siglo XIX aumentó la incorporación de textiles no mapuche. El “vestirse como el otro” implicó que el uso frecuente del *makuñ* entre las autoridades mapuche disminuyera, aunque su importancia sociocultural se conservó en rituales funerarios y en baúles como símbolo de riqueza. Las prendas occidentales más usadas por los hombres autoridades mapuche durante el siglo XIX eran los sombreros, las chaquetillas de militares y los bastones. Estos cambios en la indumentaria también se dieron entre las mujeres, que comenzaron a usar el chamal inglés. Esta transformación se identifica en las “Cartas mapuche del siglo XIX”, compiladas por Jorge Pavez (2008), donde se evidencia que autoridades mapuche como Calfucurá, asentado ya en Salinas Grandes desde 1840, solicitaba reiteradamente a las autoridades del gobierno de Argentina ponchos de paño —no mapuche— como regalo para ellos y sus parientes.

Los elementos de la transformación de la economía doméstica mapuche como núcleo productor de excedentes textiles —responsabilidad de las mujeres— son múltiples y heterogéneos. Algunos de ellos eran el control del ganado lanar, mantenido y aumentado, labor en general de dominio femenino; el desarrollo de procesos de comercialización a domicilio, que implicó para la mujer mapuche mantenerse en su *ruka* y *lof* y, con ello, seguir coordinando la producción interna; la orientación hacia el mercado en respuesta al control de las rutas y los distintos actores que comercializaban, lo que además derivó en múltiples adaptaciones técnicas de rápida incorporación para aumentar la producción; el manejo técnico de excelencia, potenciado por el intercambio de saberes entre mujeres de distintas procedencias, quienes

usaban lanas de buena calidad; la emergencia de otras formas de producción (en los puestos fronterizos y en las casas de las villas la mayoría de las mujeres producía textiles cuyos excedentes se pudieron acoplar a las exportaciones); y el aumento de mujeres textileras debido a la incorporación de cautivas y a la cantidad de esposas de los poderosos *ülmen*.

Por último, incluí algunos relatos e imágenes que ubican al textil *makuñ* como un objeto con un poder especial. Considerando que el *nepen* del *makuñ* radica principalmente en su excelente calidad técnica y su valor simbólico, la denominación adecuada para estos *makuñ* de valoración superior es *Nüker makuñ*, cuyo significado alude al entramado y sostenido de la sociedad mapuche. Los colores, portadores del *nepen*, también son fundamentales. El negro-azul y el rojo, unidos transmiten sabiduría, prestigio, valentía y trascendencia. Estos complejos mensajes tejidos son comunicados y preservados por las mujeres textileras mapuche, a quienes dedico este libro.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a las mujeres mapuche que inspiraron este camino investigativo sobre urdimbres y tramas de una larga historia de intercambios de saberes y haceres textiles.

Al Doctorado en Estudios Interculturales de la Universidad Católica de Temuco, por la confianza otorgada y la beca recibida, y por las instancias de conocimientos compartidos durante todo el proceso de preparación académica e investigación doctoral. También agradezco a la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID) por la beca doctoral n.º 21211183, apoyo fundamental para el logro investigativo.

Especialmente agradezco al profesor guía de tesis doctoral, doctor Fabien Le Boniecc, y al co-guía, doctor Pablo Marimán, quienes escucharon, orientaron y corrigieron pacientemente mis ideas, dudas y búsquedas durante todo el proceso de investigación. También agradezco al doctor André Menard y a la Doctora Margarita Alvarado quien evaluó mi tesis doctoral, cuyas conversaciones y recomendaciones bibliográficas fueron un sustancial aporte. Gracias al excelente equipo de académicas y académicos del Doctorado, y mis sinceros agradecimientos al director del programa, doctor Ricardo Salas.

A la Subdirección de Investigación del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural y especialmente al doctor Daniel Quiroz y a Susana Herrera, por valorar convertir esta tesis en un libro. También agradezco al doctor Pedro Mege por su lectura y recomendaciones.

Agradezco las orientaciones y textos facilitados por el profesor doctor Julio Pinto, director del Instituto Ta Ñi Pewam de la Universidad Católica de Temuco. También a Jimena Jerez, profesional del Museo de Sitio Castillo de Niebla; a Mariel Rubio, del Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, y al doctor Jorge Pavez Ojeda, por sus recomendaciones. Por las correcciones y diagramación del texto, agradezco a Claudio López y Pablo Flores.

