

La cara del conflicto o cómo conocer al otro por sus máscaras: los *kollon* mapuches en la colección del Museo Nacional de Historia Natural (1869-1970)

The Face of Conflict or How to Know the Other Through Their Masks: Mapuche *Kollon* in the Collection of the National Museum of Natural History (1869-1970)

Ignacio Helmke Miquel*

RESUMEN: El presente artículo indaga las características, funciones y significados de los *kollon*, máscaras de la cultura mapuche, a partir de una colección de 15 ejemplares conservados en el Museo Nacional de Historia Natural. Recorriendo su trayectoria desde la época colonial hasta el siglo XX, este estudio plantea que, además de cumplir un papel ceremonial en prácticas rituales, dichos objetos operan como mediadores sociales en las dinámicas de conflicto, resistencia y adaptación que a lo largo de la historia han marcado las relaciones del pueblo mapuche con otros grupos. Asimismo, se analiza la transformación de estas máscaras al ingresar en circuitos museográficos, donde devienen objetos patrimoniales con una vida distinta a la de su uso original.

PALABRAS CLAVE: *kollon*, máscara mapuche, cultura material, conflicto, identidad

ABSTRACT: This article investigates the characteristics, functions and meanings of the *kollon*, masks of Mapuche culture, based on a collection of 15 specimens kept at the National Museum of Natural History. By tracing their trajectory from colonial times to the 20th century, this study argues that, in addition to fulfilling a ceremonial role in ritual practices, these objects operate as social mediators in the dynamics of conflict, resistance and adaptation that have marked the relations of the Mapuche people with other groups throughout history. It also analyses the transformation of these masks when they enter museum circuits, where they become heritage objects with a life different from that of their original use.

KEYWORDS: *kollon*, Mapuche mask, material culture, conflict, identity

* Licenciado en Arte y licenciado en Estética por la Pontificia Universidad Católica de Chile, y magíster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Chile. Actualmente cursa un doctorado en Historia Moderna y Contemporánea en la Universität Münster, Alemania. Sus investigaciones se centran en el trabajo y la cultura de la madera en el sur de Chile, la fotografía patrimonial indígena del Cono Sur, las relaciones interculturales en la Araucanía y la cultura impresa.

Cómo citar este artículo (APA)

Helmke, I. (2024). *La cara del conflicto o cómo conocer al otro por sus máscaras: los kollon mapuches en la colección del Museo Nacional de Historia Natural (1869-1970)*. Bajo la Lupa, Subdirección de Investigación, Servicio Nacional del Patrimonio Cultural. <https://www.investigacion.patrimoniocultural.gob.cl/publicaciones/la-cara-del-conflicto-o-como-conocer-al-otro-por-sus-mascaras-los-kollon-mapuches-en>

Introducción

La historia de Chile está profundamente vinculada a la del pueblo mapuche, el grupo indígena más numeroso del país. El presente trabajo se centra en las máscaras *kollon*¹ de la colección del Museo Nacional de Historia Natural (MNHN), buscando comprender su significado y su relación con los conflictos históricos entre los mapuches y diversos poderes, desde los incas hasta el Estado chileno. Examinando su utilización en contextos de guerra, pero también a la luz del despojo que posibilitó y facilitó su ingreso a otros circuitos —por ejemplo, los institucionales—, el estudio indaga cómo estos objetos dan cuenta de la identidad y cómo se vincula esta con las relaciones interculturales.

Además de referirse a una máscara de diversos materiales, la cultura mapuche denomina «*kollon*» a una figura relacional que cumple un rol ordenador en ciertas ceremonias. Usando un atavío que comprende máscara, espada o cuchillo de madera, caballo de madera y, en ocasiones, indumentaria especial, el comportamiento de este personaje oscila entre la burla —que pone en evidencia lo incorrecto— y la imposición estricta de las normas, incluso mediante golpes a los asistentes. Desde un enfoque estructuralista, esta dualidad refleja una oposición entre caos y orden, equilibrando tensiones sociales mediante el simbolismo.

La colección de máscaras *kollon* del MNHN está compuesta por 15 piezas antropomorfas cuyas fechas de ingreso fluctúan entre 1869 y 1997. Están elaboradas en madera, cuero, metal y caparazón de tortuga, y algunas presentan pintura, grabados, aros, hueso y elementos textiles. Aunque no todas cuentan con información clara sobre su procedencia, las que la poseen provienen de la Región de la Araucanía, pudiéndose asumir, de manera general, este origen para todas las piezas.

Las preguntas que dirigen esta investigación son: ¿qué rol cumplen los *kollon* en las dinámicas de resistencia, adaptación y relación entre el pueblo mapuche y otros grupos? ¿Cómo han ingresado estas piezas al MNHN y cómo dialogan sus historias de circulación con el rol cultural del *kollon*? La hipótesis plantea que, aunque su materialidad y forma varían, reflejando la diversidad territorial y temporal del pueblo mapuche, el *kollon* cumple siempre, además de un papel ceremonial, una función relacional en contextos de conflicto,

¹ Al haber sido el mapudungun una lengua ágrafa, no existe un consenso absoluto entre especialistas respecto de los signos gráficos más adecuados para transcribir las expresiones orales. En este artículo se utiliza la variante *kollon*, siguiendo el primer registro escrito conocido, correspondiente a Febres (1765/1846, p. 59). Sin embargo, se detallan en el desarrollo del texto otras variantes y su presencia en distintos diccionarios.

mediando e incorporando al otro. Su presencia en museos, sin embargo, responde a lógicas patrimoniales y de construcción de identidad nacional, diferentes a las de su uso original.

La metodología del trabajo combina análisis material, estético y etnohistórico, y la observación directa de las piezas se complementó con información procedente de fuentes primarias y secundarias. Esta aproximación interdisciplinaria permitió examinar tanto la materialidad de las máscaras como su contexto cultural y social, y problematizar su ingreso a los circuitos institucionales del museo considerando el factor del despojo como «lo que se ha perdido», pero también como «la presa y el botín del vencedor» (Bengoa, 2011, p. 5).

El análisis se desarrolla en tres capítulos. El primero, «La cara de la guerra», aborda las estructuras sociales del pueblo mapuche y las normas de reciprocidad que rigen sus interacciones, explorando el contexto de conflicto. El segundo, titulado «La cara del otro se vuelve máscara propia», estudia el recorrido del término *kollon* y las referencias a su uso, incluyendo un análisis de los relatos históricos y etnográficos que han documentado la importancia de estas máscaras en distintos contextos. Por último, en el apartado «La cara institucional» se describen las máscaras de la colección del MNHN, examinando su relevancia, pero también su transformación y reinterpretación en el contexto museográfico actual, bajo tres ejes de análisis: el despojo y el botín nacional; el estudio científico y su discurso de salvar estas «antigüedades» —como se las consideró en ese momento— y preservarlas de la desaparición; y, finalmente, la comercialización de piezas y su ingreso a los circuitos museográficos.

Las conclusiones ofrecen reflexiones sobre la importancia de los *kollon* para el mundo mapuche y las implicancias de su estudio para la comprensión de la identidad cultural y el patrimonio. En tal sentido, estas máscaras no representan solo elementos de resistencia cultural, sino complejas interacciones entre el pueblo mapuche y otros grupos a lo largo de la historia.

Es relevante considerar que la producción y la interpretación de imágenes están influenciadas por códigos culturales y contextuales, lo que afecta las lecturas sobre el *kollon* (Gubern, 2017). Este texto busca enriquecer la comprensión de dichos objetos, vinculándolos a los procesos de etnogénesis relacionados con la guerra y el conflicto.

La cara de la guerra

Como todo grupo humano, el pueblo mapuche tiene formas específicas de relacionarse socialmente. Durante el período colonial, se caracterizó por su

dispersión territorial y su estructura sociopolítica acéfala, es decir, sin una figura central de autoridad. En situaciones de conflicto, sin embargo, esta estructura cambiaba, y las comunidades se agrupaban bajo el mando de jefes o *toki*. A pesar de estar segmentadas, dichas comunidades compartían un idioma, prácticas rituales y un tipo de vivienda conocido como *ruka*, lo que evidenciaba importantes características culturales comunes.

