



Revista Colombiana de Antropología

ISSN: 0486-6525

rca.icanh@gmail.com

Instituto Colombiano de Antropología e
Historia
Colombia

Jiménez, Juan Francisco; Alioto, Sebastián L.
Recorredores de mundos: viajeros nativos en las pampas y Araucanía (siglos XVIII y
XIX)
Revista Colombiana de Antropología, vol. 52, núm. 1, enero-junio, 2016, pp. 245-270
Instituto Colombiano de Antropología e Historia
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105047000011>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

Recorredores de mundos: viajeros nativos en las pampas y Araucanía (siglos XVIII y XIX)

Travelers of Worlds: Native Travelers in the Pampas and the Araucanía (XVIIIth and XIXth Centuries)

Juan Francisco Jiménez

Universidad Nacional del Sur, Argentina

jjimenez@uns.edu.ar

Sebastián L. Alioto

Universidad Nacional del Sur, Argentina

salioto@uns.edu.ar

RESUMEN

En América, *viajero* remite generalmente a un europeo o criollo que se aventuraba por espacios desconocidos y riesgosos, registrando sus vivencias por escrito. No se concibe la imagen de *indígenas que viajasen*, aunque fueron numerosos los que recorrían las pampas y la cordillera en la época considerada (siglos XVIII y XIX), y se enfrentaban con tres clases de dificultades principales: las propias del paisaje o medio físico, las condiciones cambiantes generadas por la fragmentación de los escenarios políticos y las interacciones con los seres sobrenaturales. A través de diversos tipos de fuentes éditas e inéditas se analizarán las condiciones en las que los nativos transitaban estas regiones procurándose seguridad y alojamiento y construyendo una red de relaciones sociales que los sostuvieran a lo largo del camino.

Palabras clave: viajeros, indígenas, paisaje, relaciones sociales.

ABSTRACT

In America, traveler usually refers to a European or criollo who ventured through unknown and risky spaces, recording their experiences in writing. It is not conceived that there were traveling Indians, though there were a great number of native travelers who toured the pampas and the Andes in the XVIII and XIX centuries, and faced three main difficulties: the ones inherent to the landscape or physical environment, the changing conditions generated by the fragmentation of political scenarios, and the interactions with the super-natural beings. Through diverse edited and unedited sources, we analyze the conditions in which natives moved across these regions trying to procure safety and lodging, and building a network of social relationships that supported them along the way.

Keywords: *travelers, indians, landscape, social relationships.*

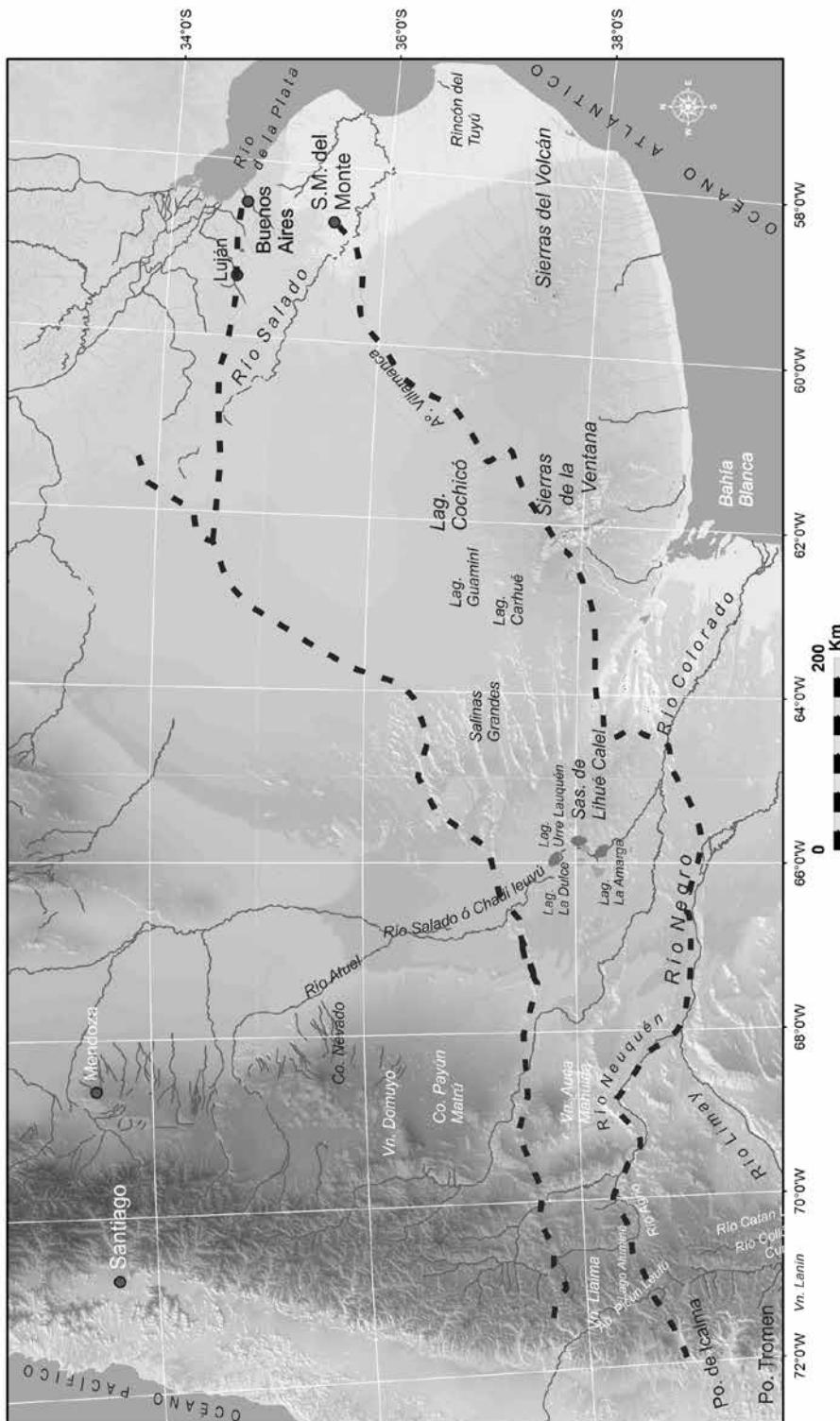
Introducción

ratándose de aportes historiográficos y antropológicos acerca de las experiencias americanas, el uso de la palabra *viajero* remite por lo general a la figura de un europeo o de un *criollo* que se aventuraba por espacios desconocidos —o malamente conocidos—, inseguros y riesgosos, y daba cuenta de sus vivencias por escrito. La imagen de *indígenas que viajasen* queda casi sin excepción excluida de una consideración similar. Sin embargo, si se mira más allá de lo que fueran los confines meridionales del Imperio español¹, fueron muy numerosos los viajeros nativos que con diversos objetivos recorrían las pampas² rioplatenses y la cordillera en la época que aquí se considera, enfrentándose también ellos con tres clases de dificultades principales: por un lado, las complejidades propias del paisaje o medio físico; por otro, las condiciones cambiantes generadas por la fragmentación de los escenarios políticos en la vasta región meridional excluida del dominio colonial directo y —más tarde— de las repúblicas que surgieron de su colapso; por último, la necesidad de lidiar exitosamente con los seres sobrenaturales que controlaban los espacios a transitar.

Los caminantes debían asegurarse de manejar con eficacia información confiable y actualizada sobre el estado de las rutas y la situación política de los lugares que iban a atravesar. Algunos datos del paisaje eran fijos y conocidos, pero otros podían variar estacional o episódicamente. Las relaciones humanas, más volubles, y las aún más incontrolables fuerzas sobrenaturales incidían de una manera igualmente determinante en el éxito de una travesía. Dada la inconstancia inherente a todos esos elementos, una característica deseable y primordial de estos viajeros consistía en su capacidad de adaptarse a nuevas situaciones a la hora de planificar sus itinerarios y visitas. La comensalidad y los gestos rituales constituyán un capital imprescindible para el buen término de esas empresas, y si se transportaban además bienes valiosos como el ganado —que exigía una

1 Durante el siglo XVIII en Chile, las fronteras sureñas del Imperio se estabilizaron aproximadamente en el río Bío-Bío y, en la actual República Argentina, a lo largo de una serie de establecimientos fronterizos distribuidos en las jurisdicciones de Mendoza, San Luis, Córdoba, Santa Fe y Buenos Aires. En Chile, los territorios indios ubicados al sur del río mencionado pasaron a denominarse Araucanía. Durante la centuria siguiente se produjeron avances graduales por parte de los estados nacionales sobre tierras indígenas, hasta culminar con su ocupación (véanse las figuras 1 y 2).