A mis compañeras y compañeros de la segunda generación del doctorado: Natalia, Paulina y Cristian, con quienes compartimos momentos

de aprendizajes académicos y de la vida, gracias por la amistad. También agradezco a los demás compañeros y compañeras de las otras generaciones, con quienes hemos compartido gratos momentos de aprendizajes y convivencias.

A mis compañeras y compañeros del Museo Regional de La Araucanía, quienes comprendieron mis intereses investigativos y mis ausencias. Dejo al final un reconocimiento especial para mi núcleo familiar y amoroso: Ronald, mi compañero, y nuestras hijas Sofía y Emilia, por la comprensión y paciencia, infinitas gracias y besos. A mi padre, que está en el Wenumapu, y a mi bella madre, tejedora incansable, quienes vieron en mí el gusto por la lectura y apoyaron con sacrificio mis estudios. También a mis cinco hermanos y hermanas, que en la distancia siempre están en mi corazón.

REFERENCIAS

- Adán, L., S. Urbina, M. Alvarado y L. Cornejo (2020). Blancos y pintados: Historia de un cántaro con oro, hallado y perdido en Valdivia en 1749. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 39, 49-74.
- Aguirre, P. (2005). El corregimiento colonial. *Gale OneFile*, 17.
- Alioto, S. (2011). Indios y ganado en la frontera. La ruta del Río Negro (1750-1830). *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, 11, 311-313.
- Alvarado, M. (1988). *Reveladores de claves estéticas de la cultura mapuche: lo textil* (tesis de pregrado). Pontificia Universidad Católica de Chile.
- (1998). Recursos y procedimientos expresivos en el universo textil mapuche: Una estética para el adorno. *Boletín del Comité Nacional de Conservación Textil*, 3, 43-55.
- (2000). *Indian fashion*. La imagen dislocada del “indio chileno”. *Estudios Atacameños*, 20, 137-151.
- (2002). El esplendor del adorno: El poncho y el chañutuku. En Fundación PROA (ed.), *Hijos del viento: Arte de los pueblos del sur, siglo XIX* (pp. 50-54). Fundación PROA.
- (2016). Arte textil mapuche y patrimonio. Vestigios y actualidad. En M. Alvarado, L. Campos, F. Gallardo, J. Gómez, F. Kalazich, F. Martínez et al. (eds.), *Patrimonio y pueblos indígenas, reflexiones desde una perspectiva interdisciplinaria e intercultural* (pp. 137-157). CIIR, Pehuén.
- (2017) Araucanian Fashion, El textil como artefacto de la Cultura Material. *En La trama de los objetos: Distintas miradas sobre cultura material*, CIIR, Ril editores.
- Alvarado, I., y Guajardo, V. (2011). *Mantas y mantos. Cubrir para lucir*. Santiago: DIBAM.
- Ancán, J. (1993). *Kalfü* trayendo. El color en la cultura mapuche. *Nütram*, 33, 57-67.
- Appadurai, A. (ed.). (1991). *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. Grijalbo.
- Arnold, D. (2015). Del hilo al laberinto: Replanteando el debate sobre los diseños textiles como escritura. En F. Garcés y W. Sánchez (eds.), *Textualidades: Entre cajones, textiles, cueros, papeles y barro* (pp. 39-65). Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico de la Universidad Mayor de San Simón (INIAM-UMSS).

- (2016). *El textil y la documentación del tributo en los Andes: Los significados del tejido en contextos tributarios* (2.ª ed.). ILCA.
- Arnold, D., y E. Espejo (2013). *El textil tridimensional: La naturaleza del tejido como objeto y como sujeto*. ILCA.
- Arnold, D., y J. Yapita (2005). *El rincón de las cabezas: Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. ILCA, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés.
- Arnold, D., J. Yapita y E. Espejo (2007). *Hilos sueltos: los Andes desde el textil*. ILCA, Plural.
- Assadourian, C. S. (1982). *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Balassa, A., P. Dacaret, M. Rudolph, R. Rodríguez y J. Vergara (1973). *Pre-informe. Investigaciones textiles mapuches y colorantes naturales*. Laboratorio textil, Escuela de Ingeniería, Universidad de Concepción.
- Balassa, A., C. Veloso, M. Moya y M. Navarrete (1978). *Colorantes vegetales usados en los textiles mapuches de Cautín*. Universidad de Concepción: Instituto de Desarrollo Indígena.
- Barbutto, L. (2014). *Diplomacia, mediadores y política en la frontera sur de Buenos Aires (1860-1870)*. Sociedad Argentina de Antropología.
- Baudrillard, J. (1969). *El sistema de los objetos*. Siglo XXI.
- Bello, A. (2011). *Nampülkafe: El viaje de los mapuches de la Araucanía a las pampas argentinas. Territorio, política y cultura en los siglos XIX y XX*. Universidad Católica de Temuco.
- Belver, I. (2010). La guerra al poncho de don Ambrosio. En Memoria Chilena (ed.), *Artículos para el Bicentenario, Tomo 1* (pp. 77-102). Memoria Chilena.
- Bengo, J. (1987). *Historia del pueblo mapuche. Siglo XIX y XX* (3.ª ed.). Sur.
- Berón, M., A. Di Biase, G. Musaubach y F. Páez (2017). Enclaves y espacios internodales en la dinámica de poblaciones en el Wallmapu: Aportes desde la arqueología pampeana. *Estudios Atacameños*, 56, 253-272.
- Bibar, G. (1966). *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile* (tomo 2). www.memoriachilena.gob.cl
- Boccaro, G. (2009). *Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*. Ocho Libros.
- Bravo, G. (2015). *Temporalidades jesuitas en el reino de Chile (1593-1800)* (tesis para optar al grado de doctor). Universidad Complutense de Madrid, España.

