



Influencias indígenas y coloniales en la
TÉCNICA DEL TEJIDO EN CRIN
de la Región del Maule



JAVIERA NARANJO | ENRIQUE ANTILEO

Iniciando Una Búsqueda

El Tejido en Crin se realiza en la precordillera de la Región del Maule, en las localidades de Rari y Panimávida, ambas solo a un kilómetro de distancia. Sus cultoras elaboran pequeñas figuras basadas en la técnica de la cestería en miniatura, la que actualmente consiste en entrelazar crines de caballo e ixtle, vegetal proveniente del pueblo de Tāmpico en México. Ambos materiales son teñidos de vivos colores y entre sus piezas destacan las mariposas, brujas, flores y marcadores de libros. Sus usos son principalmente ornamentales, siendo muy cotizados por los visitantes que llegan al sector. Su enseñanza se transmite de generación en generación entre las familias. Niñas y niños aprenden a temprana edad, a los seis años ya se afanan entre los pelos de colores, supervisados por el ojo atento de sus maestras artesanas. (Naranjo, 2017)

Hasta la fecha poco es lo que se sabe de los orígenes de este oficio, nuestro objetivo es indagar al respecto, haciendo un recorrido por la arqueología y la etnohistoria del territorio maulino para desentrañar las posibles influencias mapuche de este trabajo en cestería. Con esto queremos aportar a una interpretación que mire más allá en el tiempo buscando las imbricaciones con el pasado indígena local, algo que ya está presente en la memoria de las tejedoras, pero que ha quedado borrado de ciertas narrativas históricas. Nuestro propósito en este texto, es discutir precisamente con esa negación de lo indígena y posicionar al Maule como un espacio mapuche que vivió grandes transformaciones en el proceso de colonización y el asentamiento de la República.

Desde nuestra perspectiva, la práctica de la cestería se ha desarrollado en el territorio desde tiempos precolombinos, logrando perdurar hasta la actualidad en el formato y materialidades que actualmente reconocemos como Tejido en Crin. En las siguientes páginas buscamos entregar

los antecedentes necesarios que nos permitan proponer una discusión, poniendo en valor el trabajo que realizan sus cultoras desde una perspectiva histórica.

Las tejedoras de Rari relatan múltiples historias que se han ido contando de boca en boca entre los habitantes del lugar. Una de aquellas narraciones cuenta sobre la llegada de una monja belga que se aproximó a Panimávida en busca de sus aguas termales por problemas de salud. Se dice que durante su estancia en el lugar descubrió que la abundante raíz del álamo que había en los cauces del río era ideal para hacer pequeños canastitos y a los pocos días la mujer no habría tardado en enseñarle su manufactura a las lugareñas (Naranjo, 2010:8). Existe otra leyenda relacionada con la conquista española. Se cuenta que los hispanos llevaron la imagen de un santo o una virgen al pueblo de Rari, y que este retrato transportaba el don de tejer en crin, por lo que cada vez que una persona veía la imagen absorbía el talento que los impulsaba a tejer (Ibíd).

El último relato –quizás el más situado en el territorio– narra la historia de una mujer rarina que en una más de sus tardes de limpieza en el río, esperando que el sol secase su ropa y mientras daba tiempo al tiempo, se dio cuenta que podía tejer con las raíces de álamo que habían en la orilla del río. Dicen que modelándolas hizo el primer ejemplar de cestería en miniatura, para luego transmitir lo aprendido a otras personas de la localidad (ibid.:8).

Las escasas investigaciones que se han realizado sobre el tema no tienen una interpretación unánime sobre los orígenes de este oficio. Entre los principales escritos se encuentra por un lado el trabajo elaborado por Olga Piñeiro titulado *La Cestería Chilena* editado en el año 1967 por el Museo de Arte Popular de la Universidad de Chile. En esta obra, la autora refiere a la emergencia e influencias de lo que ella llama Cestería de Panimávida, señalando: “No tiene ninguna influencia indígena, pues es un arte que ha evolucionado en los últimos 50 años. Se cree que proviene del arte de la aguja, que alguna persona muy hábil en este trabajo lo haya iniciado, propagándose luego y tomando caracteres especiales hasta adquirir cierta tradición propia” (Piñeiro, 1967:25)

En 1971, Tomás Lago escribe *Arte Popular Chileno* publicado por Editorial Universitaria. En él se encuentra un apartado dedicado especialmente al Tejido en Crin titulado “Otras obras de adorno coloreadas, Arte Rarino”. En el texto no se menciona palabra alguna sobre los orígenes de esta práctica, sin embargo, en la introducción del segmento dedicado espe-

cialmente a la cestería hace alusión a la raíz indígena que tienen todos estos trabajos en Chile. Dice:

Sin insistir en las circunstancias de la cultura humana, es un hecho que la cestería aparece en las tribus primarias que sin dominio todavía de la agricultura viven de los frutos de los árboles, los pájaros de la selva, los peces y moluscos de agua. Cazadores, nómades, agricultores. De todas estas clasificaciones ha habido en Chile, como ya lo dijimos, en los grupos raciales establecidos o transitorios en las tierras geográficas anteriores al siglo XVI cuando llegaron los españoles a forjar la unidad surgida en el mestizaje. (Lago, 1971:42)

En específico, sobre el Tejido en Crin el autor solo hace referencia a su materialidad, no obstante, mediante su mención podemos obtener algunos datos sobre sus orígenes. Lago explica sobre las piezas de cestería en miniatura lo siguiente:

Al principio, a fines del siglo pasado, fueron hechas con raicillas de álamo recogidas en los canales de riego, junto con crines de bueyes o caballos, hasta que cerca de 1917 se mejoraron con la importación de una fibra sacada del interior de una hoja cactácea, mexicana del norte, llamada ixtle de lechuguilla. Esto es algo muy liviano y fluido, fácil de tejer, que se vendía por entonces en las tiendas de Santiago y que una profesora de la época hizo llegar a Panimávida. (Lago, 1971:52)

Un año después, en 1972, Oreste Plath publica el libro *Arte Popular y Artesanías de Chile*, editado por el Museo de Arte Popular Americano de la Universidad de Chile. El volumen contiene un capítulo completo dedicado al Tejido en Crin llamado: “Rari y el Arte de las fibras”. Plath –haciendo un esfuerzo por develar los inicios del crin– recoge para ese entonces algunas de las historias que se escuchan hasta el día de hoy en la localidad:

Pesquisando en el terreno unos dicen que este arte lo inventaron unas monjas, que en los ratos que le dejaban libres sus quehaceres, se propusieron realizarlo.

Pero, más allá o más acá, narran que fueron dos hermanas, que al bañarse en el río, descubrieron unas largas raíces de álamo, y, casi como jugando, empezaron a hacer figuras con ellas. Estas gustaron y hubo compradores. Continuaron tejiendo y en el local de las Termas de Panimávida tenían gran éxito. La madre de las niñas y otras madres prestaron interés al tejido y con el tiempo todas las mujeres de Rari

se pusieron a la tarea.

Dicen, otras, que antiguamente las mujeres comenzaron a tejer pequeñas figuras, tal como lo hacían sus hombres con el mimbre, ellas lo realizaron con raíces de álamo.

Cuentan a la vez que un vagabundo enfermo en tiempos de la Colonia, llegó hasta los alrededores de Panimávida y al ver correr el agua de una vertiente, se le ocurrió darse un largo baño; en eso vio en el agua unas raíces que se extendían y distendían como una cabellera, las cortó y comenzó a realizar pequeños cestos los que con el tiempo fueron imitados. Este individuo se bañaba todos los días, porque empezó a comprobar que el agua era altamente curativa, y fue contándolo al que le quería oír y así empezaron a llegar los enfermos a bañarse y a beber el agua del manantial. De lo que se deriva que no sólo descubrió el material, sino que hizo nacer el arte del tejido en fibras vegetales y reveló el valor termal de Panimávida. (Plath, 1972:10)

En 1985 el Museo de Arte y Artesanía de Linares editó un texto titulado *Artesanía de Rari*, a cargo de Paz Olea Carrillo y Jorge Valladares Campos. Su obra aborda por primera vez de manera explícita los posibles orígenes indígenas del Tejido en Crin. En dicho texto los autores plantean que:

Desde el punto de vista histórico, difícil es hoy determinar desde que tiempos empieza esta artesanía casera de las tejedoras de Rari. Desde luego, su data es desde muy antiguo, por lo menos de un par de siglos, pues este arte vino a ser una derivación de la artesanía más primitiva, como es la del mimbre, que comienza desde la época en que aún existían los indios putaganos. A pesar de todo, hoy es una de las artesanías más características de nuestro país, por la belleza que encierra cada una de sus hermosas figuras artesanales. (Olea y otros, 1985:9).

Los autores interpretan un origen indígena en este quehacer, emparentado con las prácticas de la cestería en mimbre que se realizaba antiguamente en el sector, que por lo demás se hallaba vigente durante los años en que fue escrito su libro. En aquellos años los autores sostenían “los hombres se dedican al cultivo de la tierra y algunos al trabajo artesanal de la cestería, a la confección de muebles de mimbre” (Olea y otros, 1985:11)

Si bien el texto es poco preciso en sus fuentes, constituye el primer acercamiento a un estudio etnohistórico sobre los orígenes de esta prác-

tica. Lamentablemente, los textos editados más tarde sobre el tema –en la década de los noventa– no vuelven a trabajar sobre la formación histórica de esta técnica. Como ejemplo de esta interrogante olvidada, podemos mencionar el texto de Loreto Rebolledo llamado *Artesanas de Rari Trama en Crin*, del Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer (CEDEM), que es parte de su colección de Artes y Oficios, publicada en 1991. Se trata de un material interesante e importante, al igual que otras publicaciones que se realizaron en aquel tiempo por el CEDEM, con énfasis en el rol de las mujeres realizadoras del oficio y su entorno familiar y comunitario, pero nada se habla sobre los posibles orígenes del tejido.

En los albores del siglo XXI podemos referir al texto de Pilar Galilea titulado *Rari, Artesanía en Crin*. En esta publicación se reconoce a Rari como el territorio desde donde emerge el oficio hace un par de siglos atrás, pero nuevamente no se profundiza en su procedencia. Dice la autora:

El pueblo de Rari se alza como el único centro de cestería en miniatura de nuestro país, de Latinoamérica y, muy probablemente, del mundo. Desde hace doscientos años las mujeres que habitan este lugar se han dedicado permanentemente a desarrollar las técnicas y a construir el imaginario de lo que hoy se nos presenta como una manifestación popular de cualidades estéticas extraordinarias: La Artesanía en Crin. (Galilea, 2005:15).

De esta forma, ante un silencio constante respecto del proceso formativo del Tejido en Crin, la interrogante adquiere mayor importancia para el trabajo que pretendemos exponer aquí. Como una primera imagen, la procedencia de la cestería en miniatura parece desvanecida en la historia. Los estudios que se han realizado hasta la fecha trabajan principalmente con pequeños fragmentos de narrativas orales y poco se han cotejado otras informaciones arqueológicas o etnohistóricas. Probablemente, la única excepción ha sido el trabajo hecho en 1985 por el Museo de Arte y Artesanía de Linares, pionero en presentar los antecedentes territoriales vinculados directamente al oficio.