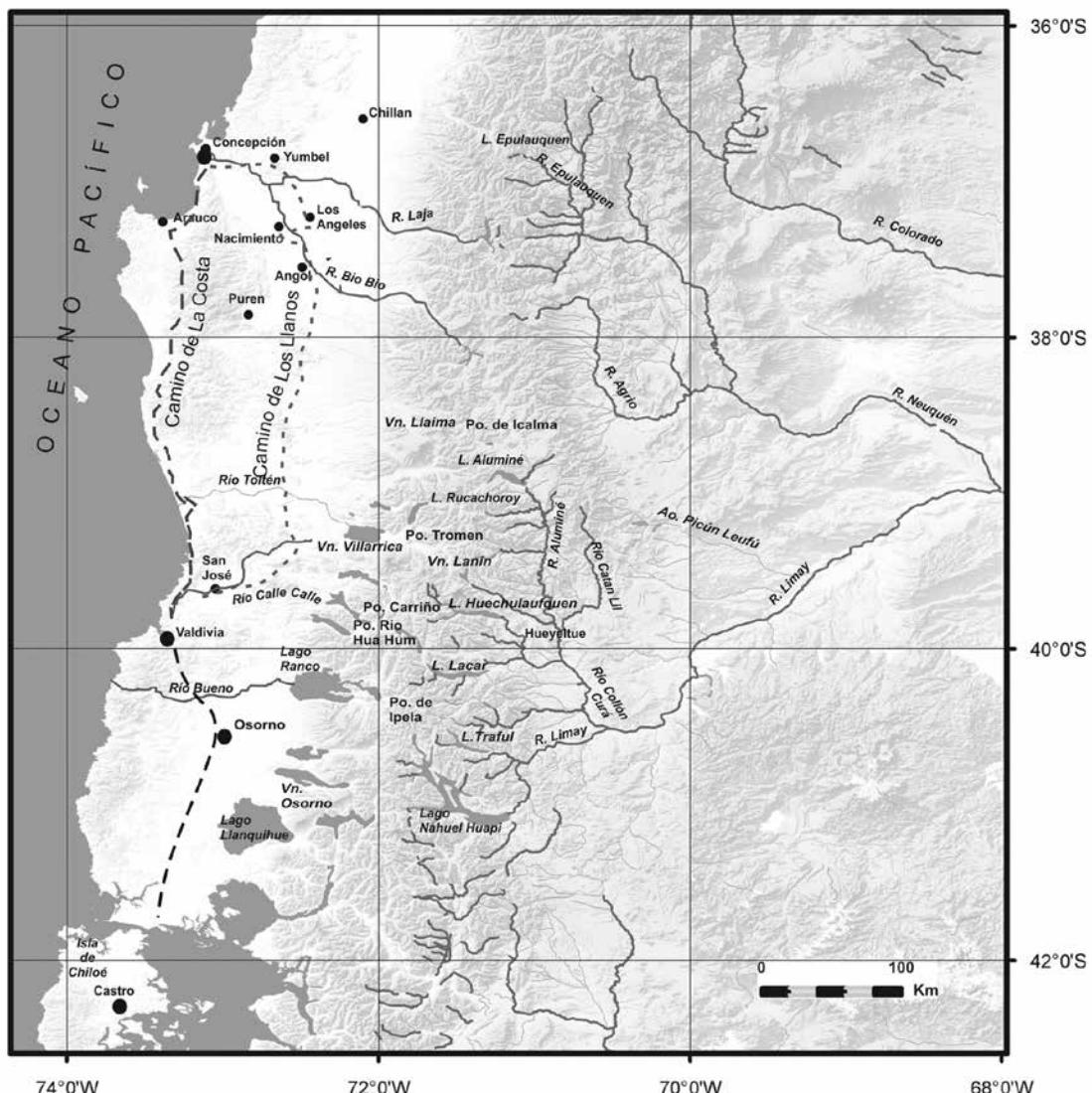
2 Se denomina así a las vastas llanuras que median entre el piedemonte andino y el Atlántico en las latitudes medias del actual territorio argentino (desde alrededor de los 34° de latitud sur hasta el curso del río Negro).

Figura 1. Región pampeana, Norpatagonia, Araucanía, área valdiviana y sección cordillerana correspondiente

Fuente: Elaborado por Walter Melo (1804), Jiménez y Alioto, en prensa).

Nota: En línea punteada: 1) al norte, derrotero seguido por Justo Molina y Luis de la Cruz (1805-1806); 2) al sur, camino seguido por el caíque Lámpilaguén (1804) (cf. Melo, Jiménez y Alioto, en prensa).

Figura 2. Araucanía, área valdiviana, cordillera de los Andes y valles orientales



Fuente: Elaborado por Walter Melo (Melo, Jiménez y Alioto, en prensa).

Nota: En línea punteada: caminos de la costa, de los llanos y de correos Valdivia-Chiloé.

serie de cuidados y precauciones adicionales—esa necesidad se tornaba más imperiosa todavía.

A través de diversos tipos de fuentes éditas e inéditas —y sin olvidar la comparación con otros casos conocidos—, se analizarán entonces las condiciones en las que los nativos viajaban por regiones cuyos habitantes no reconocían autoridad política centralizada, procurándose seguridad y alojamiento a partir de la laboriosa construcción de una red de relaciones sociales significativas que les proveyeran de información y seguridad a lo largo del camino.

Los *nampulkafe*, viajeros o “recorredores de mundos”

Un *nampulkan* o “recorredor de mundos”, al decir de Tomás Guevara (1911, 31), era una figura importante dentro de las comunidades indígenas: el término (singular de *nampülkafe*) designaba en *mapu dungun* (la lengua mapuche)³ a quienes viajaban con frecuencia al extranjero, preferentemente al Puelmapu o el País del Este (visto desde la Araucanía), cruzando para ello la cordillera andina y trasladándose hasta los asentamientos nativos situados en las pampas (Augusta 1916, 155; Bello Maldonado 2000; Manquilef 1911)⁴. El cacique salinero Namuncura, entrevistado por Estanislao Zeballos, mencionó especialmente entre los *nampulkafe* a los “indios chilenos que vienen á comerciar entre las tribus que se encuentran al centro (Puel-ché) ó en la pampa” (Jiménez y Alioto 2011, 20), trayendo lanzas, mantas y ponchos, harina y piñones y aceptando a cambio solo caballos, vacas y prendas de plata. Este viaje hacia el oriente constituía entre los

³ En el periodo considerado, los mapuches originarios del centro-sur de Chile habían extendido su influencia desde ese territorio (denominado por los españoles Araucanía) hacia el este. Además, habían estrechado y hecho más frecuentes los antiguos vínculos comerciales. A esto se sumó el traslado temporario o definitivo de población hacia las pampas, y con ello la creación de un área culturalmente cada vez más homogénea en la que el *mapu dungum* se transformó en lengua franca, denominada por Martha Bechis como *área pana-raucana* (Bechis 2010, 49).

⁴ Santiago Avendaño (1833-1874), gran conocedor de los grupos nativos de las pampas, también tradujo *nampulcan* como viajeros (Manuscritos de Santiago Avendaño, Archivo Estanislao Zeballos [en adelante AEZ], Carpeta Manuscritos-Guerra de Frontera, f. 509 v.). Avendaño fue cautivo de los indios ranqueles de la pampa centro-oriental durante varios años; aprendió entre ellos su lengua y muchas historias y costumbres que luego volcó por escrito en la obra inconclusa que citamos en su versión manuscrita original.

mapuches un rito de paso masculino, mediante el cual se accedía a un estatus diferente (Bello Maldonado 2011).

La principal actividad de un *nampulkan* era, entonces, el viaje a larga distancia, que constituye lógicamente una habilidad compleja. El viajero se revelaba como una persona diestra en conectar a su propia sociedad con dominios lejanos, el experto capaz de llevar adelante

una forma de artesanía que involucra la creación u organización de una entidad social ordenada, culta, ritualmente santificada (por ejemplo, una caravana o una compañía naval) que puede mediar exitosamente en el espacio/tiempo geográfico y conectar focos permanentes y estables de la sociedad humana con dominios más distantes del mundo exterior. (Helms 1993, 43)⁵

El paisaje natural y los caminos

Las personas y los grupos que se desplazaban a caballo por el territorio estaban expuestos a la fricción del terreno (Scott 2009)⁶, que presentaba una serie de dificultades que era mejor conocer para poder sobrellevarlas con fortuna. Uno de los elementos que diferenciaba a los *nampulkafe* de otros varones consistía en sus vastos conocimientos geográficos. Superaban en esto a muchos de los hombres comunes que conocían profundamente “los caminos y senderos, quebradas, cerros y ríos”⁷, y podían determinar con exactitud las distancias “y se orienta[n] con una facilidad extraordinaria” dentro del territorio propio, pero carecían totalmente de “nociones de geografía” (Guevara 1911, 31) más allá de sus límites. Valiéndose de estas últimas, los viajeros conformaban un mapa cognitivo⁸, es

⁵ Helms considera que la habilidad de viajar a dominios distantes para obtener objetos y conocimientos exóticos está estrechamente asociada con el poder político (Helms 1979, 172-179; 1988).

⁶ James C. Scott se refiere con esta expresión al hecho de que la naturaleza del paisaje —su topografía, su vegetación, la ausencia o presencia de agua— tiene dificultades ciertas para el traslado dependiendo de las tecnologías de viaje: así, en el pasado, un terreno montañoso con su paisaje escarpado ofrecía graves dificultades para el transporte en carrozas, lo que no sucedía con las llanuras, aunque la fricción disminuía si las personas viajaban a pie. Por supuesto, existen mecanismos como la construcción de puentes y carreteras que pueden anular o disminuir esta fricción.

⁷ En esta y las demás citas textuales se actualiza la ortografía para facilitar su lectura.

⁸ La noción de mapa cognitivo fue presentado por primera vez por el psicólogo norteamericano Edward Tolman en un influyente artículo de 1948 sobre las estrategias cognitivas

decir, una colección de datos precisos sobre la naturaleza del terreno a atravesar, incluyendo topografía, dureza de los suelos, ubicación y calidad de las pasturas, disponibilidad de agua potable (sea en superficie o en napa), distribución de las corrientes de agua y los vados disponibles; en suma, toda aquella información que les permitiera ubicarse con precisión en el paisaje y saber cómo dirigirse a su destino.