La organización social se basaba en lazos consanguíneos y alianzas alrededor de caciques o *ulmen*² (Boccaro, 1999). Las dinámicas sociales se manifestaban en estrictas normas de reciprocidad, que podían ser equilibradas, generalizadas o negativas. En este último caso, grupos de parientes se unían para enfrentar a otros, creando un frente común en situaciones de conflicto colectivo o *weichan* ('discordia', 'guerra'), un estado de hostilidad que solo puede resolverse mediante la fuerza (Alvarado, 1996).

Otras formas de articulación social se encuentran en prácticas rituales intertribales, como el *palin*, que no es solo un juego, sino un evento de mediación entre grupos en disputa, donde se escenifica y resuelve un conflicto (Quiroz, 1987; Urbina *et al.*, 2023; Alonqueo *et al.*, 2024). Asimismo, prácticas como el *nguillatun*, una rogativa en donde varias comunidades se reúnen para solicitar prosperidad, y el *rukaton*, que organiza la resolución de problemas colectivos, como la construcción de una vivienda, muestran la complejidad de las relaciones sociales en tiempos de paz y conflicto.

En este contexto, surgen figuras con atributos específicos para cumplir roles en la guerra (Carneiro *et al.*, 2017; Nettleship, 1975), como el *weichafe* ('guerrero') y, estrechamente relacionado con él, el *kollon*, quienes adoptaban un aspecto indicativo de su identidad y pertenencia social (Barnard, 2002; Craik, 1994; Eicher, 1995; Miller y Kuchler, 2005; Weiner y Schneider, 1991). Se conocen, por ejemplo, relatos sobre la apariencia de los guerreros del valle del Aconcagua, quienes, si bien no eran estrictamente mapuches, compartían con estos una serie de rasgos culturales, incluyendo la lengua (González y Rosati, 2011; Pavlovic *et al.*, 2003; Rojas, 2020; Sánchez y Massone, 1995). La *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile* de Jerónimo de Vivar, publicada en 1558, los describe mostrando sus cuerpos desnudos pintados, en una puesta en escena concebida especialmente para la guerra:

Viendo Michimalongo sus indios muertos y desbaratados, salió a que los cristianos le viesen desnudo en carnes embijado y arrayado con tinta negra todo el rostro y

² *Ulmen*, 'noble' o 'rico' (De Augusta, 1916, p. 274). Corresponde a una figura prestigiosa de la cultura mapuche, con un importante papel social y político (Boccaro, 1999).

cuerpo porque así lo acostumbran ellos por ferocidad. Traía sus vergüenzas tapadas con una cobertura hecha de pluma: traía su arco y flecha en las manos, diciendo Inchi Michimalongo, que quiere decir: ‘Yo soy Michimalongo’ (Vivar, 1558/1966, p. 43)

Si bien la pintura corporal en el mundo mapuche ha sido poco estudiada, hay evidencias de su uso en textos e imágenes desde el período colonial hasta la actualidad. A principios del siglo xx, por ejemplo, Pedro Ruiz Aldea (1902) describe: «Todos los guerreros se pintarrajean de negro y encarnado para aterrar al enemigo: unos se trazan barras longitudinales, y otros figuras y cruces en las espaldas, el pecho y la cara» (p. 77). Aunque estas figuras con pintura corporal negra tienen su origen en contextos bélicos, también aparecen en rituales. El *curiche*, figura presente en comunidades lafkenches, similar al *kollon*, danza «embadurnado de negro y a horcajadas sobre un caballo de madera» (Housse, 1940, p. 163). Aunque el *curiche* y el *kollon* presentan diferencias en su indumentaria, cumplen roles similares en contextos de conflicto y resistencia cultural. Ambos están vinculados a rituales de machi, como el *ngeikurrewen* o *machitun*, donde se requiere que estén «preparados para cualquier cosa» (Jeria, 2019, p. 139).

Otra práctica relevante es la de «vestirse» con el enemigo. En el siglo xvii, cronistas registran que los mapuches «suelen traer puestas máscaras de piel seca y amoldada de rostros españoles, estimando en mucho las que tienen mucha barba y bigote» (González de Nájera, 1674/1889, p. 56). La piel del otro se convierte en máscara, simbolizando la otredad (fig. 1). Esta práctica también se observa en el uso de pieles animales y humanas, como se detalla en el relato de Rosales:

Con esto beben y hazen gran fiesta, dejando el cuerpo sin que le de ninguno sepultura, y la cabeza la descuellan y hazen de el pellexo un apretador o guirnalda para la cabeza que se llama mañague, y que le suelen hacer de los pellexos de las zorras y de las aves, y de otros animales, dexando la cabeza del animal o de el ave en el pellexo, la qual en la guirnalda que hazen cae en la frente por gala con el pico de las aves y los dientes de los animales. Y esta misma gala hazen del pellexo de la cabeza del cautivo que matan. (Rosales, 1674/1877-1878, p. 126)

La descripción del *mañawe* que proporciona el texto refleja el uso de cueros y pieles de diferentes seres con funciones decorativas. Aunque el *Arte de la lengua general del Reino de Chile* de Andrés Febres (1765/1846) registra dicho término, lo define como un «sombbrero de cuero», sugiriendo un cambio en el uso de la expresión o bien un malentendido del autor sobre las prácticas y significados asignados a ella.



Figura 1. *Kollon* de cuero con trenzas, bigotes y barba de crin, elementos textiles y aro metálico. Pieza proveniente de Maquehue, Región de la Araucanía. Museo Nacional de Historia Natural, n.º 8644. Fotografía de Cristian Becker.

El *weichan* tenía como objetivo principal defender el territorio, pero también conllevaba el desarrollo y definición de liderazgos políticos, y la construcción de un «sí mismo» en relación con un «otro», como explica Boccara (1999):

En efecto, la guerra *reche* era una verdadera guerra de captación de la diferencia, de construcción del «sí-mismo» en un movimiento de apertura caníbal hacia el «otro». Todo lo que se hacía en las prácticas y representaciones de la guerra tendía a la asimilación de las cualidades del enemigo; así, durante el combate los guerreros hacían todo lo posible para capturar un objeto que simbolizara al otro. De vuelta de la expedición, los guerreros y *ulmen* se vestían como españoles en un significativo movimiento de identificación con sus contrincantes. (p. 437)

Esa apropiación de las cualidades del otro se refleja asimismo en el uso de pieles de animales para obtener astucia y rapidez (Guevara, 1908).

Según Boccara (1999), la capacidad de resistencia de estas sociedades guerreras se debía a su habilidad para adaptarse y captar la diferencia de manera activa. Estas dinámicas se relacionan con cómo las sociedades indígenas se adaptaron a la realidad del «nuevo mundo» tras el encuentro con los españoles (Merrel, en García Insausti, 2023), no solo apropiándose de elementos ajenos, sino integrándolos profundamente en su producción y reproducción material y simbólica (Silliman, 2005). Estos actos de resistencia, tendientes a mantener la autonomía frente a los invasores, se convirtieron en el motor del proceso de etnogénesis, haciendo del «otro» un elemento necesario para la supervivencia (García Insausti, 2023). El *kollon* es solo un ejemplo de esta interacción; otros casos, como la producción de platería o textiles y la incorporación de ganado, también son significativos. Esta primera línea de análisis muestra una apropiación cruda del otro, que se transforma en algo más elaborado a través de un proceso de incorporación, convirtiéndose en parte integral de la identidad mapuche.

Con el tiempo, el panorama para el pueblo mapuche cambió radicalmente. En el paso del siglo *xvi* al *xvii*, la economía y la percepción del «sí mismo» se transformaron, pasando de relaciones intertribales a una identificación con una unidad macrorregional y una oposición a los *winka* o extranjeros (Boccara, 1999).