Y es que, desde nuestra perspectiva, la precordillera de la Región del Maule debe pensarse vinculada a un pasado histórico y geográfico específico. La ocupación de estas tierras tiene una larga data que ha influido indudablemente en las actuales prácticas y conocimientos que portan y caracterizan a las personas que habitan esta localidad. Toda la región, cada pueblo o sector, ha estado inmerso en una historia más larga que

la originada en el periodo republicano. El devenir de muchas trayectorias que actualmente desconocemos, de muchos pueblos o grupos étnicos que convivieron y habitaron esta zona en tensión, han configurado el presente de Rari y Panimávida.

El Maule, de mar a cordillera, ha sido ocupado por diversos habitantes durante largos siglos. El legado de quienes han vivido en estos territorios con anterioridad –particularmente el de los pueblos indígenas– parece invisible en la sociedad chilena contemporánea que caracteriza la zona. No obstante, muchas de las tradiciones aquí constituidas, muchas construcciones y producciones culturales, son fruto de un devenir que intersecta diversas herencias culturales. El interés de esta investigación es contribuir a una mejor comprensión de ese pasado a través de una mirada que se oriente más allá de las sociedades criollas o campesinas asumidas *a priori* como chilena. Es decir, se agita una motivación por abrir esa interrogante sobre el pasado indígena local, borrado de la historia, y su presencia actual desde diversas perspectivas.

Para lograr una mejor imagen de las tierras del Maule y del sector precordillerano de Rari y Panimávida, es necesario considerar varios antecedentes y un marco geográfico más extenso. Arqueológicamente, existen varios indicios de ocupación y habitabilidad en todo lo que hoy se denomina el Chile Central y de la zona sur del país. Aquellos datos hablan de una zona poblada, con dinámicas sociales, económicas y culturales arraigadas. Desde una perspectiva etnohistórica, la región muestra una dinámica consolidada desde el siglo XV en adelante, y se encuentra relativamente documentada la presencia mapuche, la presencia inca y posteriormente la tensa relación con los españoles.

Si bien hoy parece no haber presencia mapuche en la zona, podemos decir que su influencia avanzó sigilosamente por otras rutas y por otros espacios. Avanzó en las manos, en el pensamiento y en el poder de su lengua. La denominación de los lugares persistió. Ya grabada en la memoria de la gente, pasó a la documentación y luego a la formación de toponimias oficiales que hoy figuran en los mapas de la región. Pero no sólo eso. Los saberes, conocimientos y técnicas propias del mundo mapuche, se compartieron en las nuevas formaciones sociales de la región. Los conocimientos de los recursos locales y sus usos irradiaron a la sociedad colonial, al punto de transformarse en un lenguaje compartido que logró atravesar centurias para poder reconocerse hoy como algo único. La transformación de estos territorios desde la llegada de los españoles

hasta la república forjó también conocimientos situados, formas locales de observar e interactuar con el entorno y las materias que lo componen.

Los tejidos, el desarrollo de técnicas específicas de urdir, el conocimiento sobre las plantas, son parte de estas sabidurías locales que recogen influencias múltiples y se amarran a historias complejas. Una de éstas son las historias mapuche que poco se reconocen en los estudios referidos anteriormente sobre el origen del Tejido en Crin. Las rebeldías de memorias de largo aliento, parafraseando a la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (1993), permiten una comprensión más amplia de actividades actuales que se encuentran aparentemente desprovistas de vínculos con el mundo indígena. Las porfías de los cuerpos y saberes encarnados franquean siglos de colonización, centurias de pueblos de naturales y encomiendas, para instalar una interrogante perfectamente válida: ¿Cuánto de mapuche tienen las formas de tejer el crin, desde cuándo y desde dónde viene la sabiduría de las manos de las tejedoras de Rari y Panimávida?

Pero la perspectiva para trazar la respuesta a esta pregunta no debe ubicarse solo en esta porfía de manos y cuerpos. También cruzan el tiempo las insistencias históricas de una lengua que se inmiscuye en las hablas cotidianas y en los nombres de sectores y accidentes geográficos; las porfías de relatos misteriosos que comparten el acervo de oralidades transversales desde Santiago hasta Chiloé. Todas esas memorias construyen los cimientos de una búsqueda sin una respuesta unívoca ni clara, pero que avanza en el esfuerzo de vincularnos con el pasado mapuche.

Una Propuesta Interpretativa de los Datos Arqueológicos con Relación a la Cestería

Gracias a los trabajos arqueológicos de los que disponemos en la actualidad sabemos que el ser humano ha poblado América, y particularmente el territorio que hoy llamamos Chile, por lo menos desde hace 12.500 a.p.¹. De esa enorme cantidad de tiempo sólo tenemos registros escritos desde hace 526 años con la llegada de los españoles. A los otros tantos miles de años, accedemos fragmentariamente mediante vestigios de ciudades, restos óseos y artefactos que a través de sus formas, diseños, texturas y posiciones nos dicen algo más allá de no contener palabras. Todos estos vestigios intentan darnos una pista de lo que fuimos. Mediante su interpretación pretendemos entender quiénes somos.

Esta realidad ya limitada de acceso al pasado se complejiza aún más ante otra condición inexorable: toda comprensión del pasado está marcada por el sujeto y por los anteojos de la época en que se interpreta, y esto vale tanto para los hallazgos arqueológicos como para los escritos coloniales. Toda trayectoria reconstruida está sesgada por sus intérpretes, y las historias prehispánicas están marcadas por un velo colonial que obliga a mirar por los bordes, observar lo no dicho, para que en esos espacios de silencio se puedan reconstruir o reinterpretar las otras miradas de quienes habitaron estos territorios.

Cuando los pueblos son acallados, despojados de sus expresiones culturales, en aquellas prácticas silenciosas, esas que parecen inofensivas, quedan los vestigios de ese pasado borrado. Nosotrxs creemos que en las manos de las tejedoras del crin se esconde una historia tan antigua como el poblamiento mismo de este territorio; que en la técnica que repiten y enseñan generación tras generación persiste con porfía el pasado de los

¹ Años a.p. sin calibrar refiere a la edad radio carbónica expresada en años antes del presente y se cuenta hacia atrás desde 1950 (fecha definida arbitrariamente como el presente). (Falabella y otros, 2017: 23)

primeros pobladores de América. La cestería es una de las prácticas más antiguas de la humanidad, antes que la alfarería y el textil ya se hacía cestería. La falta de objetos que confirmen esta afirmación tiene que ver con las dificultades que imponen su frágil conservación: al ser fibras vegetales el clima se encarga de su degradación de manera rápida y eficaz, siendo muy pocos los casos en donde se encuentran vestigios de esta técnica.

Lxs arqueólogos explican que la prehistoria de Chile central se ha construido con escasos tipos de materialidades arqueológicas, ya que las condiciones de humedad, temperatura y calidad de los suelos promueven el deterioro de todo lo orgánico existente. Tejidos, cestería, vegetales y maderas solo logran sobrevivir de manera alterada cuando se han carbonizado o se perciben de manera indirecta por algunos artefactos asociados. Además, al ser la zona centro-sur una de las áreas con mayor desarrollo urbano y agrícola del país se ha destruido una parte importante de los restos arqueológicos que allí existían. (Falabella et al., 2017:366)

Pero hagamos un contrapunto que nos permita hilar desde lo ausente. Las teorías sobre el poblamiento americano plantean que grupos de seres humanos hace miles de años migran desde África a diferentes lugares del planeta. Se dice que a América llegan caminando por el noreste asiático persiguiendo a las manadas de mega fauna de las que se alimentaban, cruzando el estrecho de Bering durante la glaciación de Wisconsin, período donde el agua de los mares estaba congelada y creaba un puente natural entre Asia y América del Norte. Sin embargo, con los últimos estudios arqueológicos que existen en la zona se ha logrado afirmar que, al contrario de lo que se pensaba:

No todos los grupos cazadores-recolectores de fines del pleistoceno se orientaron a la caza de grandes presas y utilizaron el conjunto de artefactos líticos representados clásicamente por las conocidas puntas Cola de Pescado (...) Paradójicamente la identificación de estas agrupaciones y su forma de vida asociada, conocida como Paleoindio, ha relevado distintas estrategias y formas culturales que funcionaron sincrónicamente incluso dentro de hábitats contiguos. Desde una perspectiva continental, esta diversidad de ocupaciones ocurre con fechas sincrónicas e incluso anteriores a la modalidad cultural Clovis de Norteamérica, debilitando la postura que estos grupos fueron los únicos y primeros “fundadores” del poblamiento de las Américas. Así la angosta faja biogeográfica entre los Andes y el Pacífico, desde el istmo de Panamá hasta Patagonia, actuó como un conducto longitudinal

que favoreció el desplazamiento de las sociedades humanas durante la fase final del Pleistoceno. (Núñez, et al., 2016:72)

Fue así como estos grupos humanos en la medida que tanteaban la posibilidad de avanzar más al sur iban reconociendo nuevos territorios, existiendo vestigios de su llegada más austral en lo que hoy conocemos como Chile. Estos humanos alcanzaron la Patagonia alrededor del 9.000 a.C. En estos territorios se encuentran varias zonas de poblamiento antiguos y de seguro quedan varias más aún por descubrir, los sitios de edad anterior a los 10.000 a.p. se pueden apreciar en el mapa que se presenta a continuación, donde se registran de norte a sur los principales hallazgos como Tuina, en el desierto de Atacama, y Monte Verde, al norte de Puerto Montt, que tiene vestigios de 12.500 a.p.

El sitio Monte Verde es el que registra la datación más antigua del espacio territorial que habitamos, y además, es uno de los sitios mejor conservados. Como explica Mario Pino en la introducción del libro sobre Monte Verde:

En términos geológicos, esta conservación delicada se produjo por un leve ascenso del nivel del agua, por azar, en el momento preciso, del pequeño arroyo Chinchihuapi. Así se transformó el lecho del arroyo y el piso ocupacional en el fondo de un pantano o mallín angosto en el sitio. La depositación de sedimento pobre en oxígeno, anóxico, la buena turba, cubrió delicadamente cada resto de la vida diaria en el campamento de Monte Verde, permitiendo que se preservara lo que habitualmente no se conserva en un sitio arqueológico. La evolución de este pequeño pantano sureño en presencia de una gran cantidad de hierro derivado de los volcanes andinos, originó sobre la turba un segundo sello formado por óxido de hierro, duro como una roca, pero, más importante, impermeable al agua de las lluvias sureñas. (Dillehay, 2016:17)

En consecuencia, el espacio encontrado bajo la turba² de Monte Verde, según los expertos, estaba a tal nivel de conservación, que si hace 12.500 años atrás otro grupo humano hubiese pasado por el lugar una o dos semanas después habría encontrado el campamento en un estado similar al hallado por los investigadores en 1974. Como explica Mario Pino:

² Los hallazgos de Monte Verde se encontraron bajo una turba. Una turba es un espacio de material orgánico rico en carbono, repleta de material vegetal que se acumula y descompone lentamente debido a la falta de oxígeno.

