



El pūron/pron o khipu mapuche. Implicancias simbólicas, usos y posibles aproximaciones históricas y culturales

Mapuche khipu: pūron/pron. Symbolic implications, uses and possible historical and cultural approaches

Dagmar Bachraty

Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos (CECLA), Universidad de Chile (Santiago, Chile)
djbachraty@uc.cl

Resumen

Se presentan variados antecedentes respecto a los usos del *pūron* mapuche dentro de la zona centro-sur de Chile. Tales antecedentes hacen prever una aproximación funcional de este sistema dentro de ámbitos de carácter bélico colonial a partir de características narrativas y contables similares al *khipu* incaico. Como es sabido el *khipu* incaico es contenedor de epistemologías ideográficas de comunicación, tanto contables como narrativas, donde desde este ámbito comparativo, se observa al *pron* descrito en crónicas coloniales como una herramienta de citación, acuerdo bélico, distinción política mediante la representación de un color y calendaria. Por otra parte, según estudios actuales, el *pūron*, presenta nuevas estéticas aludidas a un sistema contable de uso doméstico. No encontrándose registros arqueológicos en museos de ningún tipo, o descartándose alguna influencia previa al Incario debido a influencias derivadas de contactos andinos.

Palabras clave: pūron, pron, khipu incaico.

Abstract

Several antecedents are presented regarding the uses of the Mapuche *pūron* within the south-central part of Chile. Such antecedents suggest a functional approach to this system within areas of colonial warfare based on narrative and accounting characteristics like the Inca *khipu*. As it is known, the Inca *khipu* is a container of ideographic communication epistemologies, both countable and narrative, where from this comparative scope the *pron* described in colonial chronicles is observed as a tool of war citation, political agreement, political distinction through the representation of a color and calendar. On the other hand, according to current studies, the *pūron* presents new aesthetics alluded to an accounting system for domestic use. Not finding archaeological records in museums of any kind or discarding any influence prior to the Inca period due to influences derived from Andean contacts.

Key words: pūron, pron, inca khipu



1. INTRODUCCIÓN

El presente artículo revisa antecedentes históricos y culturales relativos al uso del *pron/pūron* mapuche desde una metodología multidisciplinar, señalando posibles similitudes respecto a funciones ideográficas presentes en el *khipu* incaico, pero también propias dentro de su sistema de registro. En el contexto histórico colonial del *pron*, se observa un uso bélico de características estético-visuales insertas en una dualidad comunicacional tanto contable como oral-narrativa. Por lo mismo, creemos que es posible aproximarnos desde la etnohistoria y la comparación entre el *khipu* incaico y el *pron/pūron*, donde el uso de este sistema mapuche es destacado principalmente por cronistas durante épocas de guerra y parlamento, a diferencia de la función del *khipu* incaico. Respecto de este tema, y a pesar del reconocimiento etnohistórico y arqueológico de distintos grados de incaización dentro de la zona central de Chile, no es posible descartar algún grado de influencia preincaica, tomando en cuenta contextos de injerencia cultural *Tiwanaku* (1500 a. C.-900 d. C. aprox.) hacia el sur del continente. Aspecto que se plantea bajo la hipótesis de áreas ampliadas de co-tradición.

Dentro de los estudios multidisciplinarios de *khipus* incaicos, es preciso mencionar que a pesar de la amplia investigación que han llevado a cabo connotados especialistas, este sistema nemotécnico aún presenta más interrogantes que certezas frente a sus posibles lecturas e interpretaciones, sobre todo en el ámbito narrativo de su función. Estos estudios apoyados en textos coloniales como la crónica de Martín de Murúa (1613), Felipe Guamán Poma de Ayala (1615) o la de Bernabé Cobo (2016), han posibilitado un acercamiento a su estructura a través del análisis de cordeles con distintos tipos de nudos, las cuales se cree tuvieron dos funciones en el Incario: una de carácter contable apoyado por una *yupana*, y otra, que habría guardado información acerca de narraciones épicas leídas por un especialista llamado *quipucamayoc*.

Este sistema de larga tradición andina que ayudó al orden y administración del extenso territorio perteneciente al *Tawantinsuyu*, fue considerado un objeto contenedor de herejías por parte hispana, y por ello, destruido en gran parte, por determinación del III Concilio Limense de 1583. Sin embargo, durante las décadas siguientes, algunas comunidades andinas continuaron utilizando *khipus* para llevar sus registros, cuya información era importante para la administración colonial. Muchos de estos *khipus* fueron transcritos con la ayuda de los últimos *quipucamayoc* en documentos que se conservan hasta hoy en diversos archivos, sirviendo para estudios particulares acerca de su función. Tal es el trabajo de Margot Beyersdorff (2002), quien ha estudiado los “papelones de Laraos” (1596-1597) y la transferencia de conocimiento prehispánico a la escritura. Sin embargo, a pesar de su importancia, son pocos los vestigios arqueológicos que hoy se resguardan en museos y colecciones privadas. Asimismo, dentro del ámbito mapuche, no se registran *pūrones* dentro de museos, aspecto que contrasta frente al uso colonial que destaca el Padre Diego Rosales (1877), Gerónimo Pietas (en Latcham 1922), viajeros como Amédée Frézier (1902) o el mismo historiador José Toribio Medina (1952). Sin embargo, a pesar de que su función calendaria-bélica se observa vigente hacia finales del siglo XVIII, Carmen Arellano (2009) ha investigado su utilización doméstica dentro del periodo colonial y posterior a él. Agregándose frente a ello, que se desconocen los mecanismos coloniales de desarraigo de esta herramienta dentro del ámbito cultural mapuche, puesto que la centralidad de su descripción ha sido el uso bélico.

Dentro de la temática del *pūron*, se observan pocos estudios que aporten a la problemática que encierran los mecanismos de transferencia y contacto andino hacia zonas meridionales, donde claramente se



aprecian similitudes culturales y sistemas simbólicos que van más allá de un objeto nemotécnico. Para Rodrigo Moulian (2014), esta falta de profundización acerca de las relaciones interculturales de pueblos originarios se debe a que la institucionalización académica ha relegado el estudio a alcances etnohistóricos y geográficos dentro de una reducida extensión temporal, a excepción del trabajo de María Ester Grebe bajo la concepción de una filiación identitaria y Tom Dillehay bajo el marco de interacciones culturales. Adhiriendo a los planteamientos de Dillehay, creemos que existen dos zonas de contacto dentro de las correlaciones andinas meridionales que pudieron influir sobre el uso y función del *pūron* mapuche. Por lo mismo, proponemos desde un concepto ampliado de co-tradición de Guillermo Lumbreras (1969), áreas de interrelación diversas dentro de su tipo de contacto, tiempo y geografía. Produciéndose rasgos culturales comunes y diferenciados que permiten pensar en complejos mecanismos de apropiación dentro del sistema de pensamiento mapuche, antes y después de la invasión inca.