La cara ajena se vuelve máscara propia

La información sobre las máscaras mapuches aparece de manera dispersa y fragmentada en textos fechados desde el siglo *xvii* hasta la actualidad. En ese mismo siglo se documenta por primera vez el término *kollon*, aunque, naturalmente, su uso y costumbre pueden haber existido previamente en el mundo mapuche. Febres (1765/1846) fue uno de los primeros en utilizar la palabra para referirse a ‘máscara’. Este mismo significado le atribuyó Erize (1960) en una obra más reciente, donde define la voz *collon* como «máscara, careta», relacionándola con sinónimos como *anguel*, *tacu* y *angehue*, además de *collonpúrun*, ‘baile de máscaras’ (p. 78). Otros diccionarios, como el de Augusta (1916), registran las variantes *kollong* o *kolong*, con el significado de «el disfrazado» (p. 92).

La práctica de enmascararse se mantuvo entre los mapuches durante el período republicano y con posterioridad a la ocupación de la Araucanía, aunque con cambios significativos en su función. En sus trabajos etnográficos de 1835, 1838 y 1863, Claudio Gay documentó el uso de máscaras de

cortezas entre los huilliches, indicando que, por el contrario, «los indios del norte no las hacen» (Inostroza, 1998, pp. 75-76). Los guerreros huilliches, según Gay (2018), practicaban danzas donde

únicamente jóvenes figuran como actores principales, siempre desnudos y cubriendo solo su rostro con máscaras de madera [...], corriendo alrededor de la multitud que no cesa de reír y bromear, dando a los movimientos de sus cuerpos y manos las poses y los gestos más obscenos [...]. De este modo, van realizando niñerías que no pierden nunca su carácter licencioso, para el gran placer de todos, tanto hombres como mujeres. (Gay, 2018, p. 217)

Esta descripción sugiere un cambio en la función de las máscaras hacia una actitud lúdica y burlesca, donde la risa y el juego prevalecen sobre la solemnidad.

Otro testimonio lo proporciona Tomás Guevara (1900), quien menciona brevemente el *kollon* en el contexto de la trilla, describiendo la aparición de «payasos» llamados *colloncollon*, que, provistos de máscaras y «montados en palos de *colihue*, andan entre los invitados arrebatándoles la comida» (p. 285). Asimismo, en su obra *Folklore araucano* (Guevara, 1911) hace referencia al concepto *ange kollonkollon*, que traduce como «cara máscara» o «cara negra de palo» y cataloga como un término injurioso.

Un texto esclarecedor es el de los misioneros Félix de Augusta y Sigifredo de Fraunhäusl (1919), titulado «La fiesta de las máscaras», que comienza con el siguiente relato de Carmen Kumillanka Naquil de Palguin:

Antiguamente se disfrazaba la gente, hacían fiesta, tocaban la caja, tomaban chicha toda la noche, que se sacaba con cántaros del depósito.

Los jóvenes hacían caretas de hojas de canelo y de flor de copihue.

Tenían sus caballos lumas, en los cuales batallaban.

«Peleen ellos. En guerra esté, pues la tierra». [...]

Durante la festividad, los ulmenes estaban sentados dentro de su casa. Venían a sacarles fuera entonces:

«Parlamentemos, padre», se dicen los dos ancianos.

Afuera de la casa: «Volverá, pues a pacificarse la tierra. Habiendo pasado la guerra, vamos a bailar mientras viva nuestro corazón» (Augusta y Fraunhäusl, 1919, pp. 45-46)

El relato sugiere una batalla ritualizada entre bandos, en la que el diálogo posee especial importancia. Tal contexto de competencia y colaboración en la construcción comunitaria resalta el carácter ritual de las interacciones descritas.

Ricardo Latcham (1924) aporta información sobre las máscaras desde un enfoque antropológico, señalando su uso en cofradías indígenas. Registra el término *mañague* para designar máscaras o bonetes de madera labrada o fibra vegetal, que pueden representar seres naturales o imaginarios (Latcham, 1924, p. 249). Entre las prácticas donde se utiliza el *kollon*, Latcham cita una reportada por Felipe Gómez de Vidaurre a fines del siglo XVIII en relación con la forma en que procedían los «araucanos» ante las plagas de ratones:

Cuando sus campos están infestados de dichos animales se convocan todos los comarcanos para el sacrificio [...]. Procura cada uno coger lo más que puede de dichos animales, y puestos en un saco los llevan a un cierto prado [...] donde todos se ponen en dos filas diversamente vestidos de lo que acostumbran ordinariamente, porque se cubren la cara con unas máscaras de leño, y la espalda con un cuero de vaca bien seco, del cual penden muchos pedacitos de aquellas cañas llamadas *coliu* [...]. En el medio de las dos filas se colocan los úlmenes. Estando todo preparado, una de las filas camina hacia el oriente y la otra hacia el occidente [...]. Durante este sucesivo movimiento de dos filas se dicen mutuamente todas aquellas injurias y oprobios que les vienen a la boca. [...] Cuando así se han bien encolerizado, los úlmenes se salen fuera y se separan de ellos, y los que componían las filas comienzan a sacudirse los puños y los bastones que llevan consigo, de modo que muchos de este sacrificio salen con las cabezas y brazos rotos y con heridas considerables, y tal vez queda algún muerto en el campo.

Cuando se han bárbaramente apaleado, los úlmenes, interponiéndose en el medio y con la voz imperante hacen la paz, y entonces dejando salir de los sacos los ratones, corren detrás de ellos y los matan con sus mismos bastones. (Gómez de Vidaurre, citado en Latcham, 1924, p. 436)³

Esta descripción indica que los grupos se enfrentan en un acto ritual, con el objetivo común de eliminar la plaga.

Por su parte, Claude Joseph ofrece un análisis detallado de las características formales y materiales de los *kollon* en su obra *La vivienda araucana* (1931). Aunque no profundiza en sus funciones y significados, el registro

³ Gay cita una referencia sumamente similar, atribuida a Carvallo y Goyeneche en su *Historia manuscrita de Chile*: «Los individuos asisten vestidos de manera grotesca y diversa, con máscaras de madera y con los hombros cubiertos de un cuero de buey muy seco, y de este cuelgan tubos de caña de *colin*, dispuestos a proximidad unos de otros para producir un fuerte ruido al hacer los movimientos. Una vez reunidos, se ubican en dos filas, una delante de otra, con los caciques al medio, y a la señal avanzan las dos en sentido contrario, insultándose de la manera más brutal (sobre todo a las mujeres, que en general son tratadas como cosas insignificantes y triviales). Cuando los últimos de cada fila se encuentran, las filas dan media vuelta y prosiguen con sus insultos, lo que los excita e inflama aún más» (Carvallo y Goyeneche, citado en Gay, 2018, p. 303).

fotográfico que provee es sumamente valioso a este respecto (Alvarado *et al.*, 2001). El autor informa que los materiales preferidos para la confección de las máscaras son las maderas de raulí, roble pellín, laurel y lingue, y que en el proceso de elaboración se emplean herramientas especializadas, como el *maichiwe* y el *coipu*, utilizadas por los artesanos para crear objetos cóncavos (Joseph, 1931). A su juicio, sin embargo, el *kollon* parece estar en retroceso por entonces: si bien en regiones como Villarrica su uso persiste durante el *palin*, en el valle central y la costa ha quedado como un objeto raro y antiguo, utilizado «para infundir miedo a los niños» (Joseph, 1931, p. 235). Curiosamente, fotografías tomadas por el propio Joseph en la provincia de Cautín documentan el uso de máscaras también en ceremonias como el *machitun*, contexto que no menciona.

En 1940, el religioso Rafael Emilio Housse describe un *rukatum* donde los jóvenes se disfrazan con caretas de madera y hojas de canelo, blandiendo sables de madera. Este elemento, al igual que el *kawellu mamell* ('caballo de madera'), aparecen en una imagen captada algunos años antes por Claude Joseph en Cautín, donde también se observa el uso de un traje de paja que parece servir de protección (fig. 2).