Esos datos debían ser tenidos en cuenta a la hora de planificar un viaje; algunos eran permanentes y no sufrían modificaciones —por ejemplo, la topografía, la dureza de los suelos o la distancia entre los lugares a recorrer—, pero otros eran contingentes y presentaban variaciones estacionales e interanuales. Así, un *nampulkan* estaba siempre dispuesto a modificar sus planes de acuerdo con los cambios producidos por circunstancias fortuitas. La flexibilidad era un elemento clave, puesto que sobre la marcha podían surgir complicaciones debidas a eventos desconocidos. Los planes de viaje —nos dice Reginald Golledge— “con frecuencia incluyen reglas para implementar estrategias alternativas si el plan original deviene imposible. Estas alternativas pueden incluir postergar el viaje, elegir un destino alternativo, elegir una ruta alternativa, o cambiar el objetivo del viaje” (Golledge 2003, 26-27, traducción propia).

El clima influía en el grado de dificultad que ofrecía una ruta pues alteraba su transitabilidad, es decir, la disponibilidad de uso. Las llamadas *travesías* —espacios despoblados carentes de pastos y aguas que separaban puntos poblados (Fagioli 1996, 169-170)— constituyen un caso típico de variaciones a un doble ritmo: por un lado, un pulso estacional de carácter más o menos regular las contraía en invierno y las expandía en verano; pero, por otro, el nivel de precipitaciones se sumaba para afectarlas, porque durante una sequía su expansión incrementaba el riesgo de intransitabilidad, mientras que en años húmedos se tornaban más practicables⁹. Los vados que permitían atravesar un curso de agua también podían verse afectados por las lluvias y el deshielo. Un invierno con abundantes nevadas en la cordillera significaba un incremento del caudal de los ríos en la primavera que, si en general complicaba el cruce, en ocasiones directamente lo impedía, y se volvía una trampa mortal. En viaje por la pampa

en animales y humanos. El concepto original ha encontrado amplia aplicación en diversas disciplinas sociales. Nosotros empleamos la definición del geógrafo Reginald Golledge: “Lo que el término mapa cognitivo implica es que existe una codificación deliberada y motivada de información ambiental para que pueda ser utilizada en determinar dónde está uno en cualquier momento particular, dónde están otros objetos específicos percibidos o codificados en el espacio circundante, cómo ir de un lugar a otro, o cómo comunicar el conocimiento espacial a los demás” (Golledge 2003, 30).

⁹ Sobre las dificultades del tránsito en la región pampeana, véase Rojas Lagarde (2004, 176-180), quien utiliza sobre todo fuentes del siglo XIX.

central, a principios de junio de 1804, Justo Molina encontró el río Chadileuvú bastante más crecido que de costumbre, lo que provocó la muerte de un *indio* que se lanzó a cruzarlo, con el resultado de que los demás miembros de la partida se rehusaron a seguirlo (Molina 1805). En cambio, dos años después y en medio de una gran seca, Luis de la Cruz, marchando sobre la ruta de Molina, pudo vadearlo aproximadamente en la misma época (fines de mayo) sin dificultades dignas de mención (Cruz 1806, 79 v.). Un único río, diferentes circunstancias... La imprevisibilidad del régimen hídrico pampeano añadía un riesgo adicional a la alternancia de años lluviosos y secos, y era el hecho de que, aun cuando lloviese, las precipitaciones podían ser puntuales y por lo tanto dispares, de manera que no estaba garantizada la existencia de agua en superficie a lo largo de todo el camino. Su falta producía el rápido deterioro de los animales que, o bien morían de sed, o bien huían en busca de ella, en *disparadas* que resultaban incontrolables para los arrieros. Cosa semejante puede decirse del estado de las pasturas: recién en los inicios del verano comenzaban a ser suficientemente buenas como para mantener el ganado y la caballada. Por lo tanto, no resultaba aconsejable emprender la marcha una vez iniciada la estación invernal.

En los valles cordilleranos, aquellos animales extraños al lugar corrían el peligro de ingerir sin advertirlo una serie de hierbas venenosas, salvo que lo evitase la atenta vigilancia de los hombres. Del lado chileno, además, un terreno escarpado cubierto de profusos bosques sembrados de quila¹⁰ dificultaba sobremanera el paso a quienes no fueran baqueanos del lugar.

Como puede verse, las complicaciones no faltaban, de manera que un *nam-pulkan* debía contar con información fiable sobre el estado de los caminos para anticiparse a planificar en lo posible la ruta a seguir. Las formas de acceder a esos datos cruciales eran varias, aunque nos concentraremos aquí en las tres más comunes: a) observación personal, b) acopio de información mediante la consulta a otros viajeros, y c) mantenimiento de una red de confidentes.

Un viajero tenía muchas oportunidades de conocer lugares y personas durante sus numerosos y abarcadores recorridos. Todos los diarios de cronistas y caminantes han señalado la fenomenal capacidad de observación y de registro y almacenamiento de datos desarrollada por los nativos. Conscientes de que la supervivencia estaba en juego, oteaban el horizonte buscando descubrir

¹⁰ La quila (*Chusquea quila* [Kunth]) es una gramínea de la subfamilia del bambú, endémica del bosque valdiviano. Es una trepadora que puede desarrollarse en el sotobosque adosada a los árboles, y alcanza hasta 10 m de altura, pero también forma quilantes o quilantales, que son matorrales monoespecíficos de quila. En este caso configura un espacio denso e impenetrable, sobre todo porque sus hojas perennes y lanceoladas de 10 a 12 cm de largo son de ápice agudo y punzante y de bordes cortantes (véase, por ejemplo, Philippi 1852, 333).

posibilidades y amenazas; reconociendo huellas de animales, nidos y madrigueras, tipos de vegetación, disponibilidad de agua potable y cercanía de otros seres humanos. Un *nampulkan* se mostraba sorprendentemente informado sobre todos estos aspectos y era capaz de describir con minucioso detalle la topografía, los rasgos clave y la ubicación de los diversos hitos del camino, entre ellos la existencia de montañas, pasos y lugares para acampar con disponibilidad de agua, pasto, leña y alimentos¹¹.

A la observación personal podemos añadir la información codificada en los topónimos. Cada uno de estos nombres sintetizaba una descripción de las características más notables de un sitio. Aún hoy, entre poblaciones de origen mapuche, la toponimia guarda información geográfica fundamental para la elaboración de un itinerario (Arias 2012, 21-22)¹².

Con respecto a la consulta de otros viajeros, debemos considerar la importancia del diálogo ritual integrado al protocolo de bienvenida indígena, que consistía en una precisa grilla de preguntas destinadas a obtener detalles específicos sobre algunos elementos clave: estado de las rutas, situación política en las comunidades, condiciones sanitarias de la región e información acerca de los ganados. Ningún viajero escapaba a este interrogatorio que permitía apropiarse de datos actualizados (Gay [1863] 1998, 61; Ried [1847] 1920, 59-60; Ruiz Aldea [1868] 1902, 63; Smith [1855] 1914, 106-107; Treutler [1863] 1958, 318), y que usualmente se desarrollaba dentro de ciertas formas consuetudinarias y estereotipadas¹³. Antes de que el forastero desmontase y se le permitiera ingresar a la vivienda, su anfitrión, durante aproximadamente una media hora, inquiría acerca de distintos aspectos de la jornada, en un tono y con un contenido que quienes no eran indígenas solían encontrar tedioso: no era así, en cambio, para los nativos, que tenían oportunidad de exhibir habilidades oratorias, hacer gala de su memoria y obtener datos cruciales luego cuidadosamente procesados y evaluados (Ruiz Aldea 1902, 53).

¹¹ Por poner un solo ejemplo de la eficacia de las técnicas de observación y memorización nativas, recordemos que Luis de la Cruz fue capaz de reconstruir, basándose en los interrogatorios a los que sometió a sus acompañantes, los indios pewenche, una gran parte del sistema hidrográfico del centro oeste del país, y rectificó varios errores en la cartografía colonial (Martínez Sierra 1975, 215-218).

¹² El uso de topónimos codificadores de información acerca de rasgos del paisaje estuvo ampliamente extendido en las sociedades nativas americanas. Para un estudio sobre los grupos del río Missouri, véase Zedeño et al. (2009).

¹³ Un ejemplo de este tipo de diálogo puede verse en Lenz (1895-1897, 19).

El paisaje social

Las relaciones de guerra y paz, la amistad o enemistad, la existencia o no de parentes o aliados entre los miembros de un grupo situado en el itinerario eran también determinantes para el éxito de un viajero. A las limitaciones y oportunidades que ofrecía el paisaje físico hay que agregar entonces las correspondientes al *paisaje social*, superpuesto con el primero e igualmente significativo¹⁴. Ambas dimensiones deben tenerse en cuenta para comprender cabalmente las consecuencias de un viaje, cualesquiera fueran los fines que guiaran a su protagonista.