Dentro de este artículo se utilizará principalmente como mención a este sistema de nudos, la palabra *pūron*, por ser esta la derivación fonética (posiblemente de *pron*) con la cual especialistas como Carmen Arellano (2009) trabajan. Debiéndose mencionar frente a ello que la utilización de la voz *përon* (nudo) y *përonkëlen* (mensajero) se encuentra presente en un texto bilingüe de Pascual Coña (De Moesbach 1930). Posiblemente dentro de su historia, pueblos como el mapuche pudieron adoptar y adaptar técnicas como las de un “quipo” que menciona de manera temprana Gerónimo de Bibar (1966: 51), al relatar la organización mapuche-inca que destruyó el incipiente Santiago en la sublevación de 1541. Dentro de este aspecto, cabe mencionar que no se descarta que su conocimiento y utilización pudo haber sido previa a la invasión inca debido al contacto con grupos andinos de la zona norte. Sin embargo, es preciso destacar que la acepción etimológica *pron/përon/pūron* guarda el mismo significado que *khipu*, la cual nos acerca a la construcción de una imagen/significado del pensamiento y representación del mundo. Por lo mismo es posible inferir que la palabra “nudo” estaba asociada a una acción/imagen textil relacionada con un ámbito más amplio que el incaico, ya que el origen y uso de este sistema es previo a esta cultura.

Según Carmen Arellano (2009), es posible rastrear los antecedentes históricos del *pūron* desde el momento de dominio incaico bajo el reinado de *TupacYupanqui Inka*, quien habría anexado al *Tawantinsuyu* los grupos norteños mapuche que vivían en la zona centro-sur de Chile. Asimismo, como ha sido mencionado, se distingue dentro del aspecto cultural-lingüístico que ambos sistemas, tanto *khipu* como *pūron*, significan “nudo”, guardando etimológicamente la función textil de atar información en hilos. Sin embargo, el Padre Diego Rosales (1877) señala la inexistencia de un sistema de registro dentro de los “indios de Chile”, expresando que las memorias antiguas eran guardadas sólo por los “Peruanos de Quipos, que son unos cordones de lana de diferentes colores, que cada uno les recuerda su diversa historia” (1877 libro I Cap. I :2). Al respecto cabe destacar, que Rosales hace mención dentro de esta cita, al aspecto narrativo, pero no al contable del *khipu*. Por lo mismo, se percibe una comprensión limitada respecto de los alcances de la epistemología (narrativa y contable) existentes tanto en el *khipu* como en el *pūron*. Creyéndose que en el “cumpron” que relata Rosales (1877), existirían implícitos estos dos aspectos: mensaje y contabilidad



2. “DESATANDO EL NUDO”. POSIBLES RELACIONES HISTÓRICO-CULTURALES EN ZONAS ANDINAS MERIDIONALES

Dentro del amplio desarrollo histórico de pueblos del área cultural andina, es posible realizar una integración de esta área en base al desarrollo económico de “sistemas de archipiélagos verticales” (Murra 1975), el cual excluiría el área mapuche sin intervención inca; o desde nuestra perspectiva, una inclusión cultural más amplia desde la propuesta de Luis Guillermo Lumbreras (1981). Este arqueólogo sostiene que no hubo necesariamente una homogeneidad cultural, sino más bien un ámbito macro andino relacionado con una construcción social y cultural relativas al paisaje (mar, la sierra y la selva). Dentro de esta hipótesis, el autor ha trabajado el concepto de co-tradición cultural, el cual permitiría establecer un área de interrelación que no necesariamente nos hablaría de establecimientos históricos homogéneos, sino variables en su grado de contacto a través del tiempo. Por lo mismo, esta área de co-tradición permitiría identificar en zonas andinas meridionales rasgos comunes y diferenciados, además de distintas intensidades de penetración cultural (Lumbreras 1969). Este enfoque de estudio concerniente a lo macro andino corresponde a un área geográfica y cultural que establecería la conjunción de una serie de elementos cuya recurrencia permitiría sostener una suerte de patrón que la define, posibilitando el reconocimiento de un perímetro nuclear, intermedio y periférico de dispersión andina¹ (Lumbreras 1981). Este acercamiento sustentaría la ampliación teórica del campo de dispersión cultural andina hacia zonas meridionales, la cual, desde nuestra perspectiva, integrarían al pueblo mapuche localizado al norte de la Araucanía dentro del ámbito periférico y más al sur dentro de relaciones fronteras² de confluencia e interacción.

Según plantea Antonio Brunet (2014), hacia el año 900 d.C. cuando los grupos Llolleo y otras culturas del Período Agroalfarero Temprano todavía dominaban el norte del territorio de Chile Central, es posible rastrear la aparición de un nuevo grupo: la Cultura Aconcagua (siglos X al XV d.C.) ubicada a lo largo de los valles Aconcagua, Mapocho y Maipo. Bajo este aspecto, diversos investigadores coinciden que los restos

¹ Si bien dentro del área de dispersión andina y de co-tradición, Lumbreras realiza una extensión de lo andino hasta el Norte chico de Chile bajo influencia *Tiwanaku* hasta la expansión Inca basada en el estudio del desarrollo cerámico, agrícola y económico de la zona, es sabido en la actualidad gracias a los hallazgos y estudios arqueológicos realizados por Stehberg y Sotomayor (2012), Cornejo y Saavedra (2018) y Uribe y Sánchez (2016), de la existencia de áreas de influencia andina-incaica dentro de la zona centro-sur de Chile. Además, desde la perspectiva de áreas interdigitadas (Martínez 1998) que plantea zonas de movilización entretrejidas en el norte de Chile, es posible hipotetizar respecto de una influencia hacia el sur. Es por esto, que se propone desde la perspectiva de Lumbreras y los nuevos referentes materiales, ampliar dicha área de co-tradición e influencia andina. Recientemente los estudios concernientes a procesos de andinización en zonas periféricas se han enfocado en los análisis cerámicos, y prácticas político-económicas que integrarían y articularían un simbolismo respecto de la construcción del paisaje cultural.

² Por espacios y relaciones fronteras se entiende un mundo de traslape, transferencia, adaptación, convergencia y divergencia respecto de los agenciamientos culturales, políticos, sociales y humanos que allí ocurren. A diferencia del planteamiento de Sergio Villalobos, creemos que ello no implica una pérdida de identidad o independencia, ya sea en condiciones de guerra o paz, por cuanto dicho mundo permite la representación histórica de los movimientos humanos y sus transformaciones. Revítese Jorge Pinto Rodríguez “Los mapuches del siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia José Manuel Zavala Cepeda”. Respecto del concepto mismo de frontera, José Marín se refiere a estos espacios como “zonas de identidad relativa”, puesto que en ella sucede un tránsito entre una identidad y otra, un espacio de multiculturalidad en constante tensión. “Así, las fronteras pueden ser lugares de desencuentro y separación, como también de síntesis, de creación y de encuentro; zonas de consonancia histórica, diría Héctor Herrera. Cuando concebimos los contornos no como líneas que separan sino como verdaderas franjas o espacios fronterizos, ya no hablamos de limes, sino de limen, de “umbral”, y “pasar el umbral”, anota Van Gennep, “significa agregarse a un mundo nuevo”, constituyéndose entonces este umbral en una zona de transgresiones culturales”. Revítese José Marín “El Finis Terrae y la última frontera. A propósito de la Edad Media en Chile”. *Imago Temporis. Medium Aevum*, p. 365.



estudiados de la cerámica Aconcagua muestra dos momentos de contactos con comunidades del Norte Chico (Chile Semiárido) que influyen en aportes estilísticos y formas cerámicas identificadas como diaguita (Brunet 2014). Esta perspectiva de influencia cultural permite remitirnos acerca de prácticas sociales y económicas relativas a un marco histórico de evolución común con espacios más desarrollados, puesto que dentro de este período (hacia el año 1000 d.C.) sucedieron cambios técnicos que facilitaron la proyección de grandes ciudades desde el altiplano boliviano hacia zonas lejanas. Según Mauricio Uribe y Estefanía Vidal (2012), el modelo de verticalidad andina hacia el sur podría limitar el estudio de diversos desarrollos locales a préstamos culturales relacionados con sociedades más complejas. No obstante, ello no imposibilita pensar en la producción auspiciosa de relaciones políticas, sociales y comerciales en espacios de traslape y permeabilidad tanto en zonas periféricas como fronteras. Asimismo, la inserción de nuevas tecnologías no impediría una adaptación cultural asociada a sus propias necesidades y pensamientos, que en el caso del *khipu* y *pūron*, explicarían la relación semiótica entre la denominación “nudo” en sus respectivas lenguas, si aceptamos la injerencia de lo incaico sobre lo mapuche. Asignándole con ello una concordancia propia dentro de las construcciones del campo lingüístico del quechua y el mapudungun (Moulian, Catrileo y Hasler 2018), que denota una clara apropiación del objeto textil y su idea.