Mapa Extraído de: Prehistoria en Chile. Desde sus primeros habitantes hasta los Incas (Tomado de Falabella et al.,2017:73)

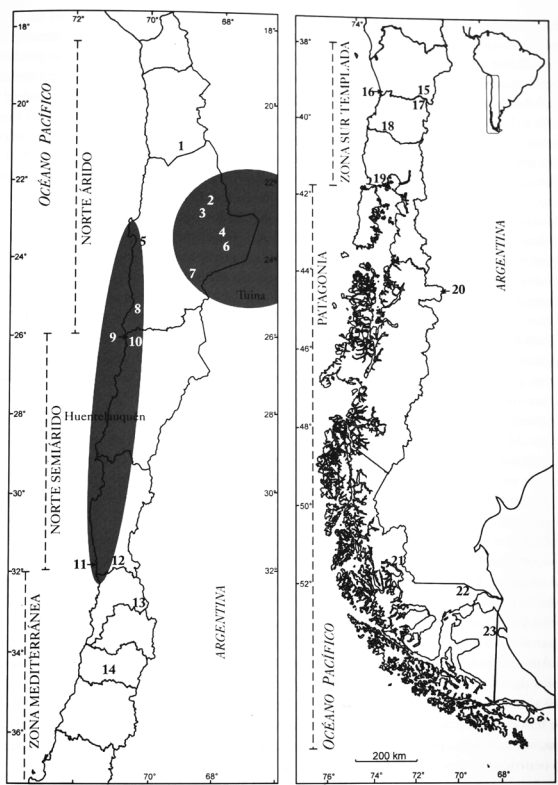


Figura 1. Mapa de Chile con los sitios con los sitios de edad anterior a los 10.000 años a.p. 1. Mani; 2. Tuina 1 y 5; 3. Alero El Pescador; 4. San Lorenzo 1; 5. La Chimba 13 (ex Quebrada Las Conchas); 6. Tulan 109; 7. Salar de Punta Negra; 8. Cascabeles 226-5 y San Ramón 15; 9. El Obispo 1; 10. Los Médanos 2; 11. Área de Los Vilos: Punta Ñagué, Quebrada Santa Julia, Los Rieles, Quebrada Quereo; 12. Valiente; 13. Piuquenes; 14. Taguatagua 1 y 2; 15. Pucón 6; 16. Queule; 17. Mariflo 1; 18. Río Bueno; 19. Monte Verde, Chichihuapi y Salto Chico; 20. El chueco 1; 21. Cueva del Medio, Lago Sofía; 22. Cueva Fell, Pali Aike; 23. Tres Arroyos 1. Las Elipses destacan a los principales complejos culturales del Holoceno Temprano en el Norte Árido de Chile.

El azar permitió que en Monte Verde todo lo que representaba la vida cotidiana del grupo humano esté increíblemente bien conservado, incluyendo carne y cuero de mastodonte, cuerdas confeccionadas con junco y nudos para mantener los tirantes del toldo habitacional tensos, las estacas de los tirantes, enorme cantidad de restos alimentarios de plantas locales y exóticas, maderas blandas y duras, algunas en su fase de trabajo; las pisadas de un pie pequeño, etc. (Dillehay, 2016:17)

Estos hallazgos son sorprendentes, las dificultades que significa la mantención de fibras vegetales a lo largo del tiempo hacía imposible pensar en la posibilidad de encontrar vestigios de ellas a las alturas de Puerto Montt. La cantidad de humedad y lluvias que se registran en la zona cada año tornaban impensable encontrar un hallazgo de la antigüedad que se descubrió en Monte Verde.

En el campamento había cuerdas confeccionadas con junco, que se ocuparon para mantener tensos los tirantes del toldo habitacional. La existencia de estos registros de cuerdas nos permite pensar en la posibilidad de cestería. Si bien en el sitio mismo no se encontró ningún tipo de canasto, ni tampoco huesos humanos, queremos imaginar que los humanos y los canastos se fueron juntos del lugar no quedando de ellos más que detalles que permiten suponer su existencia.

Como explica Tom Dillehay con respecto a la colección etnobotánica y sus interpretaciones, y a propósito de pensar la posibilidad de que este grupo humano usara canastos en aquellas época, plantea:

Para poder recolectar y utilizar de manera eficiente esta gran diversidad de plantas silvestres que recuperamos en el sitio MV-II son necesarios algunos implementos e instrumentos tecnológicos simples. En este sentido, el uso de algún tipo de recipiente habría sido apropiado para la recolección de frutas y bayas. Un canasto fabricado en boqui (Campsidium valdivianum), una viña resistente que crece en el pantano y en el bosque bajo, podría haber facilitado esta tarea. Cantos rodados fracturados o tallados con filo aguzados como los que se encontraron en el sitio Monte Verde son útiles para cortar caña de junco y tallos de quila. Un implemento simple de madera o hueso, preferentemente con un extremo achatado, es una herramienta útil para escarbar papas silvestres. La abundante cantidad de costillas fracturadas de mastodonte halladas en el sitio arqueológico bien puede sugerir que las mismas fueron empleadas con esta finalidad.

Para tamizar el junco se necesita un pedazo de tela o estera de malla muy fina para así recuperar las semillas más pequeñas. Las esteras hechas de caña de junco, que pueden haber sido empleadas con este fin, fueron observadas en hogares próximos a Monte Verde (Dillehay, 1997) sugieren que los mismos pueden haber sido utilizados para moler junco y producir una harina fina. En otras palabras, un poco de piedra, madera, hueso, boqui y, tal vez, implementos fabricados en junco habrían sido suficientes para desarrollar actividades relacionadas con la obtención y aprovechamiento de plantas de uso económico, incluyendo la recolección de frutas, bayas, bambú, papas y otros tubérculos y junco, así como también la producción de harina de junco. (Dillehay, 2016:125)

Este hallazgo es un antecedente que sitúa una posible confección de cestería en el territorio hacia 12.500 a.p, lo que permite pensar en largas trayectorias de conocimientos. La cestería es una técnica que se traspasa de mano en mano, transformándose con los milenios, cambiando de materialidad y formato hasta nuestros días. De alguna forma, podemos aventurarnos en pensar que la cestería que hoy se conoce tienen una raíz común: los nudos que confeccionaron los primeros habitantes del territorio que hoy llamamos Chile.

Poblamiento Temprano de la Precordillera de la Región del Maule

Como dice Dillehay (2016), la preservación de artefactos perecibles en Monte Verde ha permitido una mirada más perspicaz del pasado. Tenemos un punto pequeño del mapa en las tierras australes que arrojó los fragmentos de un pasado humano habitando estos lugares. Tal poblamiento abre nuestras imaginaciones a ocupaciones de las diversas geografías locales, entre ellas las del Maule. Los hallazgos demuestran que hace 12.500 a.p. ya existían pequeños grupos humanos viviendo perfectamente adaptados en el sur del territorio chileno. Si aceptamos la teoría del poblamiento americano a través del estrecho de Bering, se debiese asumir que cualquier humano que ocupó el territorio sur debió obligadamente transitar con anterioridad por la zona central del actual territorio de Chile. Lo que nos permite pensar en la posibilidad de que poblaciones humanas hayan ocupado territorios maulinos con anterioridad a Monte Verde. Como explican los arqueólogos:

Existe consenso que las reconstituciones ambientales muestran que a finales del pleistoceno existían cuantiosos recursos disponibles para el acceso de los primeros humanos al cono sur americano (Zona Sur). Las primeras actividades de caza y recolección vegetal se han fechado en Monte Verde II, hacia los 12.500 años a.p., lo que indicaría que otros campamentos más tempranos o contemporáneos a Monte Verde II podrían registrarse en zonas septentrionales del territorio. Hasta ahora, todos los asentamientos tempranos son posteriores a Monte Verde II, distribuidos a lo largo del país desde los 11.000 a 10.000 años a.p.. En ese tiempo efectivamente, todas las zonas estudiadas sustentaban agrupaciones de cazadores-recolectores con modalidades culturales diversas en escenarios particulares. (Núñez et al.,2016:108)

Según los arqueólogos, el sur de Chile habría estado aislado del

continente durante la mayor parte del Pleistoceno Final, pero hacia los 14.000 – 13.000 a.p. los glaciares se habrían retirado lo suficiente como para permitir el avance humano. En palabras de Núñez, se explica que:

Las agrupaciones que habitaron la región durante esta época provinieron de poblaciones nucleares que residían más al norte de Chile o desde el borde oriental de Argentina. Tanto la edad como las tecnologías y los recursos económicos asociados al asentamiento Monte Verde II son inciertos en esta región, notándose la falta de sitios fechados y contextualizados como se ha observado para el centro de Chile y áreas aledañas.” (Núñez et al., 2017:112)

Y un claro ejemplo de lo anteriormente expuesto son los hallazgos arqueológicos de los sitios Tagua-Tagua y Cuchipuy, ubicados en la desecada Laguna de Tagua-Tagua, en la comuna de San Vicente de Tagua-Tagua, Región del Libertador Bernardo O’Higgins. Constituye el segundo centro de hallazgos arqueológicos más antiguo de Chile, después de Monte Verde, y fue escenario de una de las primeras ocupaciones humanas detectada en hace 11.380 años aproximadamente. Los restos encontrados corresponden para el sitio Tagua-Tagua a restos de 8 mastodontes, además de caballos y ciervos americanos, todos con indicios de actividad humana, datados en una edad aproximada a los 12.000 años. En Cuchipuy, por otro lado, se encontró un cementerio que conserva osamentas humanas de 8.070 años de antigüedad. (Silva, 2011:11)

Dichos hallazgos confirman la ocupación del territorio entre los andes y el pacífico durante aquel período, si bien en ningún otro sitio arqueológico se han encontrado cuerdas que nos permitan pensar en la posibilidad de cestería, como en el caso de Monte Verde, la existencia de ocupación humana de manera contemporánea habilitan interpretaciones de la diversidad humana y espacial de aquel entonces. Con todo, los hallazgos son escasos y aún es mucho lo que se necesita investigar con respecto a los primeros poblamientos humanos del territorio.

De esta forma, la Región del Maule se encuentra en un espacio territorial difícil de definir arqueológicamente, ubicado al sur de la zona central y a la vez al norte de la zona sur. Se muestra como un espacio intercultural donde, probablemente, durante milenios convergieron grupos humanos con diferentes expresiones culturales. Existen varios vestigios arqueológicos asociados a arte rupestre, petroglifos realizados en el sector cordillerano de la región. Están, por ejemplo, las piedras marcadas

de Huaiquivilo, los petroglifos del Valle de Calabozos, los del Cajón de Valdés, Cajón El Toro, Las Nalcas Coloradas, Cajón de la Gloria y los del Cerro Quiñe, estos últimos son quizás los más conocidos. Todas estas expresiones prehistóricas comienzan recién a estudiarse a mediados del siglo XX, por lo que no existe mayor información sobre ellas. (Morales et al., 2015:21) ¿Quiénes los hicieron? Es una interrogante que hasta el día de hoy no tiene respuesta. No existen estudios que ligen estos vestigios con otros dentro del territorio, quedando como señales aisladas de signos humanos en el Maule.