- Brugnoli, P., y S. Hoces (1995). Estudio de fragmentos textiles del sitio Alboyanco. *Hombre y Desierto*, 9.
- Calvo, A. (2017). Rastreado asociaciones: reflexiones en torno a la cultura material y la generación de elementos patrimoniales. En A. Carvalho, J. Gómez y O. Sanfuentes (eds.), *La trama de los objetos, distintas miradas sobre la cultura material* (pp. 44-59). Ril.
- Campos, E., T. Faúndez y R. Maturana (2015). Aperturas y debates en la historiografía chilena: El pueblo mapuche como “objeto” y “sujeto” de estudio (1950-2000). *Norte Histórico*, 4, 75-98.
- Campos, L. (2016). El patrimonio y las demandas de reconocimiento cultural. En M. Alvarado, L. Campos, F. Gallardo, J. Gómez, F. Kalazich, F. Martínez et al. (eds.), *Patrimonio y pueblos indígenas, reflexiones desde una perspectiva interdisciplinaria e intercultural* (pp. 67-73). Pehuén.
- Canales, P. (2015). Historiografía mapuche: balances y perspectivas de discusión en el Chile reciente. Conversación con Jorge Pinto Rodríguez. *Izquierdas*, 24.
- Canales, P., J. Guaman y A. Rubio (2016). La historiografía mapuche entre tensiones y luchas. Debates, imágenes y colonialismo en un Chile reciente. *Lenguas y Literaturas Indoamericanas*, 18(1), 13-32.
- Cancino, R. (2006). Perspectivas sobre la cultura material. *Anales de Desclasificación*, 1(2), 1-20.
- Carmagnani, M. (2001). *Los mecanismos de la vida económica en una sociedad colonial: Chile 1680-1830*. DIBAM, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Carreras, C., y J. Nadal (2002). Reflexiones en torno a la cultura material. Nuevas aproximaciones. *Pyrenae*, 33.
- Cartes, A. (2014). *Biobío. Bibliografía histórica regional*. Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Universidad de Concepción.
- Carvallo y Goyeneche, V. (1876). *Descripción histórico-geográfica del Reino de Chile*. www.memoriachilena.gob.cl
- Casanova, H. (1987). *Las rebeliones araucanas del siglo XVIII: Mito y realidad*. Universidad de La Frontera.
- Castro, A. (2006). *Estudio preliminar. Tres años entre los patagones*. Continente.
- Catrileo, M. (2014). El Ngillatun como sistema conceptual mapuche. *Estudios Filológicos*, 53, 27-38.
- Cereceda, V. (2010). Semiología de los textiles andinos: Las talegas de Isluga. *Chungará*, 42(1), 181-198.