La formación política y desarrollo dentro de estos espacios culturales resulta importante para comprender cómo habría sido el flujo de conocimientos y tecnología de la cerámica e innovaciones textiles hacia zonas de asentamiento mapuche. Un ejemplo de estos contactos técnicos y simbólicos sería la utilización y conformación morfológica de los jarros pato diaguita y mapuche, donde se conjetura que en el ámbito cultural diaguita, el jarro pato habría representado la idea cosmológica de orden político (Museo del Limarí 2020), mientras en la cultura mapuche esta cerámica llamada *ketru metawe*, correspondería a un artículo de simbolismo femenino asociado a una sociedad patriarcal (Gordon 1985). De este modo, es posible establecer que dentro de las características de repetición de un símbolo y su significado existen particularidades propias de comprensión y adaptación cultural, que reafirmarían la hipótesis de Lumbreras (1981) frente a la movilidad y traslape ideológico derivada de contactos periféricos, permitiendo percibir distintos grados de andinización hacia el sur. Asimismo, Ricardo Latchman destacó la similitud simbólica dentro de enterratorios atacameños y mapuches frente al uso de “desforar artefactos cerámicos como ollas” (citado en Gordon 1985: 62), así como también es posible mencionar la presencia aymara dentro de los valles transversales a través de toponímicos como *Parinacota*; *Copayapu* (Copiapó); *Akakunkawa* (Aconcagua) (Diccionario Etimológico 2020). No obstante, para Osvaldo Silva estas relaciones culturales y sus fronteras interétnicas, podrían persistir a pesar del tránsito y de los contactos entablados por las etnias involucradas: “Este comportamiento mantendría, además, sus respectivas identidades culturales con el reconocimiento personal de estar adscrito a un determinado grupo y no a otro” (Silva 1986: 8). Posibilitándose con ello el entendimiento, de que, si el *pūron* tuviese origen inca u otra procedencia cultural, este tuviese su propio nombre bajo códigos propios.

Referente a códigos propios, Rosales (1877) realiza una referencia respecto de las memorias e historia del nombre de Chile en un *khipu* en particular. Esta información resulta relevante, puesto que significa que al momento de estar Rosales en Perú (siglo XVII), y a pesar de la destrucción de *khipus* (siglo XVI), este jesuita pudo acceder u oír acerca de un *khipu* prehispánico que “hablaba de Chile”:

[En Cuzco,] donde el Inga juntaba el cuerpo del ejército para la conquista de **Chile**, se conservan hasta hoy las memorias **de este nombre en las historias** y relaciones de sus



historiadores y cronistas, que son los quipos [...] Y en estos ay **ilos y nudos** que refieren [a Chile], la **fertilidad y riqueza** de esa tierra (1877 Libro 2, cap. I: 186-187, negrita añadida).

Adhiriendo a la idea de que este fuese un *khipu* incaico, brevemente podemos señalar que este sistema de registro guardaría información (narrativa y contable) acerca de los eventos militares y las riquezas existentes en un territorio llamado Chile, ratificándose que este fue efectivamente conquistado por el Incario en base militar, y, por ende, este tipo de información debió de ser registrada *in situ* por un *quipucamayoc*, quien habría llevado la cuenta de la hazaña, tributo y riquezas del territorio llamado Chile. Posibilitándose la hipótesis respecto de la participación de mapuches y otras etnias presentes en dichos valles en la recopilación de datos y tributos.

Según la ampliación propuesta respecto de la hipótesis de Lumbreras (1969, 1981) acerca de los espacios de co-tradición y la construcción social y cultural relativas al paisaje, los mapuches ubicados tradicionalmente en la zona de la Araucanía se establecieron desde la región subandina hasta la costa, habitando una diversidad de paisajes y ambientes que van desde el río Maule hasta Chiloé. Asimismo, se observan diferenciaciones respecto a posibles áreas de dominio dual, como las visualizadas en el orden político de la zona a la llegada del Incario, donde el “cinche Michimalongo y Tanjalongo, eran cinche de los chilenos desta banda del río Maule al norte” (Sarmiento de Gamboa 1942: 114). Esta organización política y social de los mapuches del norte, correspondería a una agrupación de familias vinculadas por linaje a través de un asentamiento territorial basado en relaciones de parentesco, tal como se señalaría frente a la relación tío-sobrino existente entre *Michimalonco* y *Tanjalonco*.

Desde la arqueología Mauricio Uribe y Rodrigo Sánchez (2016), han planteado la anexión del *Tawantinsuyu* al actual territorio continental chileno, desde Arica hasta el río Maule en la zona centro-sur de Chile, debido a la presencia continua de restos arqueológicos. Las referencias arqueológicas actuales han llevado a conjeturar un panorama regional más extenso respecto de la expansión incaica hacia zonas sureñas de Chile, esto debido que, a pesar de la carencia de construcciones estatales como los *tambos*, se cree que la estrategia estatal en estas latitudes estuvo cargada de construcciones relativas a demarcaciones del tipo simbólico-político a lo largo del sistema vial incaico. A propósito de este tema, John Hyslop (1998) hipotetiza respecto de la existencia de diversos tipos de fronteras incaicas, definidas en torno al grado de subyugación y penetración de las instituciones estatales, puesto que algunos pueblos bien podrían haber guardado algún tipo de lealtad simbólica, manteniendo ciertas libertades dentro del ámbito político y económico. En referencia a ello, Hyslop (1998) establece la diferencia entre “áreas de transición o disputa”, en las cuales el Inca habría mantenido algún tipo de actividad militar (no necesariamente con éxito); y el “área de dominación segura” (pp.33-34), en la cual habrían sido introducidas con éxito instituciones tales como el culto al sol, la mita y el sistema de caminos. Así también podría ser conjeturado bajo el relato de Guamán Poma, señalando que los jefes étnicos habrían guardado sus privilegios, puesto que “la casta de ellos les enbía a ser corregidor en las prouincias y no auía tiniente, cino los mismos principales de cada prouincia, como dicho tengo” (p. 349).

Asimismo, Tom Dillehay y Américo Gordon (1998) sugieren que existen distintos criterios para definir en términos geográficos la actividad estatal y territorial del incario, puesto que no existe consenso entre los investigadores y cronistas frente a dicho aspecto. Estas consideraciones establecen la existencia de fuertes o asentamientos, determinados por la presencia de un santuario o por la existencia de actividad estatal sin ocupación; aspecto que haría conjeturar la existencia de los límites meridionales de diferentes



características de penetración, entre los ríos Maipo, Maule y Biobío. Mientras que, dentro del ámbito arqueológico, la presencia de restos cerámicos sería concluyente a la hora de evaluar el tipo de límite efectivo (Hyslop 1998).