Las rutas variaban de acuerdo con las circunstancias políticas de la región y los viajeros eran importantes proveedores de una información que podríamos denominar de inteligencia. Así, por ejemplo, los datos sobre una penuria económica solían ser relevantes, pues no resultaba improbable que un grupo empobrecido intentara recuperarse de sus pérdidas recurriendo a la incursión y la ausencia repentina de un grupo de mocetones¹⁵ podía significar que la estaban preparando. Durante sus jornadas de 1806, De la Cruz pudo constatar que la sola circulación del rumor de que ciertos indios aliados con los españoles pensaban atacar a otras parcialidades bastó para que un buen número de viajes con finalidades de intercambio se postergaran hasta el año siguiente (Cruz 1806, 89 r.-89 v.). El limitado número de rutas que vinculaban la cordillera con la pampa central y su confluencia en un lugar denominado Vegas de Puelec contribuyó a ello (Cruz 1806, 71 r.), porque debido a esa circunstancia aumentaban lógicamente las posibilidades de encontrarse en medio de un conflicto¹⁶, mientras que los pocos itinerarios alternativos existentes no se adecuaban a las exigencias del ganado en tránsito. Nuevamente, en un mismo lugar, diferentes circunstancias: en esas vegas, donde De la Cruz se cruzó con solo diez comerciantes nativos, Justo Molina había encontrado cien dos años antes.

Emprender un viaje o posponerlo, mantener el rumbo o variarlo constituyan decisiones que únicamente podían tomarse si se contaba con datos anticipados sobre los propósitos de los demás y estos cambiaban a menudo con gran dinamismo. Sobre todo en un estado de guerra actual o inminente, echarse al

¹⁴ Un análisis previo sobre los caminos y el uso del espacio en la región se encuentra en Arias (2006); varios estudios sobre el área andina y la frontera como espacio social están compilados en Bandieri (2001).

¹⁵ Se denominaba así a los hombres jóvenes en condiciones de combatir.

¹⁶ Puelec era un lugar ideal para montar emboscadas, pues todo viajero que transportara animales hacia la cordillera debía pasar por allí (Cruz 1806, 68 r.-68 v.).

camino era tanto o más peligroso que hacerlo en épocas de malas condiciones climáticas, especialmente en regiones muy pobladas y con pasos bien circunscritos.

Las rutas no estuvieron compuestas o determinadas solo por hitos físicos. Dejando de lado las fuerzas sobrenaturales que las controlaban, también contaban los lazos sociales: gente emparentada real o ritualmente que brindara alojamiento, comida y sobre todo protección frente a eventuales peligros¹⁷.

Por último, los nativos afincados en los lugares de tránsito debían estar previamente informados de la llegada de los caminantes. También en este caso se ponía en acción un protocolo de bienvenida bien establecido: debía pedirse autorización de paso a todos ellos y esperar su acuerdo antes de marchar. Lo contrario podía interpretarse como una agresión; una conducta ambigua o solapada siempre despertaba la sospecha de traición.

Por supuesto, facilitar alojamiento y protección proporcionaba sus ventajas a los anfitriones, quienes recibían *regalos* a cambio¹⁸ y ampliaban el círculo de sus influencias.

Una red de amigos: formas sociales de la seguridad

La seguridad de un viajero dependía en parte del escenario político, es decir, de las relaciones existentes entre las diversas agrupaciones ocupantes del territorio transitado. Debemos tener en mente que la región no estaba controlada por una única autoridad supraordinada que eventualmente pudiera convertirse en garante de la paz, sino que coexistían en ella diversas comunidades autónomas con las que debía ser negociado el libre tránsito.

Los grupos humanos dueños del territorio estaban en condiciones de oponer a los caminantes obstáculos de distinta índole. Miguel Ángel Palermo los ha clasificado según la gravedad de los perjuicios que acarreaban, desde la prohibición de paso y la privación de agua y pasturas para los animales hasta la agresión violenta (Palermo 1991, 175). Y se concentró además en revisar dos de las estrategias que permitían a las personas pertenecientes a parcialidades diferentes moverse por escenarios en los que la conflictividad intergrupal era frecuente.

¹⁷ Como luego veremos, también los comerciantes o conchavadores cristianos que se internaban en tierra de indios necesitaban ese resguardo social.

¹⁸ Dones en el sentido postulado por Marcel Mauss ([1924] 1971).

La primera consistía en la concertación de matrimonios que crearan lazos personales entre miembros de grupos potencialmente hostiles, lo que daba mejor acceso a la información y sobre todo a la mediación en caso de conflictos (Palermo 1991, 176). El segundo, denominado por Palermo *rotación* o *pasaje de personal*, consistió en el traslado de personas o familias desde sus grupos de origen a otros nuevos, lo que dio lugar a la existencia de agrupaciones mixtas. Estas últimas se conformaban por asociaciones temporarias con finalidad militar o económica, o bien perduraban en el tiempo, y el conjunto constituía una especie de “archipiélago horizontal” pampeano circulante, por el cual un viajero encontraba apoyo y protección en puntos clave de su itinerario (Palermo 1991, 177-178).

Sin que implique negar la importancia de esas estrategias, consideramos que los viajeros emplearon además otros mecanismos de decisiva significación para su seguridad. Aparecen frecuentemente mencionados en la literatura antropológica y arqueológica que examina el viaje por territorios políticamente fragmentados, que es el caso.

En la actualidad, el estatus y la indemnidad de los comerciantes extranjeros y sus bienes se encuentran por lo general garantizados en términos explícitos por leyes o tratados de nivel estatal. En el pasado, en cambio, se requería el funcionamiento de otros mecanismos para lograr la paz y amistad que haría lugar a las transacciones comerciales: intercambio mutuo de dones o cautivos, creación de lazos de parentesco (Curtin 2002, 46)¹⁹. En el marco de un paisaje políticamente fragmentado, los viajeros mismos se ocupaban de generar lazos con quienes residían en vecindades de las rutas regularmente utilizadas, con lo que creaban una red social de soporte imprescindible para sus actividades. La experiencia del viaje se tornaba entonces en una prolongada sucesión de visitas a amigos, parientes y conocidos²⁰. Estos parientes podían ser reales —emigrados con quienes el viajero tuviese parentela en común, o generada por alianza— o ficticios, es decir,

19 Philip Curtin se refiere a sociedades africanas en las cuales la utilización de un parentesco ficticio y el intercambio de regalos resguardaban la seguridad de los comerciantes y de sus bienes. Otros casos son la *Himāya* entre las tribus *bereberes* o árabes del *blād as-sība* (país de la anarquía) marroquí de los tiempos modernos o las reglas de hospitalidad entre los beduinos, *Idjāra* (Colin 1986, 395-396; Montgomery Watt 1986, 1018). Una variante de la *Himāya* existía en la región somalí del este de África: se trataba de la figura del protector o *Abban*, mencionada por dos viajeros y exploradores victorianos: Richard Burton (1894, 63-64, nota 1) y John H. Speke (1864, 21).

20 Agrega Matthew Bandy que de esta manera “individuos y familias poderosas dentro de las comunidades del tránsito podían trocar su influencia local por acceso a mercancías exóticas. Proveían a los comerciantes alojamiento y un pasaje seguro a través de su área de influencia y recibían presentes de ellos. Este intercambio de dones era claramente un camino de acumulación de riqueza disponible para los miembros prominentes de las comunidades de tránsito” (2005, 98, traducción propia).

creados mediante algún tipo de ritual. En la región pampeana existían varios mecanismos que lo permitían y casi todos ellos se exteriorizaban en torno a la comensalidad, esto es, el hecho de compartir socialmente alimentos y bebidas²¹.

Entre las múltiples formas que tomaba la amistad ritual, el *konchotun* guardaba estrecha relación con el intercambio de información. Cada uno de los amigos se reconocía recíprocamente con el título de *koncho*, término *mapudungun* traducido como *confidente* (Febrés 1765, 456). El *konchotun* obligaba mutuamente a las partes a mantenerse informadas sobre los asuntos que ocurrían en sus respectivos territorios (Carvallo y Goyeneche [1795] 1876, 146) y a hospedarse (Havestadt [1777] 1883, 633). Era una relación vital que permitía a los *konchos* manejar un flujo de información relativa a territorios extensos y a una multiplicidad de eventos políticos, económicos y sociales²².

Las fuentes del siglo XVIII no dicen mucho sobre la manera en que dos personas llegaban a convertirse en *konchos*, pero afortunadamente contamos con descripciones provenientes de territorio chileno durante el periodo posreduccional, cuando el *konchotun* seguía existiendo aunque con modificaciones resultantes de la pérdida de la autonomía política. El antropólogo checo Milan Stuchlik, que trabajó en las comunidades rurales del área de Cholchol en la década de 1960, constató la vigencia de diversas formas de amistad ritual (Stuchlik 1996, 194-196) y pudo verificar que aún desempeñaban un gran papel en su vida económica y social. Describió cuatro categorías básicas, de las cuales dos revisten interés para nosotros: el ya mencionado *konchotun* y el *trafkin*, ambas basadas en alguna forma de comensalidad generadora de un lazo especial entre los participantes. Se trata de ritos adecuados para establecer vínculos entre extraños cimentados en el consumo conjunto de alimentos o bebidas²³, a la manera de “un

²¹ Respecto a la comensalidad como rito de agregación, véase Van Gennep ([1909] 2008, 49-50).

²² Esta información se transmitía por conducto de correos o *werkenes* (Febrés 1765, 512) que circulaban entre las parcialidades (Sors [1780] 1921, 187). Un *werken* se entrenaba en el arte de adquirir y transmitir información por vía oral y con notable fidelidad, auxiliado por una oratoria en cuyos secretos comenzaba a ejercitarse desde edad temprana. Se los reclutaba por lo general entre hijos y sobrinos de los *koncho*. Esta proximidad parental generaba ventajas para padres y tíos que contaban así con un familiar muy próximo y de confianza a su servicio, y también para los correos que encontraban la oportunidad de adquirir fama y prestigio demostrando sus habilidades como jinetes resistentes y buenos oradores, de establecer su propia red de contactos con otras comunidades y, finalmente, de adquirir un conocimiento personal de distintas rutas, territorios y recursos. Véase el concepto en Augusta (1916, 254), las formas de adiestramiento y características de su tarea en Robles Rodríguez (1942, 211-214) y las ventajas para el *werken* en Bengoa (1985, 66-67).