- Chacana, S. (2013). *Diferenciadores de la textualidad y etnoestética femenina contenida en la colección de trariwe del Museo Regional de la Araucanía*. En Subdirección de Investigación del Patrimonio Cultural, *Informe Final FAIP 2012*, 137-157.
- (2014). *La mujer del color, usos y significados de los tintes del trariwe o faja femenina de la colección del Museo Regional de La Araucanía*. En Subdirección de Investigación del Patrimonio Cultural, *Informe Final FAIP 2013*, 119-142.
- (2017). *Trariwe de machi: Investigación y documentación*. Colecciones Digitales, Subdirección de Investigación Dibam.
- Chacana, S., y M. J. Rodríguez (2015). *El saber y hacer de la manta de cacique mapuche, cambios y continuidades*. En Subdirección de Investigación del Patrimonio Cultural, *Informe Final FAIP 2015*, 65-90.
- Comaroff, J., y J. Comaroff (2011). *Etnicidad S.A.* Katz.
- Corcuera, R. (1999). *Ponchos de las tierras del Plata*. Editora Fondo Nacional de las Artes.
- (2006). *Mujeres de seda y tierra*. Continente.
- (2017). *Ponchos de América: De los Andes a las pampas*. Fundación CEPPA.
- Cordero, G. (2014). Comercio de cueros en la frontera y circuitos transcordilleranos indígenas. El debate sobre el origen de los malones en la década de 1870. *Revista de Historia de Chile y América*, 13(1), 39-57.
- Cox, G. (2006). *Exploración de la Patagonia Norte, un viajero en el Nahuel Huapi 1862-1863*. Continente.
- Davies, G. (2019). La resistencia de la ganadería: Los pehuenches en la economía regional de Cuyo y la cordillera (1840-1870). *Historia (Santiago)*, 52(2), 341-372.
- De la Cruz, L. (1835). *Viaje a su costa del alcalde provincial del muy ilustre Cabildo de la Concepción de Chile*. Imprenta del Estado.
- De la Jara, V. (1972). El desciframiento de la escritura de los inkas. *Arqueología y Sociedad*, 7-8, 75-84.
- Della Mattia, C., y N. Mollo (2002). Itinerario del viaje de Luis de la Cruz en la provincia de La Pampa. En A. M. Aguerre y A. H. Tapia, *Entre médanos y caldenes de la pampa seca* (pp. 153-200). Universidad de Buenos Aires.
- De Ramón, A., y J. M. Larrain (1982). *Orígenes de la vida económica chilena: 1659-1808*. Centro de Estudios Públicos.
- De Vidas, A. (2002). *Memoria textil e industria del recuerdo en los Andes. Identidades a prueba del turismo en Perú, Bolivia y Ecuador*. Abya-Yala.

- Domeyko, I. (1978). *Mis viajes: Memorias de un exiliado*. Ediciones Universidad de Chile.
- Donoso, R. (1941). *El marqués de Osorno don Ambrosio Higgins: 1720-1801*. Publicaciones de la Universidad de Chile.
- Escandell-Tur, N. (1994). El comercio de ropa de la tierra en los obrajes y chorrillos del Cuzco: fuentes documentales, 1650-1820. *América Latina en la Historia Económica*, 1(2), 37-54.
- Estévez, F. (1992). *Historiografía indiana*. Gredos.
- Faron, L. (1997). *Antüpaiñanko, Moral y ritual mapuche*. Mundo.
- Febrés, A. (1765). *Diccionario Araucano-Español o sea Calepino Chileno-Hispano*. J. M. Larsen, editor; J. Alsina, impresor.
- Foerster, R. (1996). *Jesuitas y mapuches 1593-1767*. Editorial Universitaria.
- (2014). *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión? Una aproximación histórica y antropológica a los mapuche de la costa de Arauco*. Pehuén.
- Foerster, R., y A. Menard (2009). Futatrokikelu: Don y autoridad en la relación mapuche-wingka. *Atenea*, 499, 33-59.
- Foerster, R., y J. I. Vergara (1993). ¿Relaciones interétnicas o relaciones fronterizas? *Revista de Historia Indígena*, 1, 9-33.
- Galassi, G. (2018). Revitalización del debate sobre la acumulación primitiva y la reproducción ampliada. Su aplicación para el análisis de la conflictividad social en América Latina. En H. Cuevas, D. Véjar y J. Rojas (eds.), *América Latina: Expansión capitalista, conflictos sociales y ecológicos* (pp. 25-51). Ril.
- Gallardo, V. (2016). Imágenes etnográficas: Representación y discurso del “indio” en Chile en la obra de Fray Diego de Ocaña. *Diálogo Andino*, 50, 141-153.
- Gándara, N. (2016). Representaciones de un territorio. La frontera mapuche en los proyectos ilustrados del Reino de Chile. *Historia Crítica*, 59, 61-80.
- Garavaglia, J. C. (2002). El poncho: Una historia multiétnica. En G. Boccara (ed.), *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)* (pp. 185-201). Abya-Yala.
- Garcés, F. (2015). “Solo con la cabeza no se puede recordar”. Oralidades, escrituras y memorias enmarañadas en San Lucas (Chuquisaca). En F. Garcés y W. Sánchez (eds.), *Textualidades: entre cajones, textiles, cueros, papeles y barro* (pp. 65-95). Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico de la Universidad Mayor de San Simón (INIAM-UMSS).