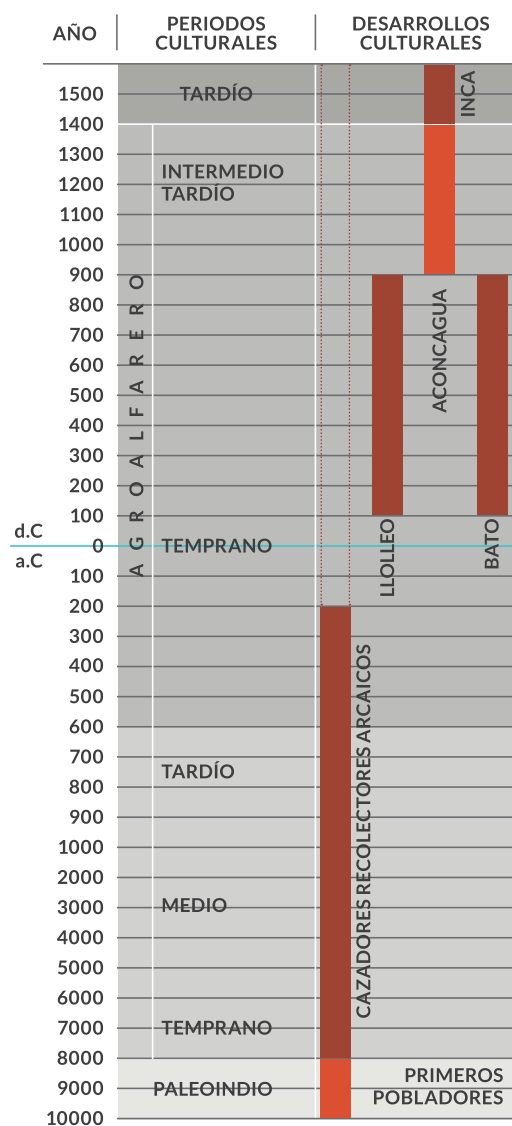
En la zona central, la arqueología ha reconocido diversos asentamientos y colectividades humanas pretéritas. La diversidad de expresiones materiales encontradas permiten hablar de grupos con distintas identidades sociales. Los registros son varios miles de años posteriores a Monte Verde. Los vestigios se enmarcan en el período Alfarero Temprano y se les asocia con los llamados complejos culturales Bato y Llolleo, sin embargo, también se mencionan rastros de la cultura El Molle, por el norte y la Cultura Pitrén, por el sur. Cuestión que evidencia las dinámicas sociales y la alta movilidad que existía en el territorio.

En el periodo Agroalfarero Intermedio Tardío (PIT) se experimentó, según los arqueólogos, una transformación radical con respecto a las poblaciones anteriores. Fernanda Falabella y otros investigadores (1994), advierten que estos cambios se encuentran en casi todas las prácticas sociales y manifestaciones culturales, reconociendo la aparición de un nuevo complejo cultural denominado Aconcagua, que se desarrolla entre la ribera sur del valle del río Aconcagua, por el norte y el río Cachapoal, por el sur.

Asimismo, en la frontera sur del Maule se encuentra el Complejo Pitrén que se ubica, según lo estipulado por los arqueólogos, desde la cuenca del río Ñuble al sur, específicamente hasta el cordón de Mahuidanche-Las-Parra, la región de Los Lagos. Sobre el Complejo, se explica lo siguiente:

A mediados del primer milenio, ciertos grupos se establecieron preferentemente en la cordillera, ponderando las actividades recolectoras e identificándolos arqueológicamente como complejo Pitrén que representa la primera ocupación agro alfarera del sur de Chile. (CVHNT, 2003:69)

De esta forma, no existen, por ahora, registros de complejos culturales prehispánicos específicamente en el territorio maulino. Ya que el único hallazgo arqueológico del territorio, el cementerio indígena Loncomilla,



Cronología y secuencia cultural de Chile central
(Tomado de Cornejo, 1997:44).

ubicado a 3.5 Km al noreste de la localidad de Villa Alegre, corresponde según los investigadores del lugar a vestigios post-hispánicos.

El sitio “se encuentra situado en el mismo lugar en que funcionara el ‘Repartimiento Longomilla’, que fuera una de las primeras encomiendas concedidas por el conquistador Pedro de Valdivia a poco de haber iniciado el proceso de sometimiento de la Araucanía. Su beneficiario fue el capitán don Juan de Cuevas.” (Niemeyer,1992:109). Las cuentas vítreas de origen europeo en el ajuar funerario fueron datadas en el siglo XVI, las piezas cerámicas ofrendadas, olla con reforzamiento exterior en el borde y un vaso doble de base plana, son reconocidas por los arqueólogos como objetos que proyectan una clara tradición alfarera mapuche en el territorio hasta el contacto con los conquistadores, reconociéndose así, en la zona del Maule una evidente influencia mapuche.

El Sitio Loncomilla sería un espacio donde confluirían “dos aportes culturales de origen dispar: el material local mapuche y el bagaje europeo que acompañaba al conquistador.” (Niemeyer,1992:136). Esto confirma la propuesta sobre las diversas influencias culturales que pulsan desde norte y desde el sur en el territorio maulino, lo que permite pensar en lugares de convivencia y convergencia de diversas poblaciones humanas hasta entrada la época colonial.

Ahora bien, un dato importante a tener en consideración es que para algunos investigadores los complejos culturales Bato, Vergel, Llolleo y Pitrén pueden ser considerados como antecedentes directos del Pueblo Mapuche. José Millalén plantea que sus orígenes podrían rastrearse con bastante homogeneidad hace 1000 años atrás:

De acuerdo a los datos recopilados por la arqueología y la interpretación de ellos, la mayoría de los autores sugiere la aparición de la cultura mapuche en este periodo, teniendo como base los complejos culturales Pitrén y El Vergel y la estrecha vinculación del primero con las ocupaciones humanas y sus rasgos culturales con el complejo Llolleo de la zona central. Los datos de la arqueología han sido concluyentes también en evidenciar la presencia cultural mapuche al lado oriente de Los Andes, a través de hallazgos de cerámica de tipo Pitrén al sur de Mendoza y en las pampas ubicadas en la actual provincia de Neuken en una época precolombina y pre inkasica.” (Millalén, 2006:49)

El entramado que se presenta en los vestigios de todas estas tempranas poblaciones humanas hace difícil pensar separaciones drásticas en

el tiempo. Finalmente toda articulación social, incluso las prehistóricas, son procesos, y eso quiere decir que toman su tiempo para desarrollarse y advertirse como tal. Probablemente esa homogeneidad que Millalén reconoce como pueblo Mapuche hace 1000 años, tomó otros miles de años para configurarse como tal. En ese sentido, compartimos con José Millalén (2006) la dificultad de suponer que los habitantes del campamento Monte Verde y otros grupos humanos que poseían un conocimiento sobre su biodiversidad importante –incluso sobre las propiedades medicinales de plantas y árboles que hoy la sociedad mapuche utiliza dentro de su sistema médico– no hayan sido parte de la cadena de experiencias culturales que se condensaron con el tiempo en la cultura mapuche (Millalén, 2006:50).

Es ineludible no asumir que estos complejos culturales son creados desde el presente para explicar cierta homogeneidad en los hallazgos arqueológicos de cada sector. Por ejemplo, se reconoce que en la zona central existe un tipo de alfarería que en vastas extensiones territoriales tiene similitudes y entonces dichos hallazgos se leen como un complejo cultural común. El tema con estas clasificaciones –como se planteó para el actual territorio del Maule– es que cuando se avanza hacia alguno de los extremos, sea el norte o sur, también se encuentran similitudes con los hallazgos del centro, no de manera completa pero sí en abundancia, cuestión que hace pensar para quiénes son útiles estas divisiones realmente, porque dichas subdivisiones no permiten pensar estos territorios desde lógicas culturales más amplias y complejas. Esta mirada más abierta de los grupos humanos la explica Falabella y colaboradores en el libro *Prehistoria de Chile*:

Es así como los grupos Bato, de distribución espacial más septentrional, tienen varias similitudes con los grupos Molle del Norte Semiárido (p.ej. uso de tembetás y algunas formas de vasijas); en cambio los grupos Llolleo, de distribución espacial más sureña, tienen interesantes similitudes con los grupos Pitrén (p.ej. vasijas asimétricas y “jarros pato”, modelados antropomorfos, prácticas que se mantuvieron entre los grupos mapuches etnográficos, como el uso de chamico y asociación de jarros patos con mujeres que se han registrado en contextos arqueológicos funerarios de Chile Central). En la década de los años 1960 se explicaron estas coincidencias como la consecuencia de un proceso de migración y/o de difusión de rasgos culturales de norte a sur. En la década de los años 1970 esta visión fue criticada y se defendió el origen local de los desarrollos del Periodo Alfarero Temprano

en Chile Central los que presentarían similitudes con sus vecinos por un antiguo sustrato cultural común de los grupos del Área andina Meridional y Extremo Sur y la mantención de esferas de relaciones a través del tiempo. En la actualidad prima la visión de grupos sociales dinámicos y con movilidad espacial que no vivieron aislados de sus vecinos y donde las relaciones con otros no solo no están impedidas por la distancia sino que han sido documentadas en sitios trasandinos como El Indígena y son parte activa de la conformación de sus identidades. (Falabella et al., 2017:382)

Se observa este proceso que experimenta la arqueología y sus cambios interpretativos a lo largo del siglo XX, como expresiones de discursos oficiales que intentan acomodar la historia del poblamiento del territorio que actualmente llamamos Chile a las narrativas que les resulten útiles para el presente. Y es que las ciencias en general, y las sociales en particular, no son ingenuas al momento de presentar sus datos, sino que acompañan o construyen también narrativas homogeneizantes para justificar acciones y construir realidades. Desde esa misma lógica, es que nos resulta interesante volver a tomar los datos y pensarlos desde una nueva perspectiva, una que invite a mirar los vestigios humanos como parte de expresiones culturales compartidas y que pueden entenderse como antecesores culturales directos del actual Pueblo Mapuche.

Del Territorio Pikumche a los Pueblos de Indios

Previo a la llegada de los españoles, el territorio que comprende entre el Río Choapa y el río Maule se encontraba habitado por grupos que los incas llamaron *promaucaes*. Los denominados *promaucaes* —palabra deformada del quechua *purum awka* que alude a población guerrera no conquistada— correspondía a población mapuche o hablantes de *mapuzungun* que tenían control territorial de diferentes pisos ecológicos de mar a cordillera.³ Desde las zonas lacustres hasta el interior fueron espacios de habitabilidad que eran controlados, años antes de la colonización española, por poblaciones de lo que el pensamiento mapuche reconoce como el *pikum mapu* o territorio del norte (Millalen, 2006:36-43).