²³ Sin necesidad de recurrir al intercambio de mujeres que había sido otra de las vías tradicionales que en tiempos de autonomía indígena fundaba una alianza (cuya importancia —como vimos— ya subrayó Miguel Palermo).

rito de agregación, de unión propiamente material, lo que se ha llamado un ‘sacramento de comunión’” (Van Gennep [1909] 2008, 49-50).

En cuanto al *konchotun*, Stuchlik lo consideró una forma de parentesco ritual —“equivalente a ser hermanos”— y aventuró la hipótesis de que en el pasado había constituido un mecanismo diseñado para garantizar la seguridad de un individuo entre extraños (Stuchlik [1976] 1996, 194-196). Louis C. Faron fue más allá, afirmando que establecía una hermandad de sangre: “es seccionada para el rito *konchutun* la oreja derecha del cordero, siendo ese acto una especie de pacto de sangre en que dos participante juran amistad eterna y obligación mutua en la sangre del cordero” (Faron 1997, 168). Aunque la relación era individual y no grupal, existía una tendencia a que se perpetuase en el tiempo, prolongándose en parientes cercanos (Faron 1997, 160).

Ambos *konchos* y sus familiares compartían el sacrificio del cordero que uno de ellos ofrecía y consumían su carne, pero el *konchutun* involucraba únicamente a quienes deseaban ser amigos (Augusta 1916, 93) y pasado un cierto plazo, el invitado debía devolver el convite (Coña 1984, 204).

La restante forma percibida por Stuchlik —el *trafkin*— consistía en el intercambio de regalos o presentes. Félix de Augusta lo define como “[el]... amigo con quien se ha cambiado regalos de cualquier especie” (Augusta 1916, 221). En virtud de esta vinculación, una persona podía reclamar cualquier bien en posesión de su amigo y nada debían negarse mutuamente²⁴. Por otra parte, no entablarla representaba una riesgosa ofensa.

Acerca de la importancia y vigencia del protocolo nativo

El protocolo nativo que determinaba los pasos a seguir en tierra extraña formaba parte del conjunto de las más preciadas costumbres indígenas, socialmente codificadas en un conjunto de normas no escritas denominadas *ad mapu*. El misionero franciscano Ramón Redrado llamó la atención sobre la importancia de seguir las reglas que obligaban a los caminantes a presentarse y saludar a los caciques de la tierra:

²⁴ Durante sus viajes por la Araucanía, el viajero alemán Paul Treutler descubrió que, si bien inicialmente participar en una relación de *trafkin* tenía desventajas —puesto que el solicitante podía exigir algo que resultara muy valioso—, a la larga reportaba sus beneficios cuando llegaba el turno de pedir y recibir la contrapartida (Treutler [1863] 1958, 359-360).

porque aunque tienen sus estilos que son como leyes y ellos llaman admapu, pero las más se oponen a los primeros principios que dicta la misma Ley Natural: Solamente en salutaciones, y en comunicarse los caciques sus negocios por medio de mensajes, y en que se presenten los caciques, cuando pasan por sus tierras, en estas formalidades, y políticas, son muy observantes, y nimios. (Fray Ramón Redrado, “Relacion de los Yndios de la dos Jurisdicciones de Chile y de Valdivia y de sus Inclinaciones errores, y costumbres”. Misión de Arauco, 10-V-1775. Archivo del Colegio Propaganda Fide de Chillán, carpeta 3, folios 246-255)

La obligación de presentarse y visitar a los hombres importantes tenía su contrapartida en la de los anfitriones de recibir, invitar y dar de comer y beber a los visitantes. Lo contrario era una muestra de desapego a las normas de sociabilidad y una transgresión intolerable a las reglas del *ad mapu*. Esto se deja ver en las actas de un juicio que se les siguió a varios indios de Viluco en 1693: entre las injurias que los acusados enumeraron como motivo de su determinación de matar a algunos caciques amigos de los españoles, se destacaba la falta del debido respeto hacia sus personas, que se manifestaba por ejemplo en la renuencia a atender a los visitantes:

[...] y a estos caciques referidos eran los que habían de morir unos por amigos de españoles y otros porque no brindaban con chicha ni daban de comer a los que le[s] iban a ver y dijo el cacique Guenchunao de que era muy bueno atender a salirlos a recibir con la chicha y la comida. (Declaración de Juan Pichuñan, en Juicio contra Juan Pichuñan y otros, año 1693. Biblioteca Nacional de Chile, Sala Medina, Manuscritos, tomo 323, f. 18)

La importancia de cumplir con la exigencia de respetar el protocolo que invariablemente les era impuesta a todos los viajeros por parte de las comunidades nativas y, asimismo, la mejor prueba del máximo interés de aquellos por acatarla para su beneficio, encuentra demostración por una vía indirecta.

Ello así porque aunque sean relativamente numerosas las referencias documentadas al tema del viaje por territorios *indios*, no son voces indígenas las que dieron cuenta directa y específica de sus peculiaridades. Tampoco ocurre que los hispano-criollos expertos en completar con éxito una jornada de tales características hayan expuesto a menudo los saberes prácticos imprescindibles para lograrlo. Los intermediarios empleados por la Administración colonial para tratar con los nativos en los espacios ubicados más allá de su control directo no solían

dejar constancia por escrito de sus experiencias²⁵. Habían aprendido las costumbres de la tierra en interacción con sus poblaciones, y en su mayoría —además de ser iletrados— no tenían interés en entregar datos de este tipo. Su conocimiento en exclusividad representaba un capital social que les permitía beneficiarse y ocupar posiciones que de otra manera les hubieran estado vedadas.

Sin embargo, existe un documento del último tercio del siglo XVIII cuya excepcionalidad reside precisamente en que la información contenida en sus páginas alude al protocolo indígena en sí mismo y a las consecuencias negativas de ignorarlo expuestas por un *cristiano*, lo que nos permite evaluar —por un camino inverso— no solo la vigencia que mantenía entre los propios nativos, sino la importancia que su cumplimiento revestía para ellos, medida en términos del efecto que provocaba una eventual desatención.

El texto en cuestión sintetiza las instrucciones del gobernador de Valdivia, Mariano de Pusterla, referidas al trato que los *españoles* debían tener para con los *indios* cuando transitaran por su territorio. Recordemos que esa plaza se encontraba aislada del resto de las poblaciones chilenas de la frontera del Bío-Bío²⁶, y que debía ser abastecida por mar desde Perú a través del Real Situado, una partida de recursos que incluía los sueldos de la guarnición militar y los correspondientes a otros gastos de los cuales se hacía cargo el Estado, además de alimentos necesarios para la subsistencia (Guarda 1973). Dadas las dificultades y costos que ese sistema ofrecía, ya desde mediados del siglo XVII las autoridades coloniales buscaron conectar Valdivia mediante rutas terrestres; lograron abrir dos caminos reales, el de la costa —de tránsito laborioso— y el de los llanos —más accesible pero expuesto a los vaivenes de las relaciones entre hispano-criollos e indígenas—. A fines de la década de 1780, además, se sumó la iniciativa de estimular la incorporación de la isla de Chiloé, para prever un camino que, desde la costa, facilitase su integración al continente, pasando por Valdivia como estación intermedia en el tránsito hasta Concepción.

El gobernador de Valdivia era consciente de que el éxito de ese plan dependía sustancialmente de la conservación de la paz, ya que cualquier desavenencia

25 En el caso chileno, los intermediarios eran entre otros los comisarios de naciones y capitanes de amigos, funcionarios de la Corona encargados de las relaciones con los indios; los últimos, subordinados de los primeros, vivían en las parcialidades indígenas, informaban desde allí lo que ocurría a las autoridades civiles y militares españolas y mediaban en caso de conflicto (Villalobos 1982, 183-195).