- Garcés, F., y W. Sánchez (2016). Inscripciones y escrituras andinas: Un sistema complejo y denso de visualidades, oralidades y espacialidades. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 21(1), 115-128.
- Garrido, C. (24 de marzo de 2022). Obra “Tejido de Fraternidad” aterriza en el nuevo terminal internacional del Aeropuerto Arturo Merino Benítez. Universidad Católica de Temuco. www.uct.cl
- Gay, C. (1854). *Atlas de la Historia Física y Política de Chile* (tomo I). Imprenta de E. Thunot.
- (2018). *Usos y costumbres de los Araucanos* (traducción y edición de Diego Milos). Taurus.
- Gell, A. (2016). *Arte y agencia. Una teoría antropológica*. Sb.
- Gisbert, T., S. Arze y M. Cajías (2006). *Arte textil y mundo andino*. Plural.
- Gómez De Vidaurre, F. (1789). *Historia geográfica y natural del reino de Chile, Libro Cuarto*. Imprenta Ercilla.
- Góngora y Marmolejo, A. (1862). *Colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional* (tomo II). www.memoriachilena.cl
- González, Y. (2016). Indias blancas tierra adentro. El cautiverio femenino en la Frontera de la Araucanía, siglos XVIII y XIX. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 43(2).
- Graeber, D. (2018). *Hacia una teoría antropológica del valor*. Fondo de Cultura Económica.
- Grebe, M. E. (1989). Etnoestética y comunicación: Una proposición para el estudio antropológico del arte. *Aisthesis*, 22.
- Grebe, M. E., S. Pacheco y J. Segura (1972). Cosmovisión mapuche. *Cuadernos de la Realidad Nacional*, 14, 46-73.
- Guarda, D., Le Bonniec, F., y Martínez, M. (2017). Artesanías, mujeres tejedoras y emprendimientos mapuche en la Araucanía (Chile). En A. Bilhaut y S. Macedo (eds.), *Iniciativas empresariales y culturales, estudios de casos en América Latina* (pp. 25-53). Abya Ayala.
- Guarda, G. (1973). *La economía de Chile austral antes de la colonización alemana: 1645-1850*. Universidad Austral de Chile. www.memoriachilena.gob.cl
- Guevara, T. (1913). *Las últimas familias i costumbres araucanas*. Imprenta, Litografía y Encuadernación Barcelona. www.memoriachilena.gob.cl
- (1927). *Historia de Chile: Chile prehispano* (tomo II). Balcels & Co.
- Guinnard, A. (2006). *Tres años entre los patagones. Apasionado relato de un francés cautivo en la Patagonia (1856-1859)*. Continente.

- Hass, R., J. Watson, T. Buonasera, J. Southon, J. C. Chen, S. Noe et al. (2020). Female hunters of the early Americas. *Science Advances*, 6(45), 1-10.
- Huenchuan, S. (2005). Mujeres indígenas, conocimientos y derechos intelectuales. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 9, 57-70.
- Huiliñir-Curío, V. (2015). Los senderos pehuenches en Alto Biobío (Chile): articulación espacial, movilidad y territorialidad. *Norte Grande*, 62, 47-66.
- (2018). De senderos a paisajes: paisajes de las movilidades de una comunidad mapuche en los Andes del sur de Chile. *Chungará*, 50, 487-499.
- Huiliñir-Curío, V., y H. M. Zunino (2017). Movilidad, utopías y lugares híbridos en los Andes del sur de Chile. *INVI*, 32(91), 141-160.
- Inostroza, L. (1998). *Etnografía mapuche del siglo XIX*. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Jerez, J. (2017). Finaliza “Así vestían los Antiguos”. Museo de Sitio Castillo de Niebla. www.castillodeniebla.gob.cl
- Jong, I., de (2004). De la asimilación a la resistencia: disputas en torno al pasado entre la población indígena de Los Toldos (provincia de Buenos Aires). *Cuadernos de Antropología Social*, 20, 131-150.
- Joseph, C. (1929). Los tejidos araucanos. *Revista Universitaria*, XIII(10).
- Karatani, K. (2020). Introducción a la teoría de los modos de intercambio. *Valenciana*, 13(25), 203-235.
- Kopitoff, I. (1991). La biografía cultural de las cosas: La mercantilización como proceso. En A. Appadurai (ed.), *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías* (pp. 89-122). Consejo Nacional para Cultura y las Artes, Grijalbo.
- Laurencich, L. (2016). La escritura de los Incas a la luz de dos documentos jesuíticos recién descubiertos. *Antiguos Jesuitas En Iberoamérica*, 4(1), 68-90.
- Lefiman, J. (2020). *Las matemáticas ocultas de los mapuche*. Witravel.
- León, L. (1991). *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700-1800*. Universidad de La Frontera.
- León, L., L. Paretini, P. Herrera y S. Villalobos (2003). *Araucanía: La frontera mestiza, siglo XIX*. Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez.
- Literas, L. (2020). Reviews [Review of The Hispanic-Mapuche Parliaments: Intere-thnic Geo-Politics and Concessionary Spaces in Colonial America, por D. & P. Zavala]. *Latin American Antiquity*, 31(3), 651-653.