Esta zona no tenía los límites claros. Las geografías no se dividían como lo hacen actualmente diferentes autoridades o Estados. En algún momento del siglo XV este vasto territorio intentó ser incorporado por los incas en sus procesos expansivos por gran parte de *Abya Yala*⁴ hasta constituir el *Tawantinsuyu*, lo que permitió que años más tarde aparecieron estas zonas y sus personajes, principalmente autoridades indígenas, en algunas fuentes documentales (León, 1983). El proceso —que llega al presente bastante fragmentado— fue largo, complejo e inevitablemente lleno de tensiones y enfrentamientos. Los grupos incas negociaron con la población del valle de Aconcagua y del Maipo, logrando instalarse por varias décadas en estos lugares desarrollando relaciones inter-étnicas complejas.

No obstante, el avance Inca no se pudo proyectar más al sur. Su límite fue el río Maule. Esta tierra presentó dificultades a los gobernadores incas

³ En la crónica de Gerónimo de Vivar de 1558 se indica que la lengua usada desde Santiago hasta Toltén es la misma. Véase Vivar (1966[1558]:155)

⁴ *Abya Yala* es el nombre indígena que recibe América Latina. El vocablo pertenece al pueblo kuna de Panamá. Se atribuye el uso de este nombre a los movimientos indígenas de los años setenta.

en su intento por avanzar e incorporar estos espacios al *Tawantinsuyu*. El estudio realizado por Mauricio Uribe y Rodrigo Sánchez (2017: 531), que busca sistematizar un cúmulo enorme de publicaciones en torno a la presencia Inca en Chile, detalla la densidad de ésta en el valle del Cachapoal y Maule, con al menos once sitios arqueológicos. Años más tarde, la zona comprendida entre los ríos Mataquito y Maule adquirió nuevas características. Se transformó en un territorio de frontera entre la presencia Inca —cuya influencia era bastante más clara hasta el valle de Maipo— y lo que es hoy el territorio mapuche, que se iniciaba desde allí hasta la Isla Grande de Chiloé, en el sur de Chile.

Cuando llegan los españoles después de 1541, las zonas de Santiago, Cachapoal y Maule irán forjando su propio desarrollo histórico. La colonización constituirá un antes y un después para los pueblos que comenzaron a convivir en estas latitudes.

Para el historiador Hugo Contreras, es posible sostener que los habitantes de la zona central poseían, a pocos años de la llegada de los colonizadores españoles, estructuras sociales y económicas que mantenían en funcionamiento a los diversos espacios geográficos y a diferentes agrupaciones familiares. Al parecer entre Aconcagua y el país de los *promaucaes* existían varios linajes encabezados por jefes o *longko*, pero también otros poderes depositados en jefes de linajes más específicos (Contreras, 2017:83). Se trataba de una sociedad de carácter segmental, donde el poder era distribuido entre varias cabezas dotadas de un control territorial específico y limitado. Esta característica demostraba un proceso de formación local del poder político, que además vincula este aspecto con una discusión mucho mayor sobre el poder y la organización entre los mapuche.⁵

La constatación que hace Contreras sobre formas de gobiernos segmentales⁶, se complementa con la existencia de sistemas de consecución y producción de alimentos más complejos. Para Contreras, las fuentes y documentos coloniales permiten hablar de un manejo de recursos hídricos peculiar. Es decir, se hace mención a acequias y acueductos que dividían los espacios productivos y de poder entre los mapuche. El historiador señala que esta situación: “evidencia la capacidad productiva originaria organizada en torno a la figura de caciques y principales, los cuales junto con sus respectivos linajes, asentados en tierras distintas, pero cercanas

⁵ Para una mayor discusión sobre este punto véase: Course (2017), Faron (1969); Foester (2004), Melville (2016)

⁶ Véase también Marta Bechis (1989).

unas de otras, producían para ellos y sus familias, administrando en común las tomas de agua” (Contreras, 2017:83). En este sentido, la lectura de estos datos permite imaginar que la zona, a la llegada de los españoles, poseía una afianzada distribución espacial y una estructura social consolidada.

Es sobre estas formas de control espacial y organizacional —propias de la conformación de espacialidades mapuche y también de la influencia incaica— que se deposita el poderío español y comienza un paulatino proceso de desmembramiento del mundo indígena. Este proceso, en síntesis, se vio facilitado por la violencia de la guerra y sus consecuencias directas, pero también por la formación de las encomiendas y la servidumbre indígena que se impusieron sobre las modalidades locales de organización del trabajo, los territorios y lugares de pertenencia.

El dominio español se consagró, en gran medida, por el despojo de las tierras mapuche del *pikum mapu* y la obligatoriedad de trabajar o tributar para los colonizadores impuestas a los *longko* y los miembros de los diversos *lof* que constituían este espacio. A la luz de diversos escritos y fuentes, el proceso de instalación y asentamiento de los colonizadores y la implementación de un patrón racializado del trabajo (Quijano, 2000), es posible sostener la generación de un daño irreparable en la población asentada, producto de nuevas lógicas de explotación laboral y traslados forzados a diversos parajes ahora bajo el alero de las encomiendas españolas y sus mecanismos de producción (León, 1991). Esta situación derivó en una enorme disminución poblacional, en movimientos migratorios hacia el *Wallmapu*⁷ y forjó, con el tiempo, un giro en historias que nunca más volvería atrás.

⁷ Territorio mapuche libre

Nuevos pueblos, nuevos futuros

Muchas de las localidades que conocemos hoy cerca de Rari —como Linares, San Javier— se conformaron ante los cambios que venían incubándose en el latifundio del siglo XVIII. Las grandes haciendas estaban experimentando transformaciones que obligaron a la fundación de villorios donde agrupar población errante en busca de trabajo. A su vez, estas haciendas provenían del asentamiento de las primeras encomiendas y mercedes de tierras españolas, de la explotación de mano de obra indígena y la desestructuración de las formas de organización indígena preexistentes en Chile central. Hacer este recorrido es clave para comprender cómo fue cambiando la fisonomía de la región y cómo los habitantes indígenas fueron incorporados a los sistemas de repartición de tierras y dieron pie a una sociedad mestiza que ocultó su presencia.

Cerca del medio centenar de Pueblos de Indios que nacieron desde el valle del Maipo al sur, alrededor de veinte correspondían a lo que se llamaba el Partido del Maule. Los Pueblos de Indios eran agrupaciones de población indígena que fueron sometidos al régimen español y que además se encontraban bajo las cédulas de encomienda entregadas por la Capitanía General a algunos españoles como pago de sus servicios. Es decir, eran grupos indígenas que pertenecían administrativamente a ciertos encomenderos a los que se les reunía en una aldea o pueblo para disponer de ellos como mano de obra y controlar el pago de tributos. Para la investigadora Alejandra Vega, los Pueblos de Indios correspondían a un espacio sociopolítico como también a una articulación territorial (Vega, 1999:692). La historiadora pone en relieve que la llegada de los españoles a la zona central dio cuenta de la inexistencia de agrupamientos poblacionales indígenas como había visto y conquistado más al norte (1999:691). Esto llevó a la burocracia colonial a implementar raudamente un sistema

de control sobre sus nuevos trabajadores.

Todo parece indicar que los mapuche del Maule vivían dispersos los unos de los otros, tal como habrían habitado el territorio al sur del Bío-bío. Según esta dimensión del vivir, varios autores han planteado que las unidades mínimas de organización sociopolítica mapuche adscriben a ciertas lógicas del habitar y convivir que resalta y destaca las distancias entre grupos familiares (Foerster, 2004; Zavala, 2011). Al parecer vivir en pueblos no fue nunca una característica de los mapuche, de hecho en otras zonas lucharon tenazmente contra esa obligación (Zavala, 2011:116-119). En esa línea, lo que sucedió con la formación de los Pueblos de Indios constituyó una desestructuración paulatina de las formas de vivir de la población indígena local. Los Pueblos de Indios modificaron todo lo que existía hasta ese momento.

Según la aproximación de Gabriel Guarda en *Historia Urbana del Reino de Chile* (1978) esta unidad –los Pueblos de Indios– refería a un núcleo de población nativa que pudiera garantizar su auto-subsistencia económica a través de los recursos que disponían los lugares de asentamiento. Al parecer en algunos casos se sostenían en continuidad con las estructuras poblacionales de influencia inca; en otros los españoles encomenderos propiciaban el agrupamiento de los indígenas que estaban bajo la repartición de su encomienda. La investigación del jurista Fernando Silva afirma que los españoles intentaron reglamentar los lugares y formas en que se establecían los Pueblos de Indios, preocupándose por la cantidad de personas. La Tasa de Gamboa⁸ establecía preferencia de lugares según recursos naturales, repartición de tierras y el acceso a recursos hídricos (1962:88). Aunque fuese de modo rudimentario, los colonizadores tenían una determinada idea de cómo debían ser los Pueblos de Indios y una legislación específica para ellos.

Por otro lado, los Pueblos de Indios coexistieron con otras formas de regulación de la propiedad de la tierra, mecanismos que introdujeron al mundo indígena en la burocracia propietaria española. El trabajo de Fernando Silva explica acuciosamente cómo funcionaba la idea de propiedad a través del concepto de dominio de uso y cómo se otorgaban a los “indios tributarios” propiedades individuales y colectivas, vigiladas por cierto por los agentes coloniales del momento. En poco tiempo se

⁸ La Tasa de Gamboa, dispuesta por el Gobernador Martín Ruíz de Gamboa, fue una regulación al sistema de trabajo indígena que estuvo vigente entre 1580 y 1583. Se orientaba a regular el establecimiento de pueblos de indios y el trabajo forzado y traslado de los indígenas.

puso en funcionamiento un complejo entramado social y territorial que giró las historias indígenas locales en diferentes direcciones.

Según Daniel Cerpa (2004), para 1614 son varios los pueblos que se distribuyen en diferentes partidos.⁹ Para el caso del Partido del Maule, las fuentes revisadas por Cerpa mencionan los pueblos de Cauquenes, Chanco, Duao, Gonza, Guenchullami, Longomilla, Lontué, Lora, Mataquito, Pequén, Peteroa, Pocoa, Ponigüe, Purales, Purapel, Rauquén, Vichuquen y Putagán. Este último es el Pueblo de Indios más cercano a la locación actual del Rari (2004:25).