Varios autores que analizan la figura del *kollon* o «payaso» en la cultura mapuche mencionan que usaban tachuelas o adornos plateados (Course, 2013; Joseph, 1931), sugiriendo que podrían interpretarse como una referencia a las armaduras hispanas. De ser así, llama la atención que, aun pudiendo incorporar este tipo de objetos directamente a sus máscaras, prefirieran representarlos de manera metafórica a través de tachuelas.

La mayoría de las piezas que actualmente se encuentran en museos ingresaron a tales circuitos a fines del siglo XIX, especialmente tras la ocupación de la Araucanía (1861-1883)⁴ y la consolidación territorial del Estado chileno (Navarro, 2008; Pairican, 2020), bajo lógicas, significados y usos distintos a los del mundo mapuche. En este contexto, la figura del *winka* –continuada de la del español– se convierte en el «otro» por excelencia respecto del cual se

⁴ El primer museo chileno fue el Museo Nacional, fundado en 1830 por Claudio Gay y predecesor del Museo Nacional de Historia Natural. En 1873, Benjamín Vicuña Mackenna organizó la Exposición del Coloniaje, primera exhibición de carácter histórico realizada en el país. Ambos –tanto el museo como la exposición mencionados– incluyeron objetos indígenas de época «anterior a la Conquista», haciendo referencia a un pasado ya en desaparición para, por un lado, reforzar la construcción identitaria nacional y, por otro, delimitar los márgenes o periferias previas (Gänger, 2019). Estos planteamientos de una presunta extinción –cuya falsedad se encuentra actualmente demostrada– han sido cuestionados y revisados, apuntando a relaciones más simétricas y horizontales, marcadas por una mirada multicultural o decolonial (Tagliati, 2022; González, 2021; Pinto, 2019; Quiroz (ed.), 2019).

define la persona mapuche. Al respecto, Magnus Course (2013) afirma que «la persona mapuche se conceptualiza como un proceso continuo de auto-creación centrífuga. Las personas se convierten en *che*, o ‘verdaderas personas’, a través de relaciones de intercambio con otros no consanguíneos» (p. 773).



Figura 2. Claude Joseph. «Araucanos con máscaras», c. 1925. La fotografía, tomada en la provincia de Cautín, muestra a dos *kollon* con su atavío. Museo Histórico Nacional, n.º inv. PF-953.

Las máscaras «poseen una ontología ambigua; son objetos, pero indican un sujeto, porque son acciones congeladas, encarnaciones materiales de una intencionalidad no material» (Viveiros de Castro, 2010, p. 43). A su uso subyace una acción relacional que busca apropiarse del otro y resignificarlo, integrándolo en un determinado espacio social, material y simbólico. Los relatos sobre el *kollon* pueden parecer contradictorios, pues su función oscila entre la imposición del orden y la burla; en esa oscilación, sin embargo, también muestra el punto medio de comportamiento. Ello nos recuerda las palabras de Course (2013), quien señala que «tal vez el rasgo más importante para entender al mapuche como categoría moral, como la de una ‘persona verdadera’, es el cuidadoso equilibrio de respetar a los demás sin dejar de afirmar la autonomía personal» (p. 782).

La cara institucional

La colección del MNHN incluye un conjunto de 15 máscaras antropomorfas que reflejan varios de los aspectos anteriormente planteados (ver tabla 1). La mayoría de las piezas están talladas en maderas nativas del Cono Sur; la elección de especies como raulí, roble pellín y laurel es consistente con lo indicado por Joseph⁵. Del resto, dos son de cuero animal, otra de metal y una última, sumamente rara, de caparazón de tortuga. Nueve máscaras presentan aplicaciones de pelo o crin a modo de barba, bigotes y cejas⁶. Dos cuentan con aros o *chawai*, uno de madera tallada y otro metálico. Cinco máscaras tienen orejas, de las cuales dos son de cuero, y el resto, de madera, ya sea labradas en el mismo volumen de la pieza o bien adheridas.

Tabla 1. Datos de los *kollon* del MNHN estudiados
(«s. i.» = sin información)

Código	Procedencia	Origen	Año de ingreso	Materialidades	Altura (mm)	Ancho (mm)	Espesor (mm)
5636	s. i.	Francisco Echaurren	1869	Madera (raulí), pintura blanca, aro tallado en madera	260	195	75
5637	s. i.	Francisco Echaurren	1869	Madera (raulí), cuero, metal	230	172	79
5638	s. i.	Francisco Echaurren	1869	Caparazón de tortuga	216	154	72
972	Boroa	Martín Gusinde	1917	Madera (raulí), crin, textil	250	145	66
104	s. i.	s. i. (¿José Toribio Medina?)	1926	Madera, cuero, crin, metal, hueso, pintura roja, textil	285	180	91

⁵ El proyecto Fondecyt N.º 11191164 «Tecnología de la madera en el sur de Chile», a cargo del Dr. Nicolás Lira, en conjunto con el Laboratorio de Arqueodendrometría del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile (Arqueomaderas) y Marianne Cabrera, memorista del proyecto, identificaron los taxones de 5 de los *kollon* presentes en la colección. El estudio concluyó que las piezas n.ºs 972, 5636 y 5637 están elaboradas en raulí (*Nothofagus alpina*); la n.º 11664 en roble pellín (*Nothofagus obliqua*); y la n.º 8651 en laurel (*Laurelia sempervirens*).

⁶ En algunos casos queda solo el cuero, ya sin pelo animal, adherido con clavos o amarras.

Código	Procedencia	Origen	Año de ingreso	Materialidades	Altura (mm)	Ancho (mm)	Espesor (mm)
8644	Maquehue	William Macqueen	1932	Cuero, crin, textil, un aro metal	300	190	54
8651	Maquehue	William Macqueen	1932	Madera (laurel), crin, pirograbado	275	182	78
8652	Maquehue	s. i.	1936	Madera	214	173	62
11256	Carahue	María L. Montañéz	1936	Madera, cuero, metal, textil	240	160	95
11257	Carahue	María L. Montañéz	1936	Madera	236	152	72
11664	Temuco	Sin información	1937	Madera (roble pellín), cuero	252	166	86
30402	Isla Huapi, lago Budi	Václav Šolc	1970	Cuero, textil	280	200	65
1997.3.4	Comunidad Estefanía, Ercilla	Emilia Riffo	1997	Metal, crin	245	193	50
5636-A	s. i.	s. i.	s. i.	Madera, grabado tallado	205	144	84
5637-A	s. i.	s. i.	s. i.	Madera, pintura blanca	264	180	68

Varias piezas muestran marcas de elaboración, como huellas de herramientas metálicas en el desbaste de la madera. Para insertar los elementos que permiten fijar la máscara al rostro se realizaron perforaciones, posiblemente usando un metal caliente. La superficie presenta pintura o grabados hechos también con calor; este uso de pintura coincide con la práctica de pintura corporal en contextos de conflicto o *weichan* descrita anteriormente. También se observa una pátina por desgaste y exposición a humo que evidencia el uso de las piezas.

El tamaño de las máscaras oscila entre 20 y 30 cm de alto, y 14 a 20 cm de ancho. El espesor es uniforme (73 mm en promedio). Las perforaciones para la boca y los ojos se ubican en posiciones proporcionales a las del rostro humano. En todas las piezas de madera de la colección, el reverso fue tallado para dar espacio a la nariz y permitir así al usuario portar cómodamente la

máscara. Siguiendo a Claude Joseph (1931), resulta evidente que estas piezas son el resultado del trabajo de un especialista, con conocimiento en desbaste, tallado y proporciones.

La colección incluye tres máscaras (n.^{os} 5636, 5637, 5638) donadas por Francisco Echaurren Huidobro en 1869, quien las obtuvo durante una campaña militar contra los mapuches, posiblemente en Angol (Memoria del Ministro de Guerra y Marina presentada al Congreso Nacional, 1869; Matus, 1916)⁷. La primera está elaborada en caparazón de tortuga («tortuga de Mendoza», según la ficha⁸) y presenta orificios para ojos y boca. Las otras dos son de madera, una con pintura blanca y orejas talladas, y la otra con tiras de cuero que originalmente llevaban lana negra para simular bigotes y cejas. Estas tres máscaras son parte de una donación mayor realizada por Echaurren (fig. 3).