Desde la etnohistoria diversos cronistas han señalado que el comienzo de la conquista incaica se habría dado bajo la incursión del *Inka Topa Yupanqui* y el establecimiento de límites o aproximaciones geográficas en torno a formas incaicas de señalamiento e inclusión territorial como los *ceques* y *saywas* (mojones de piedra). Al respecto Pedro Cieza de León (1967) señala que este *Inka* emprendió su conquista más allá del Collao (despoblado de Atacama), recorriendo “muchas tierras e provincias y grandes despoblados de nieve, hasta que llegó a lo que llamamos Chile y señoreó y conquistó todas aquellas tierras, en las cuales dicen que llegaron al río Maule” (p.204). Esta información es reafirmada por Pedro Sarmiento de Gamboa, señalando que *Topa Yupanqui*:

“prosigue su conquista la vuelta de Chile, a donde venció al grande cinche Michimalongo y a Tanjalongo, cinche de los chilenos desta banda del río Maule al norte. Y llegó a Coquimbo en Chile y llegó al río de Maule, adonde puso sus colunas [...], o como otros dicen una muralla, por término y mojones de su conquista” (1942: 114).

Por su parte Murúa agrega otra aproximación territorial más al sur, señalando que *Tupa Ynga Yupanqui* con un grandísimo ejército habría dejado:

“sus mojones y términos cerca de Arauco y puso allí, y en toda la tierra de Chile, gente de guarnición para guardar las fronteras y para tener en sujeción lo que había conquistado, que bien conoció el valor y ánimo de aquella gente, y le pareció era muy necesario dejar buen recaudo, y guarda en aquellas provincias” (1613 Libro I cap. XXV: 118).

Así como Rosales, años más tarde en su relato, aproxima el paso del Inca hasta la zona de la Imperial (1877 Libro III cap. II: 339). Según esta información podemos señalar dos espacios de fronteras sujetos a diversos grados de incaización, uno ubicado en la zona del río Maule y la otra en el río Biobío, posibilitando el uso y desarrollo del *pūron* a dos zonas con características étnico-culturales similares, además de percibirse la existencia de una transversalidad ideológica dentro de la construcción narrativa de sistemas de pensamiento presentes en símbolos textiles y cerámicos de áreas andinas nucleares, intermedias y periféricas. Como ejemplo a ello, es posible mencionar los significantes (sol) *Inti* en quechua, *Llinti* en aymara, *Antü* en mapudungun y (luna) *killa* (quechua), *kallqa* (Puquina) y *küyen/killen* en voz mapudungun (Moulian, Catrileo y Hasler 2018). Este aspecto posibilitaría entender que dentro de la composición técnica y epistemológica del *pūron*, podrían converger una serie de elementos transversales dentro de la asociación narrativa y cosmológica de espacios que interactuaron ya sea bajo formas de poder invasivo y/o de injerencia cultural y comercial. Tal vez la diversificación y amplitud del área macro andina, dificulte entender cómo dentro de este vasto del territorio pudieron existir elementos o patrones propios, más los hallazgos arqueológicos han ido demostrando la presencia en cerámica y textiles de representaciones simbólicas como la *chakana* (*makuñ* mapuche) y el lucero de la mañana, el símbolo textil mapuche del *lukutuel* y la figura antropomorfa andina, la dualidad y complementación del cosmos, la serpiente y el círculo en espiral (agua), entre otros. Por lo mismo podemos entender que existiría un correlato en las concepciones culturales y un paralelismo en los patrones simbólicos que estructuran nociones narrativas de espacio-tiempo. Si bien estos rasgos presentan variantes al interior de los diversos espacios étnicos, se



evidencia la existencia de una matriz de información compartida entre estos sistemas y sus transformaciones (Moulian, Catrileo y Hasler 2018).

3. MENCIONES HISTÓRICAS ACERCA DEL PŪRON/PRON Y EL KHIPU. ACERCAMIENTOS NARRATIVOS-CONTABLES Y DESCRIPCIONES

Los *khipus* incaicos conocidos como “nudos que hablan” debido a sus características sensoriales, consistieron en hilos de pelo de llama o alpaca dentro de las regiones serranas, o cordones de algodón en las costañas, siendo teñidos y luego tejidos mediante el uso de una compleja secuencia de nudos en base a un patrón de signos (Nolan y Urton 2017). Es sabido gracias al registro de crónicas coloniales como la de Murúa (1613) y Guamán Poma de Ayala (1615), que en épocas incaicas este sistema fue empleado en la recopilación de datos concernientes a obligaciones tributarias de cada zona, producción, censos de población, información calendaria, productos destinados al ejército y narraciones de carácter mítico. Este sistema ha sido estudiado por numerosos historiadores, antropólogos y arqueólogos, desatándose el trabajo llevado a cabo por más de cuarenta años por Gary Urton. Este especialista ha señalado que estas cuerdas contenían valores numéricos y otros tipos de contenidos codificados por nudos según un sistema posicional con base 10, además de establecer otros códigos de alternancia lingüística distinguida como “marcados y no marcados” (Nolan y Urton 2017: 276). Argumentándose que dentro del sistema incaico existió una “plantilla maestra para la elaboración y lectura de los quipus inca de todo el Tawantinsuyu” (Nolan y Urton 2017: 274).

Dentro del contexto etnohistórico, se evidencia una clara muestra en el valor que se le da al uso administrativo y los elegidos por linaje como “secretarios onrosos” llamados *quilca mayoc* (Guamán Poma 1615: 361), así como el rol del “contador mayor y tesorero del reino”, quien aparece dibujado junto a una *yupana* (fol.143) y el de los “indios filósofos astrónomos” que llevan la cuenta calendaria (Guamán Poma 1615: 898). Destacándose bajo este aspecto la importancia en la especialización de cada *khipu* y su contenido. Por su parte, Murúa señala que “ellos no tuvieron letras ni las conocieron, ni historias más de sus quipos, que son cordeles donde con nudos asientan y ponen por memoria todas las cosas que quieren” (1613 Libro I cap. III: 46), mientras que Cobo (2016) describe que en vez de escritura utilizaban unos ramales o cordones de lana delgados como memoriales de sus hechos y contabilidad a modo de libro (295). Exponiéndose nuevamente, al igual que Rosales (1877), la característica de memoria dentro del uso del *khipu*, pero no la de escritura. Como ha sido señalado en el contexto chileno, este jesuita destaca la inexistencia de la escritura dentro del pueblo mapuche, asignándoles alguna característica de registro solo a los “antiguos pueblos peruanos”, mientras que por otro lado señala el uso de nudos enviados por un *Toqui* en una flecha ensangrentada en un “cordón de lana colorada al que llaman *cumpron*” (1877 Libro I cap. XVIII: 112). Este *cumpron* es referido como un “mensaje provocatorio” en materias de guerra, donde el “recado” es pasado mediante “ñudos colorados que señalan el día” del apercebimiento, pasado por el mensajero a otro *Toqui* (Rosales 1877 Libro I cap. XVII:112). Como veremos más adelante, el uso del *pūron* guardaría relación con un sistema nemotécnico de oralidad (mensaje) en conjunto con un sistema calendario y de conteo. Este sistema de numeración (conteo) en base decimal habría sido traspasado oralmente dando origen a un sistema de principios agregativos, repetitivos o multiplicativos (Quidel y Sepúlveda 2016) de similares características respecto de la contabilidad incaica. Por lo mismo, es posible pensar que este sistema se estableció en base oral en complementación a un soporte tejido de características similares a las del *khipu*.