- Llorca, M. (2014). A reapraisal of Mapuche textile production and sheep raising during the nineteenth century. *Historia*, 47(1), 91-111.
- López de Mariscal, B. (2016). Texto e imagen en los relatos de viaje al Nuevo Mundo. La figura femenina. *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, 50, 141-153.
- Lozano, P. (1836). *Diario de un viaje a la costa de la mar magallánica en 1745, desde Buenos Aires hasta el Estrecho de Magallanes*. Imprenta del Estado.
- Maas, C. (2016). Viaje a través de las provincias australes de la República de Chile. En S. Villegas y L. Quiroga (eds.), *Travesías por la Araucanía* (pp. 29-93). Universidad Católica de Temuco.
- Mancilla, L. (2018). *Una excursión a los indios ranqueles*. Penguin.
- Mandrini, R. (1992). Indios y fronteras en el área pampeana. *Anuario del IEHS*, 59-72.
- Mandrini, R., y S. Ortelli (1992). *Volver al país de los araucanos*. Canela.
- Marcgravius, G. (1684). *Georgius Marcgravius - De Chilensibus* (Traducido del latín por Carlos Henckel). Academia Chilena de Ciencias Naturales. www.memoriachilena.gob.cl
- Marimán, P. (2006). *¡... Escucha, winka...! Lom*.
- Marimán, J. (2006). “¡Equivocarse de enemigo, mala táctica, amigo!”. Centro de documentación mapuche Ñuke Mapu. www.mapuche.info
- Mariman, P. (2009). Guerra y ganado en la conquista del Ngulumapu (1860-1867). *Espacio Regional*, 2(6), 35-39.
- Mariño de Lobera, P. (1865). *Crónica del reino de Chile*. www.memoriachilena.gob.cl
- Mason, P (2009). Una alpaca de cuatro garras. *Revista Chilena de Antropología Visual*, 13, 1-16.
- Mauss, M. (1971). *Introducción a la etnografía*. Istmo.
- (1979). *Sociología y antropología*. Tecnos.
- (2009). *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz.
- Mege, P. (1987). Los símbolos constrictores: una etnoestética de las fajas femeninas mapuches. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 2, 89-128.
- (1989). Los símbolos envolventes: Una etnoestética de las mantas mapuche. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 3, 81-114.
- (1990). *Arte textil mapuche*. Ministerio de Educación.
- (1998). La manta del Libertador: legado de la expresión textil mapuche. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 7, 53-65.

- Menard, A. (2018). *Sobre la vida y el poder de las piedras. Newenke kura en el Museo Mapuche de Cañete*. Museo Mapuche de Cañete. www.museomapuchecanete.gob.cl
- Mera, R., y D. Munita (2021). El cementerio Villa JMC-1 de Labranza. Nuevas materialidades, tecnologías y una nueva forma de pensar el Alfarero Temprano en el Güllumapu o sur de Chile. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología, número especial*, 71-102.
- Millaleo, A. (2011). El *witral*: La antigua y profunda escritura mapuche manifestada en la textilería ancestral. www.servindi.org
- Miño, M. (1989). ¿Proto-industria colonial? *Historia Mexicana*, 38(4), 793-818.
- Mira, E. (2011). Noticias inéditas sobre el cronista Alonso de Góngora Marmolejo (1523-1576). *Revista de Estudios Históricos*, 53.
- Moles, A. (1974). *Teoría de los objetos*. Gustavo Gili.
- Molina, J. I. (1788). *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del Reino de Chile*. www.memoriachilena.gob.cl
- Mollo, N. (2009). Expedicionarios chilenos por las pampas argentinas. Parajes, rastreadas, etnias y políticas de integración. *Sociedades de Paisajes Áridos y Semiáridos*, 1, 209-225.
- Montero, G. (2009). Ladrán Sancho II. El caballo en el mundo ceremonial indígena. *XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche*. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche.
- Muñoz, A. (2007). Las incorrecciones del corregidor. *UNICA*, 8(16), 357-386.
- Murra, J. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Nahuelpan, H. (2013). Formación colonial del Estado y desposesión en Ngulumapu. En S. Bastos y E. Martínez (eds.), *Colonialismo, comunidad y capital. Pensar el despojo, pensar América Latina* (pp. 119-152). Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Navarrete, P. (2020). Herederas de Llalliñ. <https://artesaniasdechile.cl>
- Ñanculef, J. (2015). El *trafkintun* en el marco de la cosmovisión mapuche. *Mapuexpress*. www.mapuexpress.org
- (2016). *Tayiñ mapuche kimün. Epistemología mapuche. Sabiduría y conocimientos*. Universidad de Chile.
- Ocaña, Diego de (1995). *Viaje a Chile. Relación del viaje a Chile, año de 1600, contenida en la crónica de viaje intitulada "A través de la América del Sur"*. Universitaria.