Vale la pena detenerse un momento en la figura de este donante. Francisco de Paula Echaurren García Huidobro (1824-1909) fue un político liberal chileno. Ejerció variados cargos públicos, tales como diputado e intendente («El señor Francisco Echaurren», 20 de noviembre de 1909). Entre 1868 y 1870 sirvió como ministro de Guerra y Marina bajo la administración del presidente José Joaquín Pérez Mascayano (BCN, s. f.). Su período al mando de dicha cartera corresponde con la campaña de ocupación de la Araucanía liderada por Cornelio Saavedra, en la que se instruyó principalmente el uso de medios pacíficos y conciliadores, aunque se podía recurrir a la fuerza ante actos de resistencia (Saavedra, 2008). En la práctica, sin embargo, el proceso se caracterizó por brutales saqueos y asesinatos contra los indígenas, lo que le valió a Echaurren las críticas de la prensa (editorial del periódico *El Ferrocarril*, citado en Pozo, 2015; González de Carvalho, 2017).

Durante su ejercicio como servidor público, Echaurren donó numerosas piezas a diversas instituciones culturales, entre ellas, el Museo Nacional, al que entregó numerosos objetos etnográficos (Barra y Carvajal, 2022), y el

⁷ El documento de recepción de los «Objetos obsequiados en mayo de 1869 por el Sr. D. Francisco Echaurren Huidobro» menciona 67 elementos. El n.º 7 corresponde a: «Seis máscaras, que se ponen en las batallas para guarnecer la cara i para espantar a los enemigos. La una es de la tortuga de Mendoza. Es la ~~xxxxx~~ concha dorsal i tiene dos agujeros para los ojos, uno en el centro, que carece [*sic*] casual, i dos en la pequeños irregular [*sic*] en la región de la boca. Las otras cinco son de palo, i representan bastante bien la caras humanas; una con la nariz chata tiene orejas, las otras tienen las nariz a-veces más o menos prominente; i carecen de orejas. Una tiene bigote blancos [*sic*] tiene bigotes, patillas i cejas, de lana negra. Dicen que estas máscaras han de representar algún enemigo que mataron. Las cejas son más prominentes sobre los carrillos i la tienen recta» (Archivo Histórico y Administrativo del MNHN).

⁸ Por distribución y tamaño, podría tratarse de una caparazón de tortuga terrestre argentina (*Chelonoidis chilensis*), que además es el reptil vivo más explotado en Argentina (Prado *et al.*, 2012).

Museo Militar, que recibió de él un conjunto de cráneos indígenas procedentes de Perú y Chile (Alegría *et al.*, 2019). En mayo de 1869, organizó la primera Exposición Nacional de Agricultura en la Quinta Normal (Alegría *et al.*, 2019). Tras su muerte, dejó un legado al Estado chileno, parte del cual fue depositado en el Museo Histórico Nacional (Barra y Carvajal, 2022).

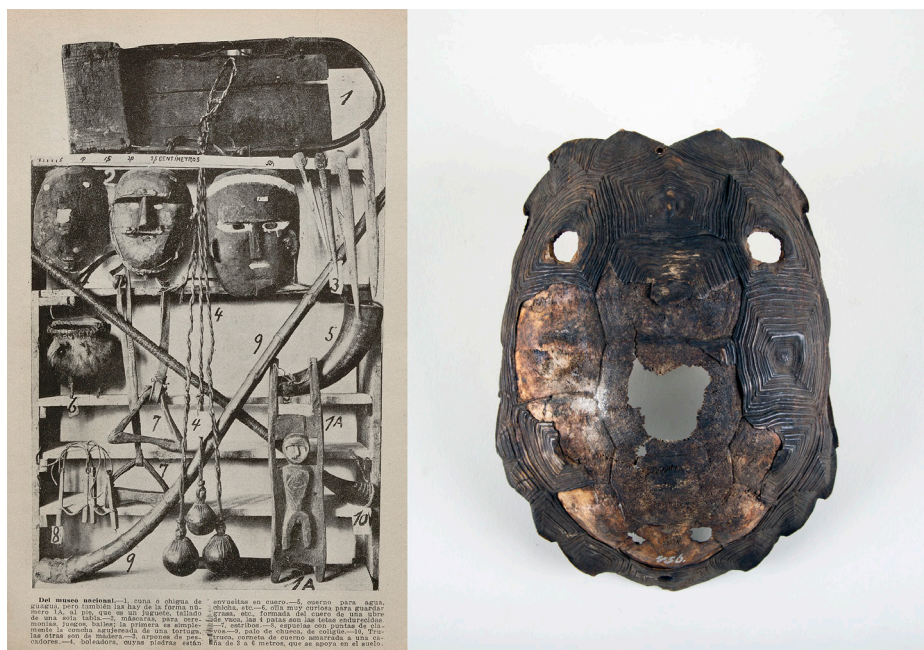


Figura 3. A la izquierda, fotografía de piezas del Museo Nacional (actual Museo Nacional de Historia Natural), c. 1916; con el número «2» se ven las tres máscaras donadas por Francisco Echaurren Huidobro, incluida la de caparazón de tortuga (primera a la izquierda). Fuente: Eberhardt, E. (1916). *Historia de Santiago de Chile: narración histórica, política, militar, local, social, industrial, comercial y religiosa de la capital de Chile*. Zig-Zag. Biblioteca Nacional de Chile, n.º sist. 354590. A la derecha, fotografía actual del mismo *kollon* de caparazón de tortuga. Museo Nacional de Historia Natural, n.º 5638. Fotografía de Cristian Becker.

Este contexto proporciona otra perspectiva sobre las piezas estudiadas. Además de representar, como ya se ha planteado, una figura relacional que dialoga con el «otro» cultural, los *kollon* también son testimonios del despojo y la pérdida de objetos durante el conflicto entre el Estado chileno y el pueblo mapuche a fines del siglo XIX. Tal fenómeno ha sido descrito en diversos ámbitos, como la propiedad de ganado y tierras o la producción de platería y textilería (Vargas *et al.*, 2021; Flores, 2013; Correa, 2021; Mariman, 2009).

Aparte de aquellas traspasadas por Echaurren, un segundo grupo de máscaras está asociado a importantes «araucanistas». La más antigua (n.º 972)

ingresó al Museo en 1917 por donación de Martín Gusinde, sacerdote y etnólogo austríaco conocido por su trabajo en Tierra del Fuego. Es de madera con aplicaciones de pelo que simulan un bigote y procede de Boroa (fig. 4). Su traslado ocurrió tras la disolución del Museo de Etnología y Antropología de Chile en 1929, institución a la que ingresó la pieza originalmente. Posteriormente, pasó del Museo Histórico Nacional al MNHN entre 1969 y 1973, tras un proceso de disputa (Polanco, 2023; Polanco y Martínez, 2021; Alegría, 2004).



Figura 4. A la izquierda, fotografía de piezas indígenas pertenecientes al Museo de Etnología y Antropología de Santiago, c. 1920. La composición incluye seis flautas de pan y un gorro usados para bailes chinos, y un *kollon* de madera. Museo Histórico Nacional, n.º inv. AF-144-11. A la derecha, fotografía actual del mismo *kollon*, recolectado por Martín Gusinde en Boroa, Región de la Araucanía. Museo Nacional de Historia Natural, n.º inv. 972. Fotografía de Cristian Becker.

Otra máscara (n.º 2013.3.104) podría provenir de una donación efectuada en 1926 al Museo Histórico Nacional por el prominente historiador chileno José Toribio Medina. Es de madera, con orejas de cuero y barba de crin.

Elaborada en cuero y con aplicaciones de trenzas y crin, la tercera máscara de este grupo (n.º 8644) procede de Maquehue. Forma parte de un conjunto de 114 piezas adquiridas el 28 de septiembre de 1932 por Ricardo Latcham, director del MNHN, con fondos proporcionados por su amigo y benefactor

de la institución William Macqueen (Archivo Histórico y Administrativo del MNHN; Feliú Cruz, 1969; MNHN, 1969).