Como hemos señalado existen diversos elementos culturales transversales dentro de la cultura (s) andina (s) y mapuche (s), lo cual nos hablaría no solo de la existencia de un tipo de contacto histórico, sino también de una homologación en las enunciaciones simbólicas como formas de ver y representar el mundo. Dentro del factor lingüístico, la palabra *pūron*:

Según el diccionario de Augusta y Lenz la palabra significa “nudo”, es decir, tiene exactamente la misma acepción que tiene la palabra quechua khipu. “Pron/pronf o “peron” es la forma más común como se escribía y se escribe el término mapuche para khipu. Esta forma ortográfica se encuentra en los escritos etnológicos y diccionarios del siglo XIX como Latcham, Guevara, Cooper y otros. Pūron es la ortografía de algunos mapuches modernos y así lo escribe, por ejemplo, Rosendo Huisca y María Catrileo (Arellano 2009: 230-231)

Atendiendo al ámbito lingüístico, la derivación del fonema pron/prone/peron/pūron es descrita por Rodolfo Lenz citando un texto del siglo XVIII: “Etimología: mapuche, Febrés: pron, el ñudo; pron mamüll, los ñudos de los árboles” (1978: 638), mientras describe al “pron” como “un hilo algo grueso, con tantos hilos cuantos han de ser las lunas y en hilos más delgados a las tantas noches con otros tantos nudos; a estos libros los llaman Prones”. Por su parte el padre Alonso de Ovalle señala como descripción del “quipo como libro de memoria”, que estos cordeles podían ser gruesos o delgados y que hay variedad de nudos, “con los que se entienden para acordarse de las cosas de que han de dar razón” (1646: 92). Dentro del marco comparativo y descriptivo que hemos propuesto, podemos referenciar que Guamán Poma (1615) realiza un dibujo donde aparece un mensajero con unas cordeletas en la mano, y en la otra un letrero que dice “carta”, haciendo alusión a la función comunicativa del *khipu* (fol.202). Esta misma función respecto del *pūron* es enunciada por Rosales a pesar de que como se ha señalado anteriormente, este jesuita refiere a que la narrativa/memoria estaba solamente presente en los “quipos peruanos”, mientras que por otra parte, expresa que en materias de guerra el *Toqui* convocaba a su gente a través de un mensajero por medio de

su **hacha de pedernal negro**, ensangrentado, como el estandarte de guerra, embia a los demas Caciques una **flecha ensangrentada** y unos **ñudos en un cordón de lana colorada**, y con esto los covoca como con una **carta provocatoria** para pelear y derramar sangre enemiga. Y estos **mensajes** los embian con gran **secreto** con su Leb-Toqui, que es su ayudante, y tienen tan observado que los ñudos colorados que llevan i que llaman **Cumpron** son **señal de guerra** y provocatoria, para derramamiento de sangre, que quando ven las **cartas** de los Españoles cerradas con oblea **colorada**, se rezelan de que escriben provocándose a hazer guerra contra ellos, porque entre ellos **es como carta de guerra qualquiera cosa colorada** (Libro 1 cap. I: 112, negrita añadida).

Respecto del *cumpron* que describe Rosales, este sería de lana de “oveja de la tierra”, color rojo y nudos colorados, siendo enviado por un mensajero en forma de posta de un *toqui* a otro, y una vez que un grupo lo recibía, iban desatando uno de sus nudos. En este sentido es posible conjeturar que la particularidad de este *pūron* reside en la elección de un color simbólico frente al tipo de mensaje que lleva, correspondiendo a formas de comunicación políticas (de *toqui* a *toqui*) implícitas en el soporte de una flecha y el uso del color rojo. Mientras que la particularidad del nudo residiría en un tipo de calendario respecto de un acuerdo/fecha, posiblemente respecto de alianzas de guerra que serían pactadas a través del acto de desatar un nudo públicamente.



El color rojo o *cum* en mapudungun (Arellano 2009) construye etimológicamente lo que Rosales denomina como *cumpron*, y que según la descripción de Lenz correspondería a un nudo rojo. Por lo que *cumpron* sería el nombre del cordel rojo que guarda mensajes relativos a pactos de guerra. Dentro de este aspecto el color rojo aludiría a un ámbito simbólico-masculino asociado a la fuerza y el poder de la sangre derramada en batalla, mientras que, en su particularidad política, se señala, además, que “Lenz y Latcham recogen el dato que los butanmapu o confederación de comunidades mapuche de una zona tenían un color particular en el pūron” (Arellano 2009: 233). Recordándose frente a la función del color, una importante acotación frente al “Toqui general y los convoca sacando su hacha de pedernal negro” que señala Rosales (Libro I cap. I:112).

La mención que realiza Ricardo Latcham (1922) según el testimonio de Gerónimo Pietas, señala el mismo uso respecto del mensaje convocatorio belicoso de un *pron* (sin el prefijo/adjetivo que le asignaría del color) en base a un calendario lunar.

Para la **noche citada** vuelven todos a juntarse y hechas las mismas **ceremonias**, confieren y asientan para qué **luna** o qué noche han de coger las **armas**; y luego cada provincia o Butanmapo le entrega al Toqui general el prón que trae cada cacique de las lanzas que tiene prontas en su reducción; es de advertir que cada **Butanmapo tiene su color señalado para el hilo del prón**. El Toqui general recibe los prones, y juntando los de **cada color de los cuatro, cuenta las lanzas que hay en cada Butanmapo**, y visto el número dispone según la cantidad, hacer dos campos o uno solo y señalándoles paraje donde se han de juntar y dándoles el prón de lunas y noches, queda dispuesta la guerra (Gerónimo Pietas, citado en Latcham 1922: 709, negrita añadida).

Este *pron* inserto en una lanza, podría representar otra forma bélica-calendaria de comunicación, sin el hilo rojo que alude Rosales, sino que con los colores de cada *Butanmapu*. Este sistema calendario también estaría ratificado por la versión que realiza Claudio Gay (1846), refiriéndose a este como unos hilos a los cuales llaman “prones” y a cada hilo en específico como “pron”, particularizando el uso funcional de cada hilo grueso en el número de lunas, y los delgados en noches pasadas desde la última luna llena (Gay 1846: 491). Además, dentro del sistema de alianzas de cada provincia, es de “advertir que cada Butanmapo tiene su color señalado para cada hilo del pron”, marcando la cita del encuentro con nudos y efectuándose una ceremonia con “borrachera” (Gay 1846: 491) Destacándose que para el llamado el *Toqui* ha de correr la flecha hacia otros *Butanmapo*, donde la flecha puede ser un dedo de español u otro miembro en un hierro de lanza (Gay 1846: 491-492). Asimismo, dentro de este sistema de alianzas o confederaciones que menciona Arellano (2009) y sostiene Alberto Trivero (2017), se destaca la organización cuatripartita que relata Pietas (en Latcham 1922) y Latcham (1922) dentro del párrafo anterior, señalándose también que cada uno de ellos poseía un hilo de color distintivo dentro del *pron* y una cantidad de nudos en cada uno de estos hilos, que representarían la cantidad de hombres o lanzas disponibles para el combate. Este aspecto organizativo basado en una

“representación y división del territorio en cuatro secciones tiene una gran semejanza con los modelos cuatripartitos de estructuración político-territoriales del mundo andino establecidos por Murra, Rostworowski y Netherly y, por lo tanto, puede indicar un contacto cultural directo o indirecto muy temprano entre los habitantes de Nahuelbuta y el mundo andino” (Zavala y Dillehay 2010).