26 Valdivia fue una de las siete ciudades al sur del Bío-Bío destruidas por los *reche* en el levantamiento general de 1599 y refundada por la Corona española en 1645, esta vez en forma de enclave costero en pleno territorio indígena. De allí en adelante, la plaza fue considerada un punto estratégico de vital importancia geopolítica y por ello se invirtieron cuantiosos recursos en tratar de defenderla (León Solís 1994).

entre viajeros hispano-criollos y nativos tendría consecuencias funestas. Por lo tanto, para mantener abierto el neurálgico camino real debían evitarse los conflictos a toda costa y esto solo se lograría si los transeúntes comenzaban por admitir sin reservas que, encontrándose en territorios ajenos, resultaba imprescindible ajustar el comportamiento en forma estricta al protocolo y la etiqueta vigentes allí. Esta ineludible adhesión a las normas, esencial para cualquier viajero —fuera *indio* o hispano-criollo— ocupó la atención de Pusterla. Pendiente de que fueran cumplidas al pie de la letra, las describió con cuidado, y nos entrega indirectamente información de inusual calidad acerca de las propias conductas nativas:

El que llegue a casa de cualquier indio, sin desmontarse del caballo, [...] se para sin llamar ni decir cosa alguna hasta que sale el indio a hablarle, que regularmente es saludándole, y preguntándole qué quiere, le responde el viajante a lo que va, [...] y entra el indio en su casa de la que salen las indias o cholitos a barrer el patio, y preparan asiento [...]: vuelve a salir el indio, y es cuando le dice que se apee y tome asiento si quiere obsequiándole con carne, y chicha, y cuando no le habla imponiéndose de su destino, y lo despide para que prosiga su camino *costumbre que practican hasta los mismos indios entre sí, aun cuando de una misma parcialidad, y vecinos inmediatos todos los viajantes de Valdivia al Concepción la practican igualmente con los indios que habitan en el camino, o inmediato a él.* (Mariano de Pusterla, “Explicacion del Trato...”, Santiago de Chile, 8-V-1790. Archivo General de Indias, Audiencia de Chile, 212, ff. 183 v.-184 r., énfasis añadido)

Agregó, por cierto, más detalles. Además de cumplir con estas normas de etiqueta, era costumbre que convenía guardar que los caminantes (por caso, los españoles) entregasen a los nativos del tránsito pequeñas cantidades de tabaco, ají, añil, cuentas e incluso cuchillos, a cambio de alojamiento, pastaje de las bestias y guía y colaboración para superar obstáculos (ff. 184 r.-184 v.). Y se recomendaba además acampar en un lugar cercano a las casas de caciques y *ulmenes* importantes, debido a que estos garantizaban mejor la seguridad de sus personas y bienes (ff. 184 v.-185 r.).

Ignorar este protocolo solo reportaría problemas, como lo demuestra el resultado de las diligencias cumplidas por el capitán Tomás O’Higgins en 1796 a lo largo de ese mismo camino real. Se le había ordenado averiguar los motivos que tenían los mocetones dependientes de ciertos líderes indígenas para molestar a los transeúntes hispano-criollos que circulaban por allí. Las respuestas obtenidas de quienes controlaban la ruta fueron unánimes en el sentido de que

esos viajeros no se habían mostrado predispuestos a cumplir como se esperaba con los usos habituales. Además de agasajarles “... muy mezquinamente había algunos que ni aun asomaban a sus casas a saludarles” (entrevista con el cacique Quintequeupa, en O’Higgins [1796-1797] 1943, 34).

La diferencia en el trato recibido por viajeros respetuosos del protocolo nativo y quienes lo desatendían era notable²⁷. En el primer caso, el viaje se convertía en una sucesión de festines; en el segundo, de situaciones enojosas y violentas. O’Higgins recorrió el camino junto a los comisarios de naciones y capitanes de amigos de Valdivia y Concepción y, en virtud de los fluidos contactos que presuponía esa compañía, recepciones, *parlas*²⁸ y comidas se repitieron en todo el itinerario²⁹.

El espacio sobrenatural

Al elegir la ruta que recorrerían, los *nampulkafe* también se exponían a los poderes de los diversos seres sobrenaturales que ocupaban los terrenos a transitar. Antes de avanzar un poco más en este sentido es conveniente realizar una breve presentación de la cosmogonía mapuche y sus creencias acerca de las relaciones entre los seres sobrenaturales y los humanos.

El universo mapuche está conformado por siete plataformas cuadradas, iguales y superpuestas. Comenzando desde el cielo o *Wenumapu*, se suceden cinco en sentido descendente: cuatro controladas por el bien —*meliñon*, *kelañon*, *epuñon*, *kiñeñon*— y la restante —*anqa wenu*— por el mal. Luego viene la tierra propiamente dicha o *mapu* y, finalmente, una plataforma subterránea —*pinche mapu*— en la que también predominan las fuerzas malignas. En las plataformas del bien viven en forma ordenada y armoniosa los dioses, espíritus y antepasados, en tanto que en la plataformas del mal viven espíritus negativos y seres monstruosos.

27 La reiteración documental de los nombres de los *conchavadores* españoles que cruzaban exitosamente el camino entre el Bío-Bío y Valdivia llevando animales y otros efectos indica que debieron ser personas que tenían buenas relaciones con los indios y respetuosas de sus reglas de intercambio y tránsito (Alioto 2011, 128-132).

28 Así se denominaba localmente a las conversaciones regidas por el protocolo indígena.

29 En cambio, si no se contaba con vinculaciones locales las cosas podían ser diferentes y desagradables. Véanse, por ejemplo, los desafortunados sucesos que protagonizaron el marino británico John Kenney y su tripulación, luego de naufragar en la costa de Arauco (Kenney [1827-1828] 1924).

En la tierra conviven los seres humanos con las fuerzas del bien y del mal, y entre los entes espirituales que residen allí existen entes denominados *ngen*, que son “animados, activos, con caracteres antropomorfos, zoomorfos y fitomorfos” (Greve, en Föerster 1993, 62). Cada una de estas entidades tiene control sobre algún elemento³⁰ o una parte del paisaje³¹. Se espera de los seres humanos que tengan una actitud de respeto reverente y de gratitud cuando se interactúa con ellos; respeto y reverencia al ingresar en sus dominios, y gratitud por el empleo de los recursos controlados por ellos. Ignorarlos, o emplear en forma abusiva el recurso que dominan, conlleva inevitablemente una represalia que se manifiesta en desgracias o enfermedades para el culpable o su entorno. Otras partes del territorio estaban controladas por espíritus del mal —*wekufu*— que podían dañar a los seres humanos que fueran lo suficientemente imprudentes como para ingresar en ellos³².

En suma, el territorio a transitar era en buena medida un espacio sagrado controlado por entes cuya buena voluntad era necesario ganarse mediante los debidos ritos propiciatorios. Una serie de creencias equivalentes existían al oriente de la cordillera, si nos guiámos por el nombre que recibían los espíritus. Alcides D’Orbigny registró en los alrededores del fuerte del Carmen de río Negro al menos tres denominaciones —*gualichu*, *achekenat-kanet* y *wekufu*— utilizadas para designar a una entidad que controlaba la ruta entre ese establecimiento y el río Colorado situado al norte de este. Tenía su altar en un enorme algarrobo³³ solitario ante el cual era necesario detenerse a orar y realizar una ofrenda para apaciguar al mal. Este árbol fue descrito por varios viajeros que recorrieron el camino a principios del siglo XIX (Darwin 1945, 103-104; D’Orbigny 1999, 387-390; Dupin 2003, 62; Muñiz en Outes 1917, 210-211). No es, sin embargo, la única mención, hay otras de diferentes ejemplares con características equivalentes: un caldén³⁴ en las inmediaciones de la actual ciudad de río Colorado (Olascoaga 1881, 162-164) y otro en medio de la pampa donde lo encontró un militar,

³⁰ Agua (*Ngen-Ko*), fuego (*Ngen-Këtral*), piedras (*Ngen-kurruf*) y tierra (*Ngen-mapu*).

³¹ Cerros (*Ngen-winkul*) y bosques vírgenes (*Ngen-mawida*).

³² En la actualidad, una parte del *admapu* (conjunto de tradiciones mapuches) prescribe la manera en que hay que comportarse para evitar al mal; según sus indicaciones, no es aconsejable moverse en las horas del día en que predomina el mal, o por los lugares controlados por él (Citarella 2000, 116).

³³ El algarrobo (*Prosopis sp.*) es un árbol leguminoso, muy longevo, de amplia dispersión.

³⁴ *Prosopis caldenia*. Caldenes y algarrobos constituyen especies dominantes en la composición del monte pampeano, denominado precisamente caldenal.

—el teniente Sócrates Anaya—, quien escuchó de boca de su guía indio una explicación del motivo que hacía necesario realizar una ofrenda:

Cuentan que ha muchos años, un indio al pasar por este árbol, no le había hecho el presente con que los demás se hacen acreedores a la buena suerte, diciendo en sus adentros: “Que va a hacer un palo, no te voy a dar nada” que así que hubo andado un rato rodó, quebrándosele al caballo el cogote, habiendo quedado por consiguiente a pie. Que otra vez este mismo indio viajaba por este camino con una hija, la que al llegar al árbol se enfermó, muriendo instantáneamente: pues bien, esos hechos no se han reproducido, por cuanto el recuerdo de ellos, transmitido de padres a hijos hasta el presente, hace que todos tengan veneración y miedo a la vez, por lo que cada transeúnte no pasa jamás sin pagar el derecho que se le ha dado al árbol de ser él, el encargado o el que da felicidad; así es que, como zarcillos miles de miles de pedacitos de trapo de distintos colores, penden de sus ramas, los cuales representan tantas personas cuantas han contribuido, en el tiempo que estos puedan conservarse. Nuestro baqueano ha hecho regalos a este árbol sagrado, porque en verdad lo es para el salvaje; los demás indios también han depositado. (*Diario de marchas de la columna a órdenes del teniente coronel don Sócrates Anaya*, en Racedo [1881] 1940, 84)³⁵

Santiago Avendaño también nos relata una historia ejemplar vinculada con las consecuencias de faltar el respeto a estos entes sobrenaturales. Nueve viajeros debían atravesar un gran bosque que estaba controlado por el “tigre” o *nawel*, poderoso ser cuya ira recaía en quien lo ofendiera³⁶. Aunque lo aconsejable hubiera sido transponerlo de día, uno de ellos convenció a los demás de ganar tiempo realizando el trayecto en horas nocturnas, con el argumento de que nada podría hacer un tigre contra tantos hombres armados. Pero en mitad del cruce, el

35 En la cordillera también hubo un árbol sagrado. Roberto Lehmann-Nistche recogió de su informante Nahuelpi la siguiente tradición sobre un “pino” ubicado en inmediaciones del lago hoy denominado Hueyeltue: “Cerca del lago ‘Nadadero’ hay un pequeño cerro. [Es la] travesía de los pasajeros. Toda la gente teme este camino. Ahí existe un pequeño pino. Tiene toda clase de cosas [que dejan los pasajeros]. Ni uno pasa de balde. El que pasa por ahí tiene que dejar alguna cosa. El que no hace así, le sucede cualquiera desgracia en el camino”. Nahuelpi recordó el temor que le produjo verlo por primera vez cargado de ofrendas. “El árbol —apuntó Lehmann-Nistche— es pues el rey de la travesía, como creen los indios” (Lehmann-Nistche 2012b, 158).