Finalmente, otra máscara de cuero, con pelo blanco y textil rojo (n.º 30402), fue adquirida por el etnólogo checoslovaco Václav Šolc en 1970, durante sus estudios en la isla Huapi, lago Budi (Šolc, 1969; Galdames, 2011). Otras piezas obtenidas por Šolc en esa localidad, incluyendo dos *kollon* y un *kawellu*, se encuentran actualmente en el Náprstek Museum, en Praga (Melicharová, 2024).

Siguiendo los planteamientos de Gänger (2019), la preservación de este grupo de piezas obedece a una narrativa de «pérdida cultural» característica de fines del siglo XIX y principios del XX. Los estudiosos de aquella época consideraban ciertos objetos como reliquias de un pasado en vías de desaparición, que, en cuanto tales, debían ser «rescatados» y resguardados (Gänger, 2019). Esta lógica implicaba arrancar los objetos de su contexto de uso y despojarlos de su función social original, para convertirlos en piezas de interés científico o estético. Los museos, en este sentido, debían cumplir el papel de guardianes llamados a evitar la pérdida de piezas como los *kollon* en medio del supuesto desvanecimiento cultural del pueblo mapuche bajo la presión del Estado chileno y los procesos civilizatorios. Un claro ejemplo se aprecia en las palabras de Martin Gusinde (1916) instando a que el Museo de Etnología y Antropología sumara piezas mapuches, hasta entonces ausentes de su colección. Insertas en este circuito de «custodios del pasado», las máscaras podrían ser conservadas para el disfrute e ilustración de las futuras generaciones –aun cuando ello supusiera interrumpir los ciclos culturales vivos de los que participaban como elementos dinámicos y activos–. Se instala, por consiguiente, una tensión entre el valor científico de las piezas, como objetos de estudio antropológico o arqueológico, y su función cultural, simbólica y ceremonial dentro de las comunidades mapuches.

Un tercer grupo importante de máscaras dentro de la muestra estudiada corresponde a adquisiciones realizadas por el propio Museo, principalmente en la década de 1930. Dos *kollon* de madera procedentes de Maquehue fueron adquiridos en 1932 y 1936, respectivamente: el primero (n.º 8651) es alargado y luce una barba de crin y grabados realizados con metal caliente; el segundo (n.º 8652), mucho más pesado, tiene orejas talladas. Otras dos máscaras (n.ºs 11256 y 11257) fueron compradas en 1936 a María L. de Montañéz para la «Sala Araucana»; provienen de Carahue y presentan similitudes formales, aunque el cuero a veces hace difícil notarlas. Si bien se conocen pocos antecedentes acerca de la casa comercial en la que se concretó la compra a Montañéz

(«Choapinos y Joyas Araucanas, Delicias 439, Santiago» [Guillermo Castillo, com. pers., 28 de agosto de 2024]), existen registros de comercios en el sur de Chile dedicados a la venta de objetos mapuches, especialmente de platería y textilería (Joseph, 1931). Esto sugiere una cadena de intermediarios donde, probablemente, los comerciantes chilenos y extranjeros obtuvieron los mayores beneficios, en desmedro de los mapuches.

La última máscara adquirida por el MNHN es de metal, con abundante crin a modo de bigote y barba (n.º 1997.3.4). Fue comprada a Emilia Riffo⁹ en 1997 y procede de Ercilla, específicamente de la Comunidad Estefanía (Archivo Histórico y Administrativo del MNHN). Según análisis realizados por el Museo, fue elaborada en una aleación compuesta por un 53,2 % de cobre y un 46,8 % de plata (Francisco Garrido Escobar, com. pers., septiembre de 2024).

Por último, hay dos máscaras de madera sin crin ni cuero, cuya procedencia y fecha de llegada al Museo son inciertas.

La comercialización de piezas mapuches como los *kollon* de este último grupo se dio en un contexto de reducción forzada, explotación económica y despojo territorial y cultural de las comunidades indígenas. Si a principios del siglo xx Guevara (1913) describía una dinámica comercial donde los mapuches «llevaban choapinos y platería para cambiarlos por animales» (p. 104) —es decir, una dinámica de transacciones directas y simétricas—, con el paso del tiempo se vieron obligados a ingresar en posición desventajosa a una economía de mercado dominada por intermediarios y comerciantes no indígenas. En este escenario, los objetos culturales se volvieron artículos comerciales sujetos, como cualquier otro, a tablas de valores, como consigna Joseph en 1931: «Una máscara sencilla puede obtenerse en diez pesos; los collones adornados con bigotes y barba valen el doble y los que traen adornos de plata llegan fácilmente a cien pesos» (pp. 235-236). Este proceso generó una alienación, fomentada desde las grandes ciudades, principalmente por coleccionistas y, en menor medida, por museos.

En el curso de la primera mitad del siglo xx, el comercio de objetos mapuches parece haberse profesionalizado. Casas comerciales como la ya mencionada Choapinos y Joyas Araucanas, en Santiago; La Bienhechora, Casa de la

⁹ Si bien otro documento señala que la vendedora fue «Norma Riffo», aquí optamos por usar el nombre consignado en la orden de compra (Oficio ordinario n.º 196, 12 de junio de 1997), donde se detalla que se le pagó la suma de \$820 000 por los siguientes objetos: «kollón de plata con crin, flauta de metal, tupu esférico de plata y clava de piedra» (Archivo Histórico y Administrativo del MNHN).

Suerte y Agencia El Tigre, las tres en Temuco; o Meyer, en Valdivia, actuaban como intermediarias entre la población mapuche y el creciente mercado del coleccionismo, elevando el valor de estos objetos mediante su capitalización como «artefactos exóticos» (ver, por ejemplo, avisos comerciales en distintos números de la *Guía del veraneante* publicada por EFE entre 1932 y 1962, fig. 5). Así, las máscaras adquiridas por el MNHN y otras instituciones no solo se revalorizaron en términos monetarios, sino que también adquirieron un valor simbólico adicional como representaciones del «pasado indígena». Este proceso hace eco del concepto de «aura» planteado por Benjamin (1989), entendido como el valor específico que un determinado objeto adquiere por su existencia en un tiempo y lugar determinado. Si bien es una perversión de la forma en que Benjamin plantea el término, se podría argumentar que el proceso de conservación en museos y otras instituciones genera una capitalización de aura: al apartar las piezas de su uso cultural original y transformarlas en objetos de contemplación y estudio, su valor y la demanda por ellas aumenta.



“LA BIENHECHORA”
EN CHOAPINOS, PONTROS, LAMAS Y MANTAS INDIANAS, EL MEJOR SURTIDO
ESPECIALIDAD EN TEJIDOS FINOS
PLATERIA Y ANTIGÜEDADES AUTÉNTICAS ARAUCANAS — ÚNICA CASA EN CHILE
JUAN MARTINEZ M.
Casilla 208 — DIEGO PORTALES, 1105 — Teléfono 154 — TEMUCO

Figura 5. Publicidad del establecimiento comercial La Bienhechora, ubicado en Temuco, 1947. En la franja central del tejido extendido a la izquierda cuelga un *kollon*. Fuente: Empresa de los Ferrocarriles del Estado. (1947). *Guía del veraneante*. Talleres Gráficos de los Ferrocarriles del Estado. Biblioteca Nacional de Chile, n° sist. 338043.

Por último, resulta interesante detenerse en un grupo de máscaras de la colección del MNHN (n.ºs 11256, 11257 y 11664, figs. 6a, 6b y 6c) que presenta notorias similitudes con otra, perteneciente al Museo Histórico y Antropológico Mauricio van de Maele en Valdivia (n.º A0897, fig. 6d), parte de la Dirección Museológica de la Universidad Austral de Chile. Pese a estar separadas por 752 km de distancia, ambos grupos podrían compartir un origen común, pues no solo responden a un modelo similar, sino que sus dimensiones difieren en apenas unos milímetros (largo total de 240, 254, 252 y 256 mm, y ancho total de 160, 165, 152 y 168 mm, respectivamente). Esta consistencia también se observa en las medidas de la boca, nariz y ojos, que oscilan en pocos milímetros entre cada pieza. Además, los perfiles tallados en las cejas son casi idénticos en todos los casos.