Dentro de las características del *khipu* es interesante observar cómo este sistema incaico dentro de la crónica Guamán Poma (1615) tiene una función tempore espacial a través del rol de Juan Yunpa bajo el título “indio astrólogo” (fol. 897) y la filosofía calendaria. Mientras, por otra parte, el *pūron/pron* en su forma calendaria muestra:

los meses y días de nuestros en ellos **son lunas** y noches: el asiento o lista nuestro, en ellos es un **hilo algo grueso con tantos hilos** cuantos han de ser las **lunas**, y en **hilo más delgado a las tantas noches de la postrera luna** señalada con otros tantos nudos; a estos hilos los llaman Prones: dado a cada uno el **prón del término**, se despiden, empezando **a beber**, porque no hacen función sin **borrachera**, y de ella cada uno se va cuando quiere y puede (Gerónimo Pietas en Latcham 1922: 708-709, negrita añadida).

Este sistema, basado en una contabilidad numérica podría ser asociado a una natural correspondencia implícita dentro de las relaciones sociales (Quidel y Sepúlveda 2016). Es decir, una función de tiempo calendaria materializada a través del *pron* bélico. Bajo esta forma la memoria social y su oralidad se integrarían a un sistema de orden sistemático y acumulativo como forma de condensar una abstracción basada en una utilidad numérica dentro de un campo social determinado: el de la guerra.

El *rakin* mapuche como sistema de numeración se caracteriza por no tener números, es decir atiende a un sistema oral de conteo al que Quidel y Sepúlveda denominan como “palabra-número” (2016: 19). Siguiendo esta lógica, es posible que el *pron* establezca una relación entre la oralidad y la contabilidad a través de un “nudo-número”, puesto que cada nudo sería desatado en el *cumpron* de Rosales no solo como un “acto-alianza”, sino que, además, establecería un mensaje social en base numérica-calendaria reconocible a través de los “nudos-días” desatados y marcados como faltantes para la guerra. Bajo este aspecto contable, “el Rakin es agregativo o aditivo y además usa una lógica repetitiva o multiplicativa de cantidades enteras. Para contar hasta 10 se dice Kiñe, Epu, Küla, Meli, Kechu, Kayu, Regle, Pura, Ayja, Mari. Después del número diez, las cantidades que continúan se le van agregando las unidades anteriores” (Quidel y Sepúlveda 2016: 19). Desde esta misma lógica, sería posible construir en base numérica decimal un calendario lunar (en nudos) que incluya en nudos el número de *ayllarewes* o jefes (bajo un color distintivo), que habrían participado en la alianza bélica dentro del *cumpron* descrito por Rosales y Pietas.

Esta lógica de construcción matemática-lingüística podría haber sido representada materialmente a través de distintos tipos de nudos: simple, doble o en forma de ocho (8), donde la cuerda central, madero o flecha como soporte, podría atender al tipo de mensaje que llevaría el *pron*. En este sentido, también la cuerda podría llevar implícita una utilidad del tipo doméstica, mientras que el madero o flecha, uno del tipo bélico. En relación con el uso doméstico, Arellano “indica que el pūron son cintas con especie de nudos que las mujeres hacían y se veía como rosario católico. Eran hilos largos para saber cuántos animales tenían: gallinas, ovejas, etc., que podían ser de color, de hilo grueso o doble” (2009: 237). Mientras que Alonso Ovalle citaba que los indios “llevan cuenta de sus ganados, con distinción de los que han muerto por enfermedades, accidentes, consumo y pastoreo, dando razón de lo sucedido y su tiempo por medio de quipus (Medina 1952: 410).

Dentro del aspecto etnográfico del *pūron*, Alberto Trivero señala que el uso de él es bien documentado por numerosos cronistas y viajeros, entre los cuales destaca a “Alonso de Ovalle, Jerónimo Pietas, Amédée Frézier y Raimondo Di Sangro, señalando además que la última referencia más conocida del uso de pūron



fue para concordar el levantamiento de 1881” (2017: 62). Este hecho posibilita reafirmar la cita de Rosales (1877) y Pietas (en Latcham 1922) frente a la descripción de un *pron* usado como “carta convocatoria” en temas de guerra.

Referente al *pron* relatado por Stevenson, el cual alude a una rebelión encabezada por *Lepitran* en 1881, es posible destacar dentro de su característica el uso de un soporte de madera, “un pedazo de palo, como de una cuarta de largo y notablemente grueso, y que habiendo sido ahuecado, contenía en su interior un dedo de español” (Medina 1952: 411), y que distinguía dentro de su uso, hilos de color rojo, azul, negro y blanco.

“En la negra, *Lepitran* había puesto cuatro nudos para significar que era después del cuarto día de la última luna cuando el emisario había salido de Panguipulli; que en la blanca se veían diez nudos para indicar que diez días después de esta fecha tendría lugar el levantamiento; que en la colorada debía añadirse por la persona que la recibiera un nudo si asentía a la sublevación, pero que si reusaba, debía hacer un nudo atando juntas la azul” (Medina 1952: 411).

A pesar del relato condensado por Medina (1952) acerca del uso de un *pūron* tardío y la propuesta de Arellano (2009) acerca de la posible sobrevivencia de este sistema, no encontramos abundante documentación y material arqueológico como en el caso del *khipu* incaico que faciliten nuevos estudios y planteamientos acerca de las distintas funciones y desarrollos históricos de este sistema mapuche. Asimismo, dentro de esta problemática tampoco hemos encontrado registro visual dentro de museos, señalándose que Trivero (2017) en su investigación del mundo mapuche incluye una fotografía de un fragmento denominado como “quipo de Acatanga”, el cual es etiquetado bajo proveniencia chilena. Este registro encontrado en 1737, en Concepción por un jesuita apellidado Illanes, nos parece más cercano a un *khipu* incaico con características narrativas, debido al uso del color y símbolos textiles en base cuadrangular que se asemejan a los existentes en los *tocapus* incaicos.

El aspecto referente a una “escritura” propia dentro del ámbito mapuche ha sido descartado como hemos señalado por el padre Rosales y también por José Toribio Medina. Sin embargo, este historiador señala a diferencia de Rosales, la existencia de una similitud frente al “uso de los quipus, como el sistema que los peruanos tenían en práctica al tiempo de la conquista española, o por lo menos uno semejante en la misma base, aunque quizás menos perfecto” (Medina 1952: 408). Asimismo, realiza una interesante distinción frente a la manera de nombrar el *cumpron* y *pron* descritos por Rosales y Pietas bajo el “idioma de la tierra”, agregando que anteriormente “el mensajero encargado de convocar para las juntas de guerra, Gonzalez de Najera, lleva una cuerda a la que llaman *yipo*, de tantos nudos tantos días han de tardar los indios en venir a juntarse” (Medina 1952: 410). Esta relevante información referente a las formas de nombrar este sistema de nudos podría significar que, en épocas más antiguas, efectivamente el *pron* era conocido en zonas mapuches como “yipo” o “quipo”, y que en otro periodo o zona se evidenciaría una diferenciación lingüística entre los “quipus chilenos y los peruanos”, siendo más modernos los primeros (Medina 1952: 411). O que simplemente este *yipo* sería “peruano”.