36 Ambas denominaciones (la primera hispano-criolla —por semejanza con el tigre de Viejo Mundo— y la segunda en la lengua mapuche) se referían al jaguar o yaguareté (*Panthera onca*) cuya distribución meridional fue históricamente mucho más extensa que en la actualidad.

agotamiento los obligó a sentar campamento y echarse a dormir, ocasión que el *nawel* aprovechó para atacar a varios, matar el caballo del incrédulo y ensañarse especialmente con él, dejándolo muy mal herido. El doliente debió ser transportado a un campamento indio cercano donde recibió los cuidados necesarios y el viaje quedó suspendido (Avendaño, Papeles. AEZ, Carpeta Manuscritos-Guerra de Frontera, ff. 429-430).

El mismo Lehmann-Nistche recopiló un relato (*nütram* en lengua mapuche) acerca del *nawel*:

Decimos nosotros los indios que el tigre es dueño de la tierra. No hace daño cuando no lo ofenden. Cuando lo quieren para enemigo él sabe y carga rencor con su enemigo para matarlo. Entre nosotros está reconocido que no hace mal el tigre, cuando no lo ofenden. Pero a su enemigo no le perdona jamás. Basta que sea de la familia de su enemigo no lo perdona. El sabe cuál es su enemigo o cuál no. (Lehmann-Nistche 2012a, 145-146)

En cambio, sabiéndolo tratar, el tigre ayuda a las personas en problemas durante una travesía. Un motivo clásico, aún hoy muy recordado entre los mapuches, describe el caso del hombre que viaja trabajosamente de vuelta hacia su hogar, cuya angustia despierta la compasión del *nawel*, quien no solo no lo ataca, sino que le provee alimentos y protección (Golluscio 2006; Ramos 2008, 2010).

A modo de conclusión

Los viajeros indígenas eran especialistas en una actividad que requería un conocimiento riguroso de todas aquellas circunstancias que pudieran afectar su jornada; tanto las condiciones naturales del paisaje en sus aspectos relativamente fijos y en los que variaban de manera regular (estacional) o irregular, como la situación sociopolítica de los lugares a visitar. En lo que respecta a esto último, la posesión de un conjunto de vínculos locales resultaba vital para procurarse protección. El intercambio de mujeres, la rotación de personal, la creación de lazos de parentesco ficticio, la amistad ritual y el intercambio de regalos, todos mecanismos que no fueron excluyentes ni contradictorios entre sí, contribuyeron a que un viajero se desplazara sobre el entramado de una red social cuyos miembros no lo considerarían un extraño. Esta red cumplía al menos dos funciones: por un lado, le garantizaba al viajero acceso a información confiable acerca del estado de las rutas, lo que lo ayudaba a prevenir con tiempo la existencia de

riesgos potenciales; por otro, le ofrecía hospitalidad, un lugar seguro donde poder descansar y reponerse. Ambas eran vitales para personas que se desplazaban por territorios ajenos, sin las defensas suficientes y transportando bienes valiosos.

El manejo adecuado de todas estas dificultades reportaba indudables beneficios. El ser un viajero exitoso constituía un valioso capital económico y simbólico, y podía ser incluso una vía de acceso al poder político. El propio Juan Calfucurá, quien se transformaría en el más importante cacique de la región pampeana durante el siglo XIX, comenzó su carrera como líder de una caravana de viajeros-comerciantes que unían la cordillera con las planicies del este; su habilidad y la fortuna coronaron con ventura sus viajes, le proporcionaron seguidores y le dieron la posibilidad de aventurarse en la arena política (Villar y Jiménez 2011).

Referencias

- Alioto, Sebastián L.** 2011. *Indios y ganado en la frontera: la ruta del río Negro (1750-1830)*. Rosario: Prohistoria Ediciones; Cedop UNS.
- Arias, Fabián.** 2006. “La región de la ‘tierra de las manzanas’ y la familia de los caciques bravos durante los siglos XVII y XVIII. Posibles definiciones a partir del análisis de las rastrelladas y del uso del espacio”. En *Hecho en Patagonia. La historia en perspectiva regional*, dirigido por Susana Bandieri, Graciela Blanco y Gladys Varela, 85-107. Neuquén: Edu-Universidad Nacional del Comahue.
- Arias, Pablo Daniel.** 2012. “*Nosotros vamos a dibujar nuestro propio espacio territorial: reappropriación del territorio y apropiación de la cartografía en la Zonal Pewence*”. *Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Americana* 2 (1). Consultado el 7 de noviembre del 2012. <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus/article/view/905/1218>.
- Augusta, Félix José de.** 1916. *Diccionario español-araucano araucano-español*.
- Tomo I. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria.
- Bandieri, Susana, coord.** 2001. *Cruzando la cordillera... La frontera argentino-chilena como espacio social*. Neuquén: Centro de Estudios de Historia Regional de la Universidad Nacional del Comahue.
- Bandy, Matthew S.** 2005. “Trade and Social Power in the Southern Titicaca Basin Formative”. En *Foundations of Power in the Prehispanic Andes*, Archaeological Papers of the American Anthropological Association n.º 14, editado por Christina A. Conlee, Dennis Ogburn y Kevin Vaughn, 91-111. Washington: American Anthropological Association.
- Bechis, Martha.** 2010. “Redefiniendo la etnohistoria y un estudio de caso: el área pampeana”. En *Piezas de etnohistoria y de antropología histórica*, 47-65. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Bello Maldonado, Álvaro.** 2000. “El viaje de los mapuches de Araucanía a las pampas: una aproximación a sus significados socioculturales (siglos XIX y XX)”. *Nüke Mapu: Centro de Documentación*

- Mapuche.** Santiago de Chile. Consultado el 2 de abril del 2013. <http://www.mapuche.info/mapuinfo/bello0000.html>.
- . 2011. *Nampülkafe. El viaje de los mapuches de la Araucanía a las pampas argentinas. Territorio, política y cultura en los siglos XIX y XX*. Temuco: Ediciones de la Universidad Católica de Temuco.
- Bengoa, José.** 1985. *Historia del pueblo mapuche. Siglos XIX y XX*. Santiago de Chile: Ediciones SUR.
- Burton, Richard F.** (1856) 1894. *First Foot-steps in East Africa, or An Exploration to Harar*. Memorial Edition, editado por Isabel Burton, vol. I. Londres: Tylston & Edwards.
- Carvallo y Goyeneche, Vicente.** (1795) 1876. "Descripción histórica-geográfica del Reino de Chile". En *Colección de historiadores y documentos relativos a la historia nacional*, tomo X. Santiago de Chile: Imprenta de la Librería del Mercurio.
- Citarella, Luca, comp.** 2000. *Medicinas y culturas en la Araucanía*. Santiago de Chile: Sudamericana.
- Colin, Georges S.** 1986. "Himāya: North Africa". En *The Encyclopaedia of Islam*, editado por Bernard Lewis, Victor L. Menage, Charles Pellat y Joseph Schacht, nueva ed., III, 395-397. Leiden: E. J. Brill.
- Coña, Pascual.** 1984. *Testimonio de un caciique mapuche*. Santiago de Chile: Pehuen.
- Cruz, Luis de la.** 1806. Viage á su costa del Alcalde Provincial del Muy Ilustre Cabildo de la Concepción de Chile... Archivo General de Indias, Audiencia de Chile, Legajo 179, folios 1 r.-176 v.
- Curtin, Philip D.** 2002. *Cross-cultural Trade in World History*. Cambridge UK; Nueva York: Cambridge University Press.
- Darwin, Charles.** (?1836?) 1945. *Viaje de un naturalista alrededor del mundo*. Buenos Aires: Librería El Ateneo.
- D'Orbigny, Alcides.** (1829) 1999. *Viaje por la América meridional*, tomo II. Buenos Aires: Emecé.
- Dupin, Mateo.** (1825) 2003. "Diario que redactó don Mateo Dupin, comisionado por el comandante de Carmen de Patagones coronel Martín Lacarra para proponer a aucas y chehuelches la paz con el gobierno de la provincia de Buenos Aires (febrero-marzo de 1825). AGN X 13.8.2. Transcripción de Silvia Mabel Ratto". En *Conflictos, poder y justicia en la frontera bonaerense*, editado por Daniel Villar, 59-82. Bahía Blanca y Santa Rosa: Departamento de Humanidades UNS/Facultad de Ciencias Humanas UNLPam.
- Fagioli, Marisa A.** 1996. "Las travesías en el norte y el oeste de la pampa occidental". En *Araucanía y pampas. Un mundo fronterizo en América del Sur*, editado por Jorge Pinto Rodríguez, 165-174. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.
- Faron, Louis C.** (1964) 1997. *Antupüñamko. Morality and ritual mapuche*. Santiago de Chile: Ediciones Mundo; Ediciones Nuevo Extremo.
- Frérés, Andrés.** 1765. *Arte de la lengua general del Reyno de Chile, con un diálogo chileno hispano muy curioso...* Lima: En la Calle de la Encarnación.
- Förster G., Rolf.** 1993. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Gay, Claudio.** 1863 (1998). "Viaje a la Araucanía en 1863". En *Etnografía mapuche del siglo XIX*, seleccionada por Iván Inostroza Córdova, 45-106. Santiago de Chile: Dibam; Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Golledge, Reginald G.** 2003. "Human Wayfinding and Cognitive Maps". En *Colonization of Unfamiliar Landscapes: The Archaeology of Adaptation*, editado por Marcy Rockman y James Steele, 25-43.