Esta información es similar a la que se expone para mediados del siglo XVI con datos de la Diócesis de Santiago citado en el Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, cuyo propósito fue mostrar el devenir histórico de los pueblos indígenas que habitaron el Chile central:

El informe de las “doctrinas” de las diócesis de Santiago, de mediados del siglo XVII, informa también sobre los Pueblos de Indios y en algunos casos si estaban habitados o no. Los pueblos mencionados eran: “Choapa, en la doctrina de igual nombre; La Ligua, en la doctrina de La Ligua, en la que los indios están muy disminuidos; Quillota y Mollaca (Mallaca) en la doctrina de Quillota; Curimón, Aconcagua, Putaendo y Apalta en la doctrina de Aconcagua; Colina y Lampa en la doctrina de Colina; en la doctrina del Salto, Huechuraba y Quilicura, despoblados y en la de Melipilla, Guachún, despoblado y Melipilla. La doctrina de Llopeo tenía los pueblos de Llopeo y Pico y la de Ñuñoa, los pueblos de Apoquindo, Macul e indios guaycoches; la de Tango el pueblo de ese nombre. Aculeo, Chada, Maipo, despoblado y El Principal, son los pueblos de la doctrina de Aculeo. En Rancagua, el pueblo de Apaltas, despoblado por su traslado a Aconcagua, y el de Rancagua; Malloa, Taguatagua y Copequén en la doctrina de Malloa; en la de Rapel, el pueblo de igual nombre y en Colchagua, los pueblos de Colchagua, Pichidegua, despoblado y Peomo; en Chimbarongo se incluyeron los pueblos de Rancagua, Teno y Rauco, despoblado (...). (CVHNT, 2008:76)

⁹ Su estudio divide los Pueblos de Indios de la siguiente manera: En los partidos de la Ligua (La Ligua, Choapa, Anaconda de Ahumada), Partido de Quillota (Quillota, Cacique e Indios de don Juan Ribadeneira, Cacique Esteban de Quillota, Mallaca), Partido de Aconcagua (Aconcagua, Apalta, Curimón, Putaendo), Partido de Melipilla (Guechun, Llupeo, Melipilla, Pelvín, Pico, Talagante), Partido de Santiago (Apoquindo, Colina, Huechuraba, Lampa, Macul Quilicura), Partido del Maipo (Angostura y Aculeo, Aculeo, Anacondas de Córdoba, Codegua, Colve, Chada, Guaycoches, Maipo, Principal de Córdoba o Pirque, Rancagua, Tango de don Alonso, Tango de Barrios) y Partido de Colchagua (Colchagua, Copequén, Ligueimo, Malloa, Nancagua, Peomo, Pichidegua, Rapel, Rauco, Taguataguas, Teno).

Apropiación, Adaptación y Transformación de la Vidas

Respecto al Maule, los documentos de la diócesis señalan la doctrina de Peteroa y Lora, vinculadas a los Pueblos de Indios de Gualemo, Mataquito, Gonza, Ponigüe, Vichuquén y Huenchullamí. También se menciona la doctrina del Maule, relacionada con los pueblos de Duao, Rauquén y Pocoa y en la doctrina de Cauquenes se nombra a los pueblos de Putagán, Cauquenes y Chanco (CVHNT, 2008:76).

Las distintas legislaciones españolas –como la Tasa de Gamboa y la Tasa de Santillán– fueron regulando el régimen de propiedad y también el régimen de trabajo de la población indígena. La posesión de tierras estableció un sistema donde se permitió la propiedad a los indígenas, demarcando la cantidad de cuadras según fuese el rango de la persona: cacique, un indio tributario o viuda, por ejemplo (Silva 1962:106). No obstante, las tierras a las que pudieron acceder los indígenas siempre estuvieron en peligro. Paralelamente, los españoles hacían crecer su patrimonio material siendo beneficiarios de las llamadas mercedes de tierras, sobre las que fueron instalándose paulatinamente y formando las primeras haciendas de la zona. No obstante esta situación de coexistencia de regímenes propietarios, la presencia de la encomienda se mantuvo como un mecanismo de presión y control de la población hasta el siglo XVIII, cuando fue finalmente abolida.

El Pueblo de Indios permitió inexorablemente el control laboral del encomendero, la concentración de indios tributarios y la disposición de mano de obra inmediata para diferentes explotaciones mineras, obrajes o centros de producción, entre otras labores. Este fenómeno se tradujo en una dislocación total de las formas anteriores de organización y disposición del habitar mapuche propias del lugar. Fue un largo proceso que originó un nuevo devenir para las familias mapuche que quedaron al norte del río Biobío, nuevas experiencias y agenciamientos.

La investigación de Daniel Cerpa (2004) sobre las economías de los Pueblos de Indios muestra cómo la vida cotidiana de estos lugares configuró rápidamente un nuevo escenario de intercambios sociales y materiales.

Con pocos años de vida a costas, los Pueblos de Indios comenzaron a producir alimentos derivados de la agricultura y la ganadería lo que les permitió la subsistencia. Al mismo tiempo, sus habitantes lograron propiciar un incipiente aunque precario comercio. Esta transformación posiblemente tuvo relación con el agotamiento de la extracción de oro implementada los primeros años de la colonización española y el paso a una nueva economía agropecuaria que sostenía las dinámicas locales y llegaba incluso al Virreinato del Perú (Quinteros, 2004).

Desde Aconcagua hasta el Maule, según la investigación de Cerpa (2004), erigida desde los libros de contabilidad, el excedente agrícola que obtuvieron los pueblos indios se reutilizó en la intensificación de su producción, es decir, se ocupó en la compra de herramientas agrícolas (tijeras, hachas, arados, hoces, cedazos), tecnología y otros implementos para la vida cotidiana en el pueblo como aceite para enfermos (2004:15-17). Estos lugares –pese a la presión de la burocracia colonial representada por administradores de pueblos, protectores de naturales y curas doctrineros– lograron adaptarse al momento económico de la incipiente Capitanía General. Por cierto, se trató de una economía vigilada, aunque caracterizada por el intercambio de bienes, la compra y venta de productos alimenticios (quesos, vinos) y el ingreso de dinero.

Ahora bien, el siglo XVII es un momento de consolidación del modelo agrícola español. De ahí el vuelco hacia el rubro agrícola-ganadero por parte de la población mapuche. Durante el siglo XVII los Pueblos de Indios logran administrar cientos de cabezas de ganado con las que participan en

las redes comerciales que comienzan a tejerse en todo Chile central. Esta información particular evidencia un proceso de asentamiento definitivo de este modo de vida. Los mapuche del *pikum mapu*, ante el dominio colonial, terminaron al alero de las formas de control territorial español y fue en aquellas nuevas realidades donde se agenciaron y levantaron sus historias.

Ejemplos de este cambio sustancial es la calidad de propietarios de tierras que adquieren los mapuche de la zona y la participación en las redes económicas, lo que se traducía en la instalación en los campos y la producción agroganadera. Otro ejemplo es el rol de los cacicazgos, que si bien eran parte del engranaje de funcionamiento del poder castellano, reflejó en algunos casos cómo las familias mapuche disputaban el rol de cacique a través de derechos consuetudinarios anteriores de descendencia. Es decir, la administración colonial fijó como figura cacical a familias que ya tenían un lugar de poder reconocido o visible al interior de la sociedad indígena. En otros, la ocupación del puesto de cacique permitió la construcción de una memoria histórica de sucesiones y genealogías propias desarrolladas en transcurso de cien o doscientos años de vida colonial. Desde el presente, la inestabilidad y los continuos pleitos por los cacicazgos en los Pueblos de Indios (o la duplicidad de caciques, y otros líos), podrían leerse como una manifestación de las formas mapuche de ejercer y reconocer a la autoridad.

Estas formas de agenciamiento –el establecimiento/producción económica y la distribución de poder del cacicazgo– son posibles de observar en varias disputas por el poder cacical que emergieron en la zona del Maule y que llegaron a las autoridades españolas. Uno de las querellas más importantes de este territorio corresponde al caso de Huenchullamí.

Este Pueblo de Indios –ubicado en la zona noroeste del Maule, cerca de la actual localidad de Curepto– es uno de los pocos que sobrevivió hasta el siglo XIX (ya en plena República) y, a partir de algunas investigaciones, se ha podido acceder a fragmentos judiciales de disputas del cacicazgo.

La investigadora Pamela Fernández destaca un litigio de sucesión de cacicazgo acaecido a mediados del siglo XVIII. Estas fuentes de orden jurídico permitieron a la historiadora dar cuenta de al menos dos dimensiones sobre esta materia. En primer lugar, el proceso de transformación productiva de los pueblos y el surgimiento paulatino de la hacienda privada en zona (2014:102), la que finalmente fue acorralando los “dominios de uso” del mundo indígena. En segundo orden, una dimensión que tiene

relación con la lógica interna de la sociedad del *pikum mapu*: los pueblos y sus habitantes habían construido memorias territoriales de ocupación de amplias geografías, que incluían pisos ecológicos distintos, destacando una memoria del poder y sus mecanismos de uso y distribución.

Según Pamela Fernández el cacicazgo ocupó una doble dimensión “respondía a un ordenamiento social impuesto, mientras que, al mismo tiempo, se convertía en una herramienta de resistencia para el segmento social indígena” (2014:103). En Huenchullamí, estas dimensiones se articulan en las disputas de sucesión. La judicialización se hace en base a argumentos de familias que pelean y pugnan por cambiar el destino del cacicazgo. En esa oportunidad el linaje de los Lingo (*Linko*) se enfrentó a otras familias mapuche y al poder e influencia ejercida también por los funcionarios españoles. Luego en el siglo XIX, nuevamente Huenchullamí aparece en la órbita judicial. Una Real Provisión fechada en 1806 sitúa a Juan Josep Milavilu disputando derechos de cacicazgo (Fernández, 2014:114). No obstante, el control social también aparece en estas disputas. La comunidad tiene una opinión acabada y negativa del nuevo cacique y juega sus cartas para removerlo. El caso, expuesto en varias reclamaciones del siglo XIX, otorga una mirada más compleja de las vidas en los pueblos.

Este ejemplo abre la puerta a la discusión sobre las identidades locales que comienzan a desarrollarse en las formas que adquirió la vida colonial en la zona central. Pero también esta hebra del análisis se bifurca en varios caminos. Además el caso de Huenchullamí arroja un dato no menor en la disputa del cacicazgo: la presencia de los llamados “indios cuzco”, es decir, posiblemente población quechua o de otros pueblos provenientes del Cusco que había sido trasladada a los Pueblos de Indios de la Capitanía General o había llegado allí por movimientos migratorios.

La configuración de una realidad interétnica de varios pueblos indígenas, propiciada por la necesidad de mano de obra para explotar, aparece en varias investigaciones (Jara, 1987; Mellafe, 1995; Valenzuela, J, 2010). La zona central se transformó en un punto de coexistencia de varias etnicidades y lenguas: *mapuche-pikumche* de familias oriundas del sector, mapuche acarreados de las guerras, huarpes de Cuyo, quechuas traídos de Virreinato, *williche* de Chiloé, entre otros. Todos, junto a españoles y mestizos también, transformarán la fisionomía de la zona.

Entre las autoras que discuten profundamente sobre las identidades locales forjadas en la vida colonial están Viviana Manríquez y Sandra Sánchez. En sus trabajos sobre la zona maulina se conjuga una relación

entre identidad y territorialidad. Las autoras, destacando ciertas fuentes judiciales, argumentan que las formas locales de identificación se despliegan en el profundo conocimiento lingüístico de los habitantes indígenas. En específico, refieren a los nombres en *mapuzungun* que adquieren los hitos geográficos como quebradas, ríos, montañas y piedras (2003:50). Esto, sin duda, habla de sujetos con memoria espacial. Manríquez y Sánchez recalcan un caso particular que resulta poderoso para ilustrar las remembranzas de lugares y la formación de una identidad propia. Hacia 1695, en una diligencia de deslindes de tierras, el cacique del pueblo de Cobquecura –ya a esas alturas lugar desaparecido y ocupado como estancia por españoles, lo que fue el finalmente el futuro de muchos Pueblos de Indios– señalaba como límites de los pueblos “la piedra nombrada Pilicura que está a las orillas del mar (...)”, así también otros habitantes mapuche señalaban que sabían perfectamente cuáles eran sus tierras: “por averlos vistos asentados en ellos como por noticias de los antiguos” (RA Vol.67, f.112, citado Manríquez y Sánchez, 2003:57).