- Orellana, M. (1988). *La crónica de Gerónimo de Bibar y la conquista de Chile*. Universitaria.
- Ortelli, S. (1996). La “araucanización” de las pampas: ¿realidad histórica o construcción de los etnólogos? *Anuario IEHS*, 11, 203-225.
- Osorio, M. (1998). La simbólica del amor: La vida de tres mantas en una comunidad mapuche (Collico Bajo, IX Región). *Boletín del Comité Nacional de Conservación Textil*, 3, 57-61.
- Ovalle, A. (1646). *Histórica relación del Reino de Chile y de las misiones y ministerios que ejercita en el la Compañía de Jesús*. www.memoriachilena.gob.cl
- Pavez, J. (2008). *Cartas mapuche: siglo XIX*, compilador. Colibrís y Ocho Libros.
- (2015). *Laboratorios etnográficos: Los archivos de la antropología en Chile (1880-1980)*. Universidad Alberto Hurtado.
- Payàs, G. (2018). *Los parlamentos hispano-mapuches (1593-1803)* (2.^a ed.). Universidad Católica de Temuco.
- Payàs, G., y J. M. Zavala (2012). *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: Cruce de miradas desde España y América*. Universidad Católica de Temuco.
- Pérez, A. (2021). Menhires, kollones y oráculos de granito de la cuenca Lácar. Patagonia noroccidental argentina. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 26(1), 11-25.
- Pinto, J. (1988). *Misioneros en La Araucanía*. Ediciones Universidad de la Frontera.
- (2003). *La formación del Estado y la nación y el pueblo mapuche: De la inclusión a la exclusión*. DIBAM, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Poeppig, E. (1960). *Un testigo en la alborada de Chile (1826-1829)*. Zig-Zag.
- Polanyi, K. (2007). *La gran transformación. Crítica del neoliberalismo económico*. Quipu.
- Postrel, V. (2021). *El tejido de la civilización: Cómo los textiles dieron forma al mundo*. Siruela.
- Ramos, T. (2004). Artesanas y artesanías: indígenas y mestizas de Chiapas construyendo espacios de cambio. *Liminar*, 2, 50-71.
- Ratto, S. (2010). ¿Para qué quieren tener cautivas si no estamos en guerra? Las variadas formas del cautiverio interétnico en la campaña bonaerense (primera mitad del siglo XIX). *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 32, 41-66.
- Rojas, P. (2016). El rito fúnebre mapuche del descanso: de la muda ontológica al árbol de los ancestros. *Chungará*, 48(4), 657-678.