Siguiendo con Medina y su análisis de estos sistemas, nos parece relevante el cuestionamiento que realiza frente a cómo Lord Kingsborough, quien posee “ciertos quipus”, establece la aseveración antes citada acerca de la diferenciación entre los “quipus chilenos y peruanos” y su antigüedad. Sin embargo, dentro de toda la exposición documental que referencia frente a este tema, es posible sostener que este sistema



lingüístico de carácter textil/visual/ ideográfico posee una diferenciación entorno al uso de colores, su significado y particularidad material respecto del “quipu peruano”. Así por lo menos lo evidencia el *pron* de *Lepitran* y el dedo incorporado al mensaje. Por otra parte, la relación con el sistema incaico se hace presente evidenciando que los peruanos poseían “dos suertes de escritura, una, y seguramente la más antigua, consistía en una especie de jeroglifos, y la otra hecha con nudos en hilos de diversos colores” (Medina 1952: 408-409), mientras que, en el caso mapuche, estos habrían logrado “arte en los quipus” (Medina 1952: 411) a pesar que este arte se habría alcanzado en provincias centrales del *Tawantinsuyu*, donde su aplicación habría coexistido entre “los araucanos y el uso que se hacía en el Perú” (Medina 1952: 412). Dentro de ello y a pesar de las congruencias y diferencias entre uno y otro, Medina (1952) al igual que nosotros, presenta la interrogante frente a si este sistema habría sido introducido con anterioridad a los incas o implementado a partir de contactos andinos anteriores.

4. CONCLUSIONES

La presencia y uso del *pūron* en la sociedad mapuche es posible de rastrear bajo descripciones coloniales y posteriores a ella, en situaciones relativas a convocatorias-calendarias y pactos de guerra o en situaciones de índole doméstico; mientras que en el aspecto arqueológico no ha sido posible rastrear su presencia material. Por otra parte, el trabajo de Carmen Arellano (2009) sugiere la posibilidad de sobrevivencia y cambio de este mecanismo a un uso actual “ortográfico” dentro del área urbana mapuche. Además de un uso contable dentro de un ámbito doméstico. Señalándose que dentro de esta investigación no se encontró información respecto a este ámbito actual del *pūron*.

Por otra parte, las crónicas hispanas han facilitado el acercamiento hacia la hipótesis de un *pron* como derivación y apropiación del sistema incaico, puesto que, dentro del campo histórico, resulta evidente su injerencia cultural a la hora de evaluar los hallazgos arqueológicos que dejó su ocupación en zonas del centro-sur de Chile. Asimismo, el uso de *mitimaes* en la zona puede implicar la existencia de áreas interdigitadas o entretejidas, como sostiene José Luis Martínez (1998) en el norte de Chile, posibilitando una interacción cultural y social como forma transversal de organización hacia zonas meridionales.

Dentro de la comparación efectuada respecto de la funcionalidad del *khipu*, se destaca el uso contable calendario, de conteo de animales o de hombres para la guerra como lo sugiere el *cumpron* relatado por Rosales, Pietas y Ovalle. Desde estos relatos, se observa también que el uso simbólico del color guarda relación con un sistema de memoria de similares características que el incaico. Sin embargo, no es posible adscribir al *pūron* dentro de la función cosmológica/filosófica que describe Guamán Poma respecto al registro de “indios filósofos”, pero si en su función de “carta” y calendario. Por otra parte, dentro del campo arqueológico, a pesar de la limitante material de no poder comparar ambos registros, es posible señalar que la elección de un color como forma de asociación lingüística se encuentra visible en la denominación *cumpron* o nudo rojo y en la denominación de ambos sistemas nombrados en base a una estructura hecha a partir de “nudos”. Estas características señalan una particularidad cultural dentro de la elección simbólica del color y la forma de los nudos dentro de su función memorística. Recordando que las comunidades mapuches eran representadas en un hilo de un color predeterminado dentro del *pron* del *Butanmapu* que describe Pietas, o la elección de un simbolismo político presente en color negro del hacha del “Toqui general” que menciona Rosales. Frente a estos relatos coloniales, creemos que el color rojo desempeñó un papel informativo como símbolo de guerra o conflicto, así como el soporte de un medero, flecha o hacha. Asimismo, dentro de la característica estética se destaca el uso no solo de



diversos colores, sino también diferentes grosores en sus hilos que facilitan la concepción ideográfica de una representación visual y contable.

Este mismo aspecto simbólico dentro de construcciones tecnológico-culturales y resignificaciones lingüísticas ha sido señalado en la similitud y uso ritual de representaciones cosmológicas como la cruz/*chakana* o las figuras antropomorfas como el *lukutuel* dentro de cerámicas y textiles, toponímicos y préstamos culturales del tipo numérico. Posibilitando el desarrollo de la hipótesis de inclusión del mundo mapuche dentro de la amplitud andina bajo particularidades periféricas. Sin por ello restarle importancia a sus propias construcciones y adaptaciones culturales.

Respecto de la temática andina previa al Inca y las zonas de contacto periféricas y fronterizas hacia el centro sur de Chile, ésta aún deriva en un campo de investigación que no es posible comprobar, puesto que son incipientes las teorías acerca de la introducción de elementos culturales desde la zona altiplánica hacia áreas tan lejanas. No obstante, a pesar de ello, se observan rasgos organizacionales y simbólicas en zonas meridionales que ameritan nuevas revisiones e hipótesis en torno a rasgos culturales y desarrollos materiales de traspaso andino en áreas determinadas y ampliadas hacia espacios de co-tradición. Por ello, no es posible descartar de plano la existencia de mecanismos comunicacionales preincaicos que hayan favorecido la introducción de un sistema de hilos y nudos, y que estos hayan sido adaptados según sus propias necesidades.

Esta línea de estudio referente a la verticalidad andina extendida a zonas periféricas podría dar cuenta de lazos más estrechos con áreas del Noroeste Argentino y del Altiplano de Bolivia, basadas principalmente en elementos de la decoración de las vasijas cerámicas, símbolos en textiles y en determinados aspectos de la organización social-política dual, además de epistemologías vinculantes expresadas en el estudio del *pūron*. Sin embargo, aún queda mucho por investigar a través de la ampliación geográfica del uso de este sistema en comunidades mapuches trasandinas y teorías como la injerencia andina desde *Tiwanaku* al Incaico a través del uso y función de ciertos objetos tecnológicos.

Agradecimientos

Al profesor José Manuel Zavala por su ayuda y conocimiento; a Alberto Trivero, con quien intercambié ideas y material vía correo. Y por supuesto un agradecimiento a los pares evaluadores.