Figura 6. Comparación de cuatro *kollon*: (a), (b) y (c) máscaras de madera provenientes de Carahue y Temuco, Región de la Araucanía, adquiridas en 1936 y 1937 por el Museo Nacional para el montaje de la Sala Araucana. Museo Nacional de Historia Natural, n.ºs inv. 11257, 11256 y 11664. Fotografía de Cristian Becker. (d) *Kollon* de madera, cuero y metal. Museo Histórico y Antropológico Mauricio van de Maele, Dirección Museológica de la Universidad Austral de Chile, Valdivia, n.º inv. A0897. Fotografía de Roberto Rojas.

Por el momento no es posible determinar si todas las piezas son originales elaborados por un mismo autor o si algunas corresponden a réplicas talladas por otras personas. Sin embargo, es evidente que este es el primer caso documentado y conservado en colecciones de museo de «máscaras de máscaras», en el sentido de que todas siguen un mismo modelo. Para despejar estas interrogantes, el trabajo de la arqueología resulta fundamental, ya que análisis de arqueobotánica, huellas de manufactura y datación por radiocarbono podrían proporcionar información más precisa sobre la madera utilizada, las fechas de fabricación y las técnicas de trabajo, ayudando a establecer si se trata de un único productor con varias piezas o de réplicas basadas en la observación.

Conclusiones

El análisis de la colección de *kollon* del MNHN ha permitido explorar, en primer lugar, las múltiples funciones de este objeto, que, además de cumplir un papel ceremonial en las prácticas rituales mapuches, opera como mediador social, reflejando las complejas dinámicas de poder y resistencia en contextos de conflicto. Ello evidencia la multiplicidad de significados de estos objetos culturales, que trascienden la dimensión estética.

En lo próximo, sería conveniente fomentar investigaciones que –mediante estudios arqueobotánicos y dataciones por radiocarbono, por ejemplo– permitieran obtener información más precisa sobre el origen y técnicas de producción de las piezas estudiadas. Por otro lado, las similitudes entre piezas de distintas colecciones –en este caso, entre piezas del MNHN y del Museo Histórico y Antropológico Mauricio van de Maele– sugieren la circulación de conocimientos y técnicas relacionados con la elaboración de máscaras. Indagar en estas líneas ayudaría a profundizar el entendimiento de las prácticas culturales y materiales, así como de sus dinámicas y redes de intercambio al interior del pueblo mapuche.

En segundo lugar, esta investigación pone de relieve la importancia de instituciones como el MNHN, que operan como espacios de memoria y preservación cultural, y cuyas colecciones proporcionan elementos fundamentales para el debate sobre las múltiples identidades que coexisten en la nación. Con todo, es necesario reflexionar acerca de la forma en que objetos como los *kollon* han sido recolectados, conservados, exhibidos y contextualizados, a fin de reflejar con mayor fidelidad sus significados e historias presentes. Iniciativas que involucren a talladores activos, que continúan el trabajo de elaboración de este tipo de artefactos, pueden ser clave para comprender su importancia en la memoria colectiva de los pueblos indígenas y mantener vigente esta tradición cultural, no como algo estático, sino con modificaciones o resignificaciones para responder al contexto actual.

Finalmente, el análisis de los *kollon* permite establecer un diálogo entre el pasado y el presente, crucial para fomentar el respeto y la valoración de las culturas indígenas en un mundo globalizado. Esta reflexión nos lleva a cuestionar continuamente qué cara ofrecemos a los otros y qué máscaras desarrollamos en nuestras relaciones sociales.

Agradecimientos

Este artículo no puede finalizar sin agradecer a dos personas de quienes aprendí muchísimo de madera y cultura mapuche: los colegas talladores Antonio

Paillafil y Hernán Marinao. A ellos, gracias por los conocimientos y el tiempo compartido en torno a los *kollon*. Adicionalmente, he de agradecer al equipo del MNHN por todo el apoyo, información y respuestas entregadas a lo largo de la escritura de este texto, particularmente a Cristian Becker, Guillermo Muñoz y Francisco Garrido. Agradezco también el apoyo otorgado desde Valdivia por Guillermo D'Elía, Roberto Bosshardt y Roberto Rojas. Y, por último, a Nicolás Lira y Marianne Cabrera, por la información sobre taxones generosamente entregada.

Referencias

- Alegría, L. (2004). Museos y campo cultural: Patrimonio indígena en el Museo de Etnología y Antropología de Chile. *Conserva*, (8), 57-70.
- Alegría, L., Gänger, S. y Polanco, G. (2019). Momias, cráneos y caníbales: Lo indígena en las políticas de «exhibición» del Estado chileno a fines del siglo XIX. En L. Alegría (ed.), *Historia, museos y patrimonio: Discursos, representaciones y prácticas de un campo en construcción, Chile 1830-1930* (pp. 109-126). Ediciones del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural.
- Alonqueo, P., Alarcón, A. M. e Hidalgo-Standen, C. (2024). Prácticas culturales y maneras de aprender en niños y niñas mapuche de La Araucanía. *Revista Interamericana de Psicología/Interamerican Journal of Psychology*, 58(2), e2022, 1-29. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9746829&orden=0&info=link>
- Alvarado, M. (1996). Weichafe: El guerrero mapuche. Caracterización y definición del rol del guerrero en la «Guerra de Arauco» (1536-1656). *Revista de Historia Indígena*, (1), 35-54.
- Alvarado, M., Mege, P. y Báez, C. (2001). *Mapuche: Fotografías siglos XIX y XX. Construcción y montaje de un imaginario*. Pehuén Editores.
- Augusta, F. (1916). *Diccionario araucano-español y español-araucano*. Imprenta Universitaria.
- Augusta, F. y Fraunhäusl, S. (1919). *Lecturas araucanas*. Imprenta de la Prefectura Apostólica.
- Barnard, M. (2002). *Fashion as communication*. Routledge.
- Barra, C. y Carvajal, A. (2022). Contextos, agencias y relaciones en el campo patrimonial de Chile durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX: El caso de Francisco Echaurren García Huidobro. En *Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial, Informes 2022* (pp. 107-128).

- BCN. Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. (S. f.). *Francisco de Paula Echaurren García Huidobro*. https://www.bcn.cl/historiapolitica/resenas_parlamentarias/wiki/Francisco_de_Paula_Echaurren_Garc%C3%ada_Huidobro
- Bengoa, J. (2011). Los mapuches: Historia, cultura y conflicto. *Cahiers des Amériques latines*, (68). <https://doi.org/10.4000/cal.118>
- Benjamin, W. (1989). *Discursos interrumpidos*. Taurus.
- Boccaro, G. (1999). Etnogénesis mapuche: Resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII). *Hispanic American Historical Review*, 79(3), 425-461. <http://www.jstor.org/stable/2518286>
- Carneiro, R., Grinin, L. y Kotrotayev, A. (eds.). (2017). *Chiefdoms: Yesterday and today*. Eliot Werner Publications.
- Correa, M. (2021). *La historia del despojo: El origen de la propiedad particular en el territorio mapuche*. Pehuén Editores.
- Course, M. (2013). The clown within: Becoming white and mapuche ritual clowns. *Comparative Studies in Society and History*, 55(4), 771-799. <https://doi.org/10.1017/S0010417513000418>
- Craik, J. (1994). *The face of fashion: Cultural studies in fashion*. Routledge.
- Eicher, J. (ed.). (1995). *Dress and ethnicity: Change across space and time*. Bloomsbury.
- El señor Francisco Echaurren Huidobro. (20 de noviembre de 1909). *Zig-Zag*, (248), 19.
- Erize, E. (1960). *Diccionario comentado mapuche-español*. Cuadernos del Sur.
- Febres, A. (1765/1846). *Arte de la lengua general del Reyno de Chile*. Calle de la Encarnación.
- Feliú Cruz, G. (1969). *Ricardo E. Latcham (1869-1943)*. Bibliógrafos Chilenos.
- Flores, J. (2013). La ocupación de la Araucanía y la pérdida de la platería en manos mapuches: Finales del siglo XIX y primeras décadas del XX. *Revista de Indias*, 73(259), 825-854. <https://doi.org/10.3989/revindias.2013.27>
- Galdames, L. A. (2011). Recordando al Dr. Václav Šolc. *Chungará (Arica)*, 43(1), 120-121. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562011000100011>
- Gänger, S. (2019). *Reliquias del pasado: El coleccionismo y el estudio de las antigüedades precolombinas en el Perú y Chile, 1837-1911*. Instituto Francés de Estudios Andinos.
- García Insausti, J. (2023). No te quiebres ni te dobles: Apropiación y utilización del hierro en las waiki o lanzas entre los reche-mapuche. *Memoria Americana. Cuaderno de Etnohistoria*, 31(1), 44-65. <https://doi.org/10.34096/mace.v31i1.12875>