Manríquez y Sánchez, a partir de este caso, proponen la existencia de una memoria espacial en lengua mapuche que ensalza características específicas de los lugares. Ellas hablan de “memorias de la tierra”, memorias que articulan fundamentos simbólicos y rituales de las identidades locales (2003:57). Pero no sólo eso, el desarrollo identitario se afirma también en variadas relaciones y prácticas que operan como códigos o entramados culturales profundos. El parentesco no es menor en ese sentido. Tal como aparece en las disputas de cacicazgos, las redes parentales establecen lealtades, obligaciones, derechos, deudas, entre otras cosas. El parentesco mapuche, además, si pudiera complejizarse esta idea, involucra modos particulares de orden social y político –que han sido estudiado ampliamente (Course, 2017; Faron, 1961, 1969; Foerster, 2004)– y además produce memorias históricas familiares. Esto aparece en variadas documentaciones coloniales que Manríquez y Sánchez grafican muy bien con algunos casos correspondientes a solicitudes de devolución de mapuche trasladados a otras zonas para trabajos forzados. Las autoras observan un caso de 1602 en Mataquito y uno de 1629 en Cauquenes. Las familias, haciendo alusión a los lazos biográficos de cada persona, pedían que sus parientes fueran reubicados en sus territorios originales (2003: 46-48).

Empero, no solo las redes parentales dan cuenta de las apropiaciones que se desplegaron en los vericuetos de la vida bajo el yugo de la estratificación española. Las ritualidades también fueron parte de territorios

que construyeron autoidentificaciones en los Pueblos de Indios. Estas ritualidades son parte de lo que Thomas Abercrombie (2003) ha definido como memoria social y una de sus manifestaciones en la zona central fue el *palin*. Algunas fuentes indican que el *palin* fue practicado entre los mapuche al sur de Santiago y al norte del Biobío. Manríquez y Sánchez mencionan y detallan el caso de Rodrigo Chuchimeda, mapuche oriundo de Teno que fue trasladado a Bucalemu y aparece disputando partidos de *palin* en estancias de la zona (2003:50). También subrayan los juegos de *palin* de Luis Cuy, mapuche cuya raíz territorial se encuentra en Putagán, aquel pueblo de indios cercano a lo que hoy es Rari y Panimávida. Cuy se encontraba viviendo en el Partido de Colchagua para inicios de 1700 (específicamente 1701), en la estancia La Candelaria, lugar donde jugaban, celebraban y bebían con mapuche provenientes de Cauquenes, otro Pueblo de Indios del Maule (2003:50).

La presencia del *palin* reluce una complejidad deslumbrante. El *palin* en el mundo mapuche puede ser un simple juego, pero también puede ser un mecanismo de resolución de conflictos o de afianzamiento de lazos comunitarios (Manquilef, 1914; Ñanculef, 1993; Course 2008). El *palin* remarca fronteras internas y externas. Sirvió muchas veces para tomar decisiones política atinentes o para nombrar a una persona miembros de un colectivo comunitario. Fue así como Gabriel Lingo –tal cual detalla Pamela Fernández sobre las disputas de Huenchullamí– a pesar de ser quechua es reconocido e incorporado a la comunidad mapuche de ese sector en un juego. El *palin* es un deporte de alta complejidad social y cultural mapuche que evidencia un conocimiento profundo de relaciones interpersonales, del valor de la subjetividad y de las raíces territoriales.

Como una pulsión incontrarrestable, esta memoria territorial aparece ligada a una conexión familiar. Parte de estos casos han sido estudiados por Alejandra Vega para el pueblo de indios de Lora en las orillas del río Mataquito, donde se ha puesto especial atención a las sucesiones y ubicaciones geográficas de los Nuticalquin y los Maripangui (Vega, 1998). Estos pedazos fragmentarios de prácticas y la conformación de memorias familiares y territoriales constituyen una problematización en torno al legado indígena del Maule. Es sabido que los Pueblos de Indios comienzan a debilitarse a mediados del siglo XVII. Los nombres mapuche que aparecen en la documentación colonial de jueces visitantes y que inundan las zonas como Víchuquén, Lora, Huenchullamí, Loncomilla (De Ramón, 1960; Odone, 1997), comienzan a desaparecer en el transcurso del

siglo XVII. La zona, en general, fue lugar de transformaciones vertiginosas en términos de la propiedad y de la producción. Aún así, como señala Alejandra Vega, “perduran a nivel microscópico mecanismos tradicionales indígenas imbricados con la cultura y el modo de vida impuestos por el español; mecanismos que apelan a una relación ‘ancestral’ con el entorno y con los otros” (Vega, 1997:50). Si bien las borraduras de la historia no han hecho justicia con la presencia indígena en el Maule, una memoria subterránea avanzó hasta el presente y se hace cada vez más latente.

De Putagán al Latifundio

Es necesario recalcar que los Pueblos de Indios permanecían al alero de los dispositivos de vigilancia española, siendo la encomienda la más importante. Estaba en poder de los encomenderos la distribución y uso de las personas mapuche como mano de obra a disposición constante. Probablemente los modos en que funcionó este sistema fue uno de los factores que condicionaron la desaparición paulatina de los Pueblos de Indios. La extracción de personas –enviadas a yacimientos mineros u obras de hilados u otras tareas– perjudicó gradualmente la organización interna y familiar de los Pueblos de Indios. Por otro lado, pueden haber existido decisiones y voluntades de las propias familias de los Pueblos de Indios que ante el escenario vivido optaron por alejarse de esas formas de vida.

De todos modos, el trabajo y el traslado forzoso de población indígena es indudablemente un elemento de peso que explica la desintegración del mundo indígena en la región que dio paso a la nueva configuración social del siglo XVIII y XIX. La encomienda y los encomenderos fueron claves en el funcionamiento de este inexorable sistema de distribución y uso de la fuerza laboral colonial. Los pueblos indígenas que habitaban la región, principalmente mapuche, enfrentados a muchas situaciones complejas, se vieron mermados en su cantidad de personas. Alejandro Morales, Raúl Sánchez y Gonzalo Olmedo (2012) en su investigación sobre los Pueblos de Indios del Maule, señalan que la población indígena:

disminuyó bruscamente en menos de 200 años (1542-1742) provocado por enfermedades foráneas contraídas, por las guerras y enfrentamientos bélicos internos, por hambrunas masivas, por las migraciones interregionales y por el desgano vital y la pérdida de sentido de pertenencia, que les ocasionó la conquista y el sometimiento hispano católico de los conquistadores en su propio territorio a la población natural; lo

que trajo como consecuencia una creciente baja de nacimientos en las poblaciones aborígenes y el posterior mestizaje criollo ineludible; producto de la hegemonía española. (2012:16)

En este escenario, a las fracturas que había provocado el acto de colonización, advinieron profundas fisuras en los entornos familiares y territoriales. Un episodio de estas características ha sido destacado por Morales, Sánchez y Olmedo. Se trata de un hecho ocurrido en 1602 y registrado en uno de los viajes del Visitador General Capitán Gregorio Sánchez. La documentación presentada por los investigadores relata la solicitud para que un hombre mapuche sea devuelto a su tierra de Ma-taquito. Pedro Tomán, habiendo nacido en Concepción producto de los destierros de su padre, regresó a esta zona del Partido del Maule, vivió con su abuela, pero luego fue llevado a Santiago y se encontraba “ausente de sus servicios” hace unos seis años. Completamente perdido y sin rastros de él, Tomán se hallaba fuera la órbita de sus parientes y de los mismos encomenderos. Hechos como este, evidentemente no eran aislados. La minería y los obrajes requerían de fuerza de trabajo. Esa extracción permanente desestabilizaba la economía interna de los Pueblos de Indios.

A inicios del siglo XVIII convergen varios procesos que cambiarán la territorialidad y el poder en la actual región del Maule. Al igual que en casi todo Abya Yala, la economía metalífera había disminuido considerablemente y la mano de obra escaseaba. Los conquistadores empiezan a desempeñarse en el rubro agrícola y erigen un gradual proceso de concentración de la tierra. Para la segunda mitad del siglo XVII este ya es un fenómeno en marcha en el Maule y es mucho más claro en la centuria siguiente. Rolando Mellafe (1981) señala que el latifundio del Chile central fue un dispositivo de reclutamiento de población como mano de obra. Para el autor, y esto es clave para comprender lo sucedido en la zona, la forma de capturar población para el trabajo se desplegaba al menos en tres dimensiones: los hacendados que también eran encomenderos trajeron a indígenas a zonas más cercanas; se utilizó población indígena esclava de la Guerra de Arauco y, por último, se atrajo población libre –españoles, mestizos, indígenas, negros, mulatos libres, en el lenguaje de la época– y se les instaló en las haciendas formando el inquilinaje (Mellafe, 1981:94).

Fue tal el crecimiento de la propiedad unipersonal y la demanda de mano de obra que trajo aparejado otros procesos: uno de ellos la desaparición, el despoblamiento o la ocupación por foráneos de los últimos

Pueblos de Indios (Silva, 1962). Siguiendo a Mellafe:

Podríamos decir sin exagerar, que el latifundio antiguo absorbió a toda la población rural –puertas adentro– en el espacio de un siglo, dando al Reino un particular paisaje humano. Todos los testimonios de la época están de acuerdo en que hasta entrado el siglo XVIII, el país era, con la excepción de unas pocas ciudades, un yermo extendido desde el desierto del norte a la frontera. Cada curato estaba formado por 5 o 6 grandes haciendas y se podía cabalgar 20 o 30 leguas, más de un día de jornada, sin encontrar más que una aldehuela de 8 o 12 casas, que eran los habitantes de una hacienda. De vez en cuando, al pie de la Cordillera algún trapiche con 10 indios trabajando, alguna casa señorial, con bodegas y corrales; en la costa grandes trechos, pequeñas comunidades de pescadores con 6 u 8 familias. (Mellafe, 1983:96-97)

Con los Pueblos de Indios desaparecidos, salvo los casos que soportaron hasta el siglo XIX como Huenchullamí, la estructura territorial devino en haciendas españolas que atravesaban la zona central de la región (Góngora, 1966). Una nueva forma de vida comenzó a incubarse. Población proveniente de diferentes lugares se relacionaban en torno a las producciones económicas de estos fundos. Más temprano que tarde, otros procesos comenzaron a vivirse en torno a estas haciendas. La población libre vagabundeaba de un lugar a otro, la mendicidad, la pobreza transitaban por los márgenes del sistema español. No todo podía ser controlado por la corona. Mapuche libres y fugitivos también deambulaban intentando reorganizar su vida. Figuran en matrículas de encomiendas como “huídos”. Daniel Cerpa, en su investigación sobre Pueblos de Indios, narra un episodio particular en que aparece un hombre mapuche comprando una propiedad como indio libre.