- Londres; Nueva York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Golluscio, Lucía.** 2006. *El pueblo mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires: Biblos.
- Guarda, Gabriel.** 1973. "La economía de Chile austral antes de la colonización alemana, 1645-1850". *Historia* 10: 205-342.
- Guevara, Tomás.** 1911. *Folklore araucano: refranes, cuentos, cantos, procedimientos industriales, costumbres prehispánicas*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- Havestadt, Bernardo.** (1777) 1883. *Chilidúgu sive Tractatus Linguae Chilensis*, vol. II. Lipsiae: In Aedibus B. G. Teubneri.
- Helms, Mary W.** 1979. *Ancient Panama: Chiefs in Search of Power*. Austin: University of Texas Press.
- . 1993. *Craft and Kingly Ideal. Art, Trade, and Power*. Austin: University of Texas Press.
- Jiménez, Juan Francisco y Sebastián L. Alioto.** 2011. "Transcripción de los apuntes de Estanislao Zeballos (1880-1906) con notas sobre su contenido y léxico". En *Amigos, hermanos y parientes. Líderes y liderados en las sociedades indígenas de la pampa oriental (siglo XIX)*, editado por Daniel Villar y Juan Francisco Jiménez, 9-114. Bahía Blanca: Centro de Documentación Patagónica.
- Kenney, John.** (1827-1828) 1924. "Relación del naufragio del 'Sarraceno', comandante John Kenney de Londres". *Revista Chilena de Historia y Geografía* L (54): 244-261.
- Lehmann-Nistche, Roberto.** 2012a. Ngü-tram montun uentru / Historia del hombre con el tigre. Escrito por Nahuelpi, La Plata, 20 de junio de 1901. En *Mongeleluchi Zungu: Los textos araucanos documentados por Roberto Lehmann-Nitsche*, editado por Marisa Malvestitti, 145-151. Berlín: Gebr. Mann Verlag.
- . 2012b. "El pino de la travesía. Nahuelpi apunto, 16/6/1901". En *Mongeleluchi Zungu: los textos araucanos documentados por Roberto Lehmann-Nitsche*, editado por Marisa Malvestitti, 158. Berlín: Gebr. Mann Verlag.
- Lenz, Rodolfo.** 1895-1897. "Viaje al País de los Manzaneros contado en dialecto huilliche por el indio Domingo Quintuprui de Osorno". En *Estudios araucanos. Materiales para el estudio de la lengua, la literatura i las costumbres de los indios mapuche o araucanos*, 4-29. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- León Solís, Leonardo.** 1994. "Los araucanos y la amenaza de ultramar, 1750-1807". *Revista de Indias* LIV (201): 313-354.
- Manquilef, Manuel.** 1911. *Comentarios del pueblo araucano (La faz social)*. Separata de la *Revista del Folklore Chileno*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- Martínez Sierra, Ramiro.** 1975. *El mapa de las pampas*, tomo I. Buenos Aires: S/E.
- Mauss, Marcel.** (1924) 1971. "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas". En *Sociología y antropología*, 155-268. Madrid: Tecnos.
- Melo, Walter, Juan Francisco Jiménez y Sebastián Alioto.** En prensa. "La ruta del cacique Llampilanguen (1804): la reconstrucción geográfica de un camino histórico". *Boletín Geográfico*, Neuquén.
- Molina, Justo.** 1805. Diario que debo formar de este ciudad de Buenos Ayres, de mi viaje que hoy 25 de febrero de 1805... comienzo por las pampas de yndios, atravesando en derechura para la cordillera de Antuco. Archivo General de la Nación Argentina, Sala IX, 24.4.4.
- Montgomery Watt, William.** 1986. "Idjára". En *The Encyclopaedia of Islam*, editada por Bernard Lewis, V. L. Menance, Ch. Pellat y J. Schacht, nueva ed., III, 1017-1018. Leiden: E. J. Brill.

- O'Higgins, Thomas.** (1796-1797) 1943. “Diario de viaje del capitán D. Thomas O'Higgins de orden del virrey de Lima, el marqués de Osorno. 1796-1797”. *Revista Chilena de Historia y Geografía* 103: 30-82.
- Olascoaga, Manuel J.** 1879 (1881). “Diario de la primera división de operaciones”. En *Estudio topográfico de la pampa y Río Negro*, 127-226. Buenos Aires: Ostwald y Martínez.
- Outes, Félix.** 1917. “Observaciones etnográficas de Francisco Javier Muñiz. Introducción y notas críticas de Félix Outes”. *Physis, Revista de la Sociedad Argentina de Ciencias Naturales* III: 197-215.
- Palermo, Miguel Ángel.** 1991. “La compleja integración hispano-indígena del sur argentino y chileno durante el periodo colonial”. *América Indígena* (Méjico) LI (1): 153-192.
- Philippi, Rodulfo.** 1852. “Valdivia en 1852”. *La Revista de Chile* (Santiago de Chile) 73-75: 297-300, 329-335, 355-361.
- Racedo, Eduardo.** (1881) 1940. *La conquista del desierto proyectada y llevada a cabo por el ministro de la Guerra y Marina general D. Julio A. Roca. Memoria militar y descriptiva sobre la campaña de la 3ª División Expedicionaria*. Buenos Aires: Comisión Nacional Monumento al Teniente General Roca.
- Ramos, Ana Margarita.** 2008. “El nawel y el pillañ. La relationalidad, el conocimiento histórico y la política mapuche”. *World Anthropologies Network E-Journal* 4 (abril): 57-79. Consultado el 8 de agosto del 2012. http://www.ram-wan.net/documents/05_e_Journal/journal-4/3-ramos.pdf.
- . 2010. *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuche-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires: Eudeba.
- Ried, Aquinas.** (1847) 1920. *Diario del viaje efectuado por el Dr. Aquinas Ried desde Valparaíso hasta el Lago Llanquihue y de regreso (1 de febrero de 1847 al 20 de junio del mismo año)*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Robles Rodríguez, Eulogio.** (1910) 1942. *Costumbres y creencias araucanas*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile.
- Rojas Lagarde, Jorge L.** 2004. *Malones y comercio de ganado con Chile. Siglo XIX*. Buenos Aires: El Elefante Blanco.
- Ruiz Aldea, Pedro.** (1868) 1902. *Los araucanos i sus costumbres*. Biblioteca de Autores Chilenos n.º 5. Santiago de Chile: Guillermo Miranda.
- Scott, James C.** 2009. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven; Londres: Yale University Press.
- Smith, Edmond R.** (1855) 1914. *Los araucanos o notas sobre una gira efectuada entre las tribus indígenas de Chile meridional*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria.
- Sors, fray Antonio de.** (1780) 1921. “Historia del Reino de Chile, situado en la América Meridional, que hace relación de la población de los españoles en él: de las tierras de los indios naturales, sus costumbres, y ubicación: del sistema conveniente para reducirlos a la obediencia de Su Majestad”. *Revista Chilena de Historia y Geografía* XXXIX (43): 163-199.
- Speke, John Hanning.** (1854) 1864. “Journal of Adventures in Somali Land”. En *What Led to the Discovery of the Source of the Nile*, 1-151. Londres; Edimburgo: William Blackwood & Sons.
- Stuchlik, Milan.** (1976) 1996. *La vida en mediería. Mecanismos de reclutamiento social de los mapuches*. Santiago de Chile: Soles Ediciones.
- Treutler, Paul.** (1863) 1958. *Andanzas de un alemán en Chile, 1851-1863*. Santiago: Editorial del Pacífico.

- Van Gennep, Arnold.** (1909) 2008. *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza.
- Villalobos, Sergio.** 1982. “Tipos fronterizos en el ejército de Arauco”. En *Relaciones fronterizas en la Araucanía*, editado por Sergio Villalobos *et al.*, 175-221. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Villar, Daniel y Juan Francisco Jiménez.** 2011. “Amigos, hermanos y parientes. Líderes y liderados en la pampa centro-oriental (1820-1840). Etnogénesis llaimache”, en *Amigos, hermanos y parientes. Líderes y liderados en las sociedades indígenas de la pampa oriental (siglo XIX)*, editado por Daniel Villar y Juan Francisco Jiménez, 115-170. Bahía Blanca: Centro de Documentación Patagónica.
- Zedeño, María Nieves, Kacy Hollenback y Calvin Grinnell.** 2009. “From Path to Myth: Journeys and the Naturalization of Territorial Identity along the Missouri River”. En *Landscapes of Movement: Trails, Paths, and Roads in Anthropological Perspective*, editado por James E. Snead, Clark L. Erickson y J. Andrew Darling, 106-132. Philadelphia PA: University of Pennsylvania Press.