- Gay, C. (2018). *Usos y costumbres de los araucanos*. Taurus.
- González, C. y Rosati, H. (2011). Métodos y formas de resistencia indígena en la crónica de Gerónimo de Bibar. *Diálogo Andino*, (38), 45-73.
- González de Carvalho, A. (2017). *Entre a Araucania maldita e o Deserto indômito: Debates oitocentistas sobre a Pacificação da Araucania no Chile e a Conquista do Deserto na Argentina* [tesis de doctorado]. Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro. <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/32653/32653.pdf>
- González de Nájera, A. (1899). *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile*. Imprenta Ercilla.
- Gubern, R. (2017). *Dialectos de la imagen*. Ediciones Cátedra.
- Guevara, T. (1900). *Historia de la civilización de Araucanía*. Imprenta Cervantes.
- Guevara, T. (1908). *Psicología del pueblo araucano*. Imprenta Cervantes.
- Guevara, T. (1911). *Folklore araucano*. Imprenta Cervantes.
- Guevara, T. (1913). *Las últimas familias y costumbres araucanas*. Imprenta, Litografía y Encuadernación Barcelona.
- Gusinde, M. (1916). Prólogo: El Museo de Etnología y Antropología de Chile. *Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología*, 1(1), 1-18.
- Housse, R. E. (1940). *Epopeya india*. Empresa Editora Zig-Zag.
- Inostroza, I. (1998). *Etnografía mapuche del siglo XIX*. Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Jeria, Y. (2019). *En los caminos del Lafkenmapu: Relatos etnográficos desde las costas de la Provincia de Arauco (1996-2002)*. Ediciones del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural.
- Joseph, C. (1931). La vivienda araucana. *Anales de la Universidad de Chile*, 1(2), 229-251.
- Latcham, R. (1924). *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Imprenta Cervantes.
- Mariman, P. (2009). Guerra y ganado en la conquista del Ngulumapu (1860-1867). *Espacio regional. Revista de Estudios Sociales*, 6(2), 35-59.
- Matus, L. (1916). Las colecciones existentes en la seccion de antropolojía y etnolójía del Museo Nacional. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*, (9), 134-144.
- Melicharová, T. (2024). Mapuche artifacts: The Václav Šolc and Olga Kanderová collection in the Náprstek Museum. *Annals of the Náprstek Museum*, 45(1), 31-88. <https://doi.org/10.37520/anpm.2024.002>
- Miller, D. y Küchler, S. (eds.). (2005). *Clothing as material culture*. Berg Publishers.

- MNHN. Museo Nacional de Historia Natural. (1969). *Homenaje a Ricardo E. Latcham Cartwright, antropólogo 1869-1943*. Boletín del Museo Nacional de Historia Natural.
- Navarro, L. (2008). *Crónica de la conquista y pacificación de la Araucanía desde el año 1859 hasta su completa incorporación al territorio nacional*. Pehuén Editores.
- Nettleship, M. (ed.). (1975). *War: Its causes and correlates*. De Gruyter Mouton.
- Pairican, F. (2020). *Toqui: Guerra y tradición en el siglo XIX*. Pehuén Editores.
- Pavlovic, D., Sánchez, R. y Troncoso, A. (2003). *Prehistoria de Aconcagua*. Centro Almendral y Corporación CIEM Aconcagua.
- Pinto, A. (2019). *¿Podemos descolonizar los museos?* Ediciones Vestigio.
- Polanco, G. (2023). Una sección en búsqueda de un espacio: El caso del Museo de Etnología y Antropología de Chile (1912-1929). En C. Sanhueza y L. Valderrama (eds.), *Historia de la ciencia y la tecnología en Chile* (tomo III, pp. 213-232). Editorial Universitaria.
- Polanco, G. y Martínez, F. (2021). Una colección en disputa: Las controversias entre el Museo de Etnología y Antropología y el Museo Nacional de Historia Natural (1912-1919). *Cuadernos de Historia*, (54), 69-93.
- Pozo, R. R. (2015). *Representaciones sociales sobre el pueblo mapuche durante la Ocupación de la Araucanía (1861-1883) en los editoriales de El Mercurio de Valparaíso, El Ferrocarril y El Meteoro* [tesis de grado]. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. <http://repositorio.ucv.cl/handle/10.4151/53120>
- Prado, W., Waller, T., Albareda, D., Cabrera, M., Etchepare, E., Giraudo, A., González, V. y Prosdocimi, L. (2012). Categorización del estado de conservación de las tortugas de la República Argentina. *Cuaderno de Herpetología*, 26 (Supl. 1), 375-388.
- Quiroz, D. (1987). El palin o juego de la chueca: Una descripción básica. *Boletín Museo Mapuche de Cañete*, (2), 17-32.
- Quiroz, D. (ed.). (2019). *El despertar de los objetos: Museos, colecciones y conocimientos*. Ediciones del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural.
- Rojas, P. (2020). Aconcagua: Deconstrucción territorial en perspectiva de la historia local y la planificación estatal (1546-2018). *Territorios y Regionalismos*, 1. <https://revistas.udec.cl/index.php/rtr/article/view/1355>
- Rosales, D. (1674/1877-1878). *Historia general del Reyno de Chile: Flandes indiano* (Tomo I). Imprenta del Mercurio.
- Ruiz Aldea, P. (1902). *Los araucanos i sus costumbres*. Guillermo Miranda Editor.

- Sánchez, R. y Massone, M. (1995). *Cultura Aconcagua*. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, y Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Silliman, S. (2005). Culture contact or colonialism? Challenges in the archaeology of native North America. *American Antiquity*, 70(1), 55-74. <https://doi.org/10.2307/40035268>
- Šolc, V. (1969). *Pod chilskými sopkami*. Cesty.
- Tagliati, T. (2022). Colaboración y descolonización en los museos: Reflexiones a partir de tres experiencias indígenas amazónicas. *Notas de Antropología de las Américas*, (1), 5-24.
- Toledo, V. (2001). En segura y perpetua propiedad: Notas sobre el debate jurídico sobre derechos de propiedad indígena en Chile, siglo XIX. En *IV Congreso Chileno de Antropología* (pp. 1129-1136).
- Urbina, S., Adán, L. y Alvarado, M. (2023). El palín del Guadalafquén (Valdivia): Un asentamiento de congregación mapuche-huilliche. *Anales de Arqueología y Etnología*, 78(1), 27-72.
- Vargas, C., Quijada, F., Tobar, C. y Parra, C. (2021). De la «antigüedad araucana» a la «cultura artística»: Discursos sobre la colección de platería mapuche del Museo de Arte Popular Americano (1893-1946). *Sophia Austral*, 27(5), 1-24. <https://doi.org/10.22352/saustral202127005>
- Vivar, G. (1558/1966). *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile*. Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales*. Katz Editores.
- Weiner, A. y Schneider, J. (eds.). (1991). *Cloth and human experience*. Smithsonian Books.