- Rojas, J. (1995). *El malón de tres arroyos en 1870. Malones y comercio de ganado con Chile en el siglo XIX*. Faro.
- Rojas, T. (21 de mayo de 2022). Mujeres mapuche de La Araucanía baten récord mundial al tejer telar de un kilómetro. Biobío Chile. www.biobiochile.cl
- Rosales, D. (1877). *Historia general del Reyno de Chile: Flandes Indiano* (tomo I). www.memoriachilena.gob.cl
- Roulet, F. (2016). *Huincas en tierras de indios. Mediaciones e identidades en relatos de viajeros tardocoloniales*. Eudeba.
- Sahlins, M. (1974). *Economía de la Edad de Piedra* (2.ª ed.). Akal.
- Salazar, G. (2003). *Historia de la acumulación capitalista en Chile (Apuntes de clase)*. Lom.
- Salgado, I., L. Villegas y S. Quiroga (2017). *Travesías por la Araucanía, relatos de viajeros de mediados del siglo XIX*. Ediciones Universidad Católica de Temuco.
- Santos Tornero, R. (1872). *Chile ilustrado: Guía descriptiva del territorio de Chile, de las capitales de Provincia, de los puertos principales*. Libr. i agencias del Mercurio.
- Sarmiento, I. (2007). Cultura y cultura material: Aproximaciones a los conceptos e inventario epistemológico. *Anales del Museo de América*, 15, 217-236.
- Sennett, R. (2009). *El artesano*. Anagrama.
- Sepúlveda, M. T. (1934). *Las mantas en documentos pictográficos y en crónicas coloniales*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Smith, E. R. (2016). *Los Araucanos*. Catgén.
- Sociedad Chilena de Historia y Geografía y Archivo Nacional (1928). Ordenanzas políticas y económicas de la Plaza de Valdivia. *Revista Chilena de Historia y Geografía (Tomo LVI)*, 60, 376-394.
- Solano, F. (1995). *Relaciones geográficas del Reino de Chile, 1756 (Serie Tierra Nueva e Cielo Nuevo N.º 33)*. Universidad Internacional SEK.
- Taranto, E., y J. Martí (2007). *Manual de telar mapuche*. Maizal.
- Treutler, P. (1959). *Andanzas de un alemán en Chile: 1851-1863*. Editorial del Pacífico.
- Urbina, R. (1990). *Las misiones franciscanas de Chiloé a fines del siglo XVIII: 1771-1800*. www.memoriachilena.gob.cl
- Urbina, X. (2009). *La frontera de arriba en Chile colonial. Interacción hispano-indígena en el territorio entre Valdivia y Chiloé e imaginario de sus bordes geográficos, 1600-1800*. Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- (2021). Cartografía de un imaginario: La Ciudad de los Césares (siglo XVII y XVIII). *Historia*, 396(11), 53-104.

- Urbizagástegui, R. (2014). *La escritura inca: quipus, yupanas y tocapus*. El Hipocampo.
- Valdés, G. (1980). *El poder económico de los Jesuitas en Chile (1593-1767)*. Imprenta Pucará.
- Valdivia, P. (1551). *Cartas de Pedro de Valdivia, que tratan del descubrimiento y conquista de Chile*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Vezub, J. (2002). *Indios y soldados*. Elefante Blanco .
- (2005). Redes comerciales del país de las manzanas. A propósito del pensamiento estructural de Guillermo Madrazo. *Andes*, 16.
- Vezub, J., M. Godoy, M. Alvarado, S. Urbina y L. Adán (2021). Reporte de viaje por el camino de Guillermo Cox desde Valdivia hacia el País de las Manzanas, siglos XVIII y XIX. *Estudios Atacameños*, 67, 1-35.
- Vidal, F. (1901). *Algunos naufragios ocurridos en las costas chilenas desde su descubrimiento hasta nuestros días* (vol. 15). Imprenta Elzeviriana.
- Villalobos, S., C. Aldunate, H. Zapater, L. M. Méndez y C. Bascuñán (1982). *Relaciones fronterizas en la Araucanía*. Universidad Católica de Chile.
- Villar, D. (1998). Frontera, indígenas y relaciones inter-étnicas en Araucanía. Conversación con Holdenis Casanova Guarda. *Anuario Universidad de La Pampa*, 1(1), 311-322.
- Villareal, J. (1876). *Informe sobre reducir a poblaciones a los indios del Reino de Chile*. www.memoriachilena.gob.cl
- Weiner, A. B. (1992). *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While Giving*. University of California Press.
- Willson, A. (1992). *Textilería mapuche, arte de mujeres*. CEDEM.
- Wood, C. (1825). Mapa del viaje de Luis de la Cruz, de Concepción a Buenos Aires en 1806. Archivo Nacional. www.memoriachilena.gob.cl
- Zavala, J. (2008). *Los mapuches del siglo XVIII: Dinámica interétnica y estrategia de resistencia*. Universidad Bolivariana.
- Zavala, J., y G. Payás (2015). Ambrosio O'Higgins y los parlamentos hispano-mapuches, 1771-1803: Política indígena, escritura administrativa y mediación lingüístico-cultural en la época borbónica chilena. *Memoria Americana*, 23, 103-136.

Se terminó de imprimir esta primera edición,
de cuatrocientos ejemplares, en el mes de septiembre de 2025
en Productora Gráfica Andros Ltda.
Santiago de Chile.