Bibliografía

- Arellano, C. (2009). Un khipu olvidado: el pūron mapuche. Notas acerca de su función. En V. Solanilla (Ed.), *Actas IV Jornadas Internacionales sobre textiles precolombinos* (pp.229-240). Book Print Digital, S. A.
- Beyersdorff, M. (2002). Caminos rituales y cartografía indígena: la vigencia de la Relación de las guacas del Cuzco de Bernabé Cobo en su época. En J.J. Decoster (Ed.), *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales* (pp. 39-59). Centro de estudios Bartolomé de las Casas.
- Bibar, G. (1966). *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile. Introducción Guillermo Feliú Cruz*. Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina (original publicado en 1558).
- Brunet, A. (2014). *Prehistoria Agroalfarera de Chile Central y la Llegada de los Incas a este territorio*. Preprint. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.36353.28006>



- Cieza de León, P. (1967). *El Señorío de los Incas*. Lima (original publicado en 1553)
- Cobo, B. (2016). *Historia del Nuevo Mundo. Notas y otras ilustraciones Marco Jiménez de la Espada*. Rasco (original publicado en 1653).
- Cornejo, L. y Saavedra, M. (2018). El centro político Inka en el extremo austral del Tawantinsuyu (Chile Central). *Boletín del Museo de Arte Chileno Precolombino*, 23(1), 133-158
<https://doi.org/10.4067/S0718-68942018005000306>
- De Moesbach, E. W. (1930). *Vida y costumbre de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Imprenta Cervantes. http://fiestoforo.cl/dungun/pdf/his/Pascual_Cona.pdf
- Diccionario Etimológico Castellano en Línea (2020). *Etimología de Aconcagua*.
<http://etimologias.dechile.net/?Aconcagua>
- Dillehay, T. y Godon, A. (1998). La actividad prehispánica de los Incas y su influencia en la Araucanía. En T. D. Dillehay y P. Netherly (Eds.), *La Frontera del Estado Inca*, (pp. 183-197). Fundación Alexander Von Humboldt y Editorial Abya Yala.
- Frézier, A. (1902). *Relación del viaje por el mar del sur a las costas de Chile i el Perú durante los años 1712, 1713 y 1714*. Imprenta Mejía (publicado originalmente en 1716).
- Gay, C. (1846). *Historia física y política de Chile. Documentos sobre la Historia, Estadística y la Geografía*. Tomo I. Imprenta de Maulde y Renob. <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-94223.html>
- Gordon, A. (1985). El potencial interpretativo de la fractura y perforación intencionales de artefactos simbólicos. *Chungará Revista de Antropología Chilena*, 15, 59-66.
http://chungara.cl/Vols/1985/Vol15/El_potencial_intepretativo_de_la_fractura.pdf
- Guamán Poma de Ayala, F. (1615). *Nueva coronica y buen gobierno*. Det Kongelige Bibliotek.
<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>.
- Hyslop, J. (1998). Las fronteras estatales extremas del Tawantinsuyu, pp. 33-51. En T.D. Dillehay y P. Netherly (Eds.), *La Frontera del Estado Inca*. Fundación Alexander Von Humboldt y Editorial Abya Yala.
- Latcham, R. (1922). *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Publicaciones del Museo de Enología y Antropología, Tomo III.
<http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8189.html>
- Lenz, R. (1978). *Diccionario etimológico de las voces chilenas derivadas de lenguas indígenas americanas*. Universidad de Chile (original publicado en 1905-1910).
<http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-9895.html>
- Lumbreras, L. G. (1981). *Arqueología de la América Andina*. Editorial Milla Batres.
- Lumbreras, L. G. (1969). El área cotradicional meridional andina. *Boletín Museo Nacional de Historia Natural*, 30, 65-79. http://publicaciones.mnhn.gob.cl/668/articles-64010_archivo_01.pdf
- Marín, J. (2019). El finis terrae y la última frontera. A propósito de la edad media en Chile. *Imago Temporis: Medium Aevum*, 13, 363-372. <http://digital.casalini.it/4584464>
- Martínez, J. L. (1998). *Pueblos del Chañar y el algarrobo. Los Atacamas en el siglo XVII*. Dibam Ediciones.
- Medina, J. (1952). *Los aborígenes de Chile*. Introducción de Carlos Keller. Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.
- Moulian, R., Catrileo, M. y Hasler, F. (2018). Correlatos en las constelaciones semióticas del sol y de la luna en las áreas centro y sur andinas. *Boletín Museo Chileno de Arte Precolombino*, 23(2), 121-141. <https://doi.org/10.4067/S0718-68942018000300121>



- Moulian, R. 2014. Pneumatología, paisaje y culto: patrones andinos en los procesos de ancestralización de la cultura mapuche williche emplazados en la naturaleza. *Chungará Revista de Antropología Chilena*, 46(4), 637-650. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562014000400007>
- Murra, J. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Andinos Peruanos.
- Murúa, M. (1613). *Historia General del Perú*. Fundación el Libro Total.
<https://www.elibrototal.com/ltotal/?t=1&d=3529>
- Museo del Limarí (2020). *Cultura diaguita en las cerámicas del Museo del Limarí, Antigua sociedad y cosmovisión diaguita*. <https://www.museolimari.gob.cl/635/w3-article-38623.html?noredirect=1>
- Nolan J. y Urton, G. (2017). *Quipus de Pachacamac. Hacia la estandarización de las convenciones de los signos en el Tawantinsuyu. Pachacamac. El oráculo en el Horizonte Marino del Sol Poniente*. Colección de Arte del Perú, Banco de Crédito.
- Ovalle de, A. (1646). *Histórica relación del reyno de Chile y de las misiones y ministerios que ejercita en él la Compañía de Jesús*. Biblioteca Nacional de Chile. <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8380.html>
- Quidel, G. y Sepúlveda, K. (2016). El Rakin, conteo mapuche, un conocimiento con valor de uso. *Revista Latinoamericana de Etnomatemática*, 9(2), 12-32.
<https://www.revista.etnomatematica.org/index.php/RevLatEm/article/view/167>
- Rosales de, D. (1877). *Historia general de el reyno de Chile: Flandes indiano*. Publicada, anotada i precedida de la vida del autor i de una estensa noticia de sus obras por Benjamín Vicuña Mackenna. Imprenta del Mercurio (original publicado en 1674).
- Sarmiento de Gamboa, P. (1942). *Historia General llamada Indica*. Espasa Calpe (original publicado en 1572).
- Silva, O. (1986). Los promaucaes y la frontera meridional incaica en Chile. *Cuadernos de Historia*, 6, 7-16.
<https://cuadernosdehistoria.uchile.cl/index.php/CDH/article/view/46531>
- Stehberg, R. y Sotomayor, G. (2012). Mapocho incaico. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*, 61, 85-149. https://www.mnhn.gob.cl/613/articles-5209_archivo_01.pdf
- Trivero Rivera, A. (2017). *Horizonte cultural mapuche. Desde su formación hasta el tiempo actual*. Editorial Ñuke Mapuförlaget. http://www.mapuche.info/wps_pdf/trivero180304.pdf
- Uribe, M. y Sánchez R. (2016). Los Incas en Chile. Aportes de la arqueología chilena a la historia del *Tawantinsuyu* (ca.1400 a 1536 años d.C). En F. Falabella, M. Uribe, L. Sanhueza, C. Aldunate y J. Hidalgo (Eds.), *Prehistoria en Chile. Desde sus primeros habitantes hasta los Incas* (pp. 529-572). Editorial Universitaria.
- Uribe, M. y Vidal, E. (2012). Sobre la secuencia cerámica del periodo formativo de Tarapacá (900 a.C.- 900 d.C.): Estudios en pircas, caserones, guatacondo y ramaditas, Norte de Chile. *Chungará Revista de Antropología Chilena*, 44(2), 209-245. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562012000200003>
- Zavala, J. M. y Dillehay, T. (2010). El estado de Arauco frente a la conquista española: estructuración sociopolítica y ritual de los araucano-mapuches en los valles Nahuelbuta durante los siglos XVI y XVII. *Chungará Revista de Antropología Chilena*, 42(2), 433-450. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562010000200007>

Recibido el 18 mar 2020

Aceptado el 23 jun 2020