Con esto queremos plantear que si bien se produce una transformación económica estructural en el área, también tenemos varias zonas grises no estudiadas. Uno de las formas que toma fuerza en la nueva estructura agraria es el peonaje, las y los trabajadores estacionales indígenas y mestizos que transitan de hacienda en hacienda en trabajos menores y esporádicos. El fenómeno incrementa, por cierto, la pobreza e indigencia y en su desarrollo se incuban formas de respuesta de los empobrecidos como el bandolerismo, el cuatrero y otros tipos de delitos comunes de la época. Mario Góngora señala, en su texto ya clásico, el incremento de las causas judiciales por vagabundaje y crímenes como robos, saqueos, entre otros (1966:11-12).

Muchos de estos sujetos declarados culpables eran llevados a Santiago a pagar su pena en la construcción obras públicas. Santiago era el único lugar de crecimiento urbano donde enviar a los presos. El trabajo de investigación de Tomás Catepillan (2015) relata las condenas de varios mapuche a trabajar en “la cadena”, donde terminaban laburando obligatoriamente mapuche de ultra Biobío con otros mapuche que vivían en la mismísima capital del reino.

La zona del Maule está viviendo una importante transformación demográfica en el siglo XVIII. Góngora lo describe del siguiente modo:

La sociedad fronteriza, y especialmente la de Maule se caracteriza por el crecimiento demográfico atestiguado por los varios empadronamientos, pero en parte se trata de una inmigración interna: en 1743 el Oidor Gallegos señala que se van hacia allá muchas gentes pobres, atraídas por el bajo precio de los alimentos y por la vida en libertad: la población hispano-mestiza incrementa constantemente en tanto que los Indios son muy pocos. (1966:12)

El aumento de la densidad poblacional del Maule desemboca finalmente en la fundación de villas y ciudades. Según Rolando Mellafe, esta fue la única solución –entre gobierno, iglesia y latifundistas– para absorber a la población flotante. El poderío del agro además requería ciudades para su funcionamiento y circulación económica (1981:99). San Ambrosio de Linares, actualmente uno de los centros urbanos más cercanos a Rari, se funda como un villorio en 1794-95. Anteriormente se había fundado San Javier de Loncomilla en 1755 y más al sur Cauquenes en 1742. Más al norte, Talca y San Fernando se habían establecido en 1742 y Curicó en 1743. No obstante, también otros motivos propician las fundaciones de villas: tener el control de la población del reino ante los fuertes levamientos indígenas en la frontera de Biobío (Zavala, 2011).

Recapitulando, a mediados del siglo XVII, los Pueblos de Indios comienzan su desaparición. El sistema de encomiendas que se articulaba a su lado da paso a nuevas formas de propiedad de la tierra entre españoles. Ejemplo de ello es Putagán, el pueblo de indios y encomienda más cercana a lo que hoy conocemos como Rari, cuyo nombre (Putagán) deviene del río homónimo que nace en la precordillera de los Andes.

Putagán como asentamiento indígena aparece mencionado en el informe del primer corregidor del Maule en 1593. A comienzos del siglo XVII figura también en los sistemas de cuentas recopilados en la investigación de

Daniel Cerpa (2004:32-33). Como encomienda, fue concedida por Pedro de Valdivia a Bartolomé Blumenthal (Bartolomé Flores posteriormente) en 1549 y con seguridad desde aquella cédula se inició la reducción de indígenas a pueblo (Opazo, 1942:30; Vega, 1999: 694), para obtener el máximo control de su trabajo racializado.

Siguiendo *Historia de Talca* de Gustavo Opazo (1942), y a partir del caso de Putagán, podemos llegar a una mejor comprensión sobre la transformación de las encomiendas y sobre los Pueblos de Indios y su relación con el surgimiento de los latifundios.

La historia comienza en 1549 con la cédula y finaliza en 1789 con la abolición de las encomiendas. Podemos sintetizarla de la siguiente manera. Bartolomé Flores, encomendero de Putagán, instalado en las tierras que fueron del longko Ibillarongo, heredó sus posesiones a Águeda de Flores, su hija. Águeda fue esposa de Pedro Lisperguer –quien tenía las encomiendas de Cauquenes y Purapel–, constituyéndose en un repartimiento más grande.

Pedro Lisperguer y Flores, hijo de ambos, continuó entonces como el heredero de las tierras y las encomiendas. En 1625 trasladó a gran parte de sus encomendados varios kilómetros más al norte a su estancia en Peñaflor. Pedro Lisperguer y Flores fue conocido por su duro trato a los mapuche que tenía en encomienda. Muchos de ellos escaparon de sus escarmientos. Muerto Lisperguer y Flores, las encomiendas fueron entregadas a otras personas como beneméritos y pasó en 1629 a doña Juliana Páez Castillanejo, luego a su hija Mayor Arias (Opazo, 1942:31). En 1667 la encomienda y las tierras pasaron a manos de Pedro Arias de Molina, el segundo hijo de Juliana Páez, pero este murió un año después.

Luego de una serie de traspasos y denegaciones, las tierras de Cauquenes y Putagán pasaron a Diego Fernández Gallardo Escobar en 1679, quien se casó con Inés de Lisperguer, nieta del cruel Pedro Lisperguer y Flores. De aquel matrimonio nacieron catorce hijos, quedando la encomienda en el quinto hijo: Juan Fernández Gallardo y Lisperguer (Opazo, 1942:31-33). Señala Gustavo Opazo como epílogo a su revisión de los archivos de la Real Audiencia:

En 1742 tenía la encomienda de Cauquenes dieciocho indios, de los cuales seis eran tributarios. En 1789, época de la abolición de las encomiendas, esta se encontraba vacante por la muerte del quinto Lisperguer y reducida a la miseria por las epidemias, contando solo veinte personas. (Opazo, 1942:34)

Las encomiendas en Chile fueron abolidas definitivamente por Ambrosio O'Higgins a comienzos de la década de 1790, aunque su funcionamiento y formas de tributo indígena venían cambiando desde el siglo XVII y para la fecha la población que encomendada era muy escasa. Al igual que los Pueblos de Indios, las encomiendas era una institución en decadencia. La vida hacendal y otras formas de trabajo y establecimiento de las familias regían las historias de las personas en el siglo XVIII. La nueva propiedad latifundista española y la restructuración del campo laboral en base a estas unidades agropecuarias eran el motor de una compleja sociedad mestiza.

La Sociedad Heterogénea del Maule

Es difícil imaginar una vida uniforme en el Maule del siglo XVIII. Las estancias españolas se constituyeron en la forma más extendida de asentamiento, concentrando también el trabajo de población mapuche y otros pueblos indígenas, de mestizos, de inquilinos y de peones. Luego las primeras villas surgieron para acoplarse con la producción de las haciendas españolas. No obstante, la vida también se diversificaba en los márgenes, en las afueras de la propiedad española.

La presencia mapuche, desde nuestro punto de vista, fue fracturada ante los traslados permanentes de la fuerza de trabajo. El tejido familiar y social fue resquebrajado casi completamente por la opresión colonial de las familias que se instalaron en la parte superior de la pirámide social. La vida colonial del siglo XVII y XVIII se fue conformando entonces al amparo de la hacienda. La reducción a pueblos de los grupos indígenas provocó la disminución de la población mapuche que vivía en ellos. La hacienda y el inquilinaje fueron adquiriendo capital importancia en la historia del Maule. Según José Bengoa, en el siglo XIX, esta región era la que mostraba una mayor persistencia del inquilinaje (1990:104).

Con la hacienda deviene un proceso de campesinización que caracterizará al Maule y al Chile central hasta del día de hoy. Señala Gabriel Salazar que:

El proceso de campesinización se desarrolló a través de varios ramales: 1) a través del asentamiento permanente de trabajadores indígenas al interior de las estancias, con vaciamiento de los "Pueblos de Indios"; 2) a través del asentamiento de colonos pobres y de mestizos al interior de las grandes propiedades; 3) a través del aranchamiento de masas indigentes en tierras vacantes, municipales, y en áreas suburbanas; y 4) a través de la fragmentación de latifundios y medianas propiedades (Salazar 2000:38)

La población mapuche y de otros grupos indígenas fue instalada al interior de las haciendas, recibiendo una pequeña porción de tierra. Por otro lado, en los márgenes del latifundio surgieron otros tipos de pequeñas propiedades que produjeron una campesinización independiente. La vida rural entonces construyó un tipo de sociedad patronal bajo el sistema de creencias español. Hablamos de una sociedad fuertemente cristiana y devota.

En aquel tipo de formación social, la presencia mapuche circuló por debajo y de forma soterrada, aunque de todos modos también fue produciendo cambios en una sociedad que desarrolló un intenso proceso de hibridación de prácticas culturales. En la superficie, las prácticas se erigían como profundamente católicas y respetuosas del sistema de autoridad colonial. Por abajo, emergían formas híbridas de arte y creencias. Pensamos que entre el siglo XVIII y XIX se configuró una sociedad compleja en la zona central, un mundo de varias caras. Aquel mundo, a la luz de ciertas narrativas actuales y de formas de comprensión de historiadores, folcloristas o del modelo educativo, emergió sin lo indígena; obliteró, en sus formas de pensarse, la presencia de las alteridades no españolas, pero al mismo tiempo cohabitó en tensión con sus cuerpos, saberes y conocimientos.

La persecución a la brujería, en todo el territorio colonial hasta la frontera, es un claro ejemplo de conocimientos penalizados por la autoridad eclesiástica y la autoridad colonial. Muchos de estos casos, nos llegan al presente a través de los procesamientos que se almacenaron en la Real Audiencia. En la zona del Maule, Eduardo Valenzuela (2013) destaca el caso del mulato Domingo Rojas, procesado en Talca por hechicería y maleficios en 1756 y también el de la cacica Tomasa Briceño, un poco más al norte, en Malloa (hoy VI región), desarrollado en 1710. Este último caso resulta extremadamente relevante para lo que aquí queremos plantear y para graficar cómo se desplegó lo que Valenzuela llama una “religiosidad heterodoxa colonial” (2013:92).

La hija de la cacica Tomasa Briceño, Petrona, fue arrebatada por las autoridades españolas para que fuera criada en otro lugar. El reclamo de Tomasa devino en una serie de procedimientos y testificaciones que nos dan luces de diferentes saberes confrontados. La acusación española se basaba en una serie de testimonios que acusaban a Tomasa de ser una persona capaz de hacer maleficios, principalmente con “las palabras”. Todo jugaba en contra de Tomasa: la acusaban de no conocer bien la cris-

tiandad; le recriminaban que su pareja, clasificado como indio, también era un hombre de maleficios; la acusaban de haber sido descubierta por una *machi* como la persona que enfermó a Micaela Carron (otra testigo). Según Eduardo Valenzuela el caso demuestra la fragilidad en que se encontraban los asentamientos y las vidas indígenas ante la burocracia española y cómo la autoridad colonial podía debilitar cargos de cohesión social como el cacicazgo (2013:91). El autor compara el caso de Tomasa con las penas sufridas años antes (1714) por el cacique Lorenzo Millacura de Itata, un poco más al sur del Maule, condenado a los azotes y a trabajar en las minas del valle de Copiapó en una acusación de hechicería que tenía como trasfondo un conflicto por la propiedad de la tierra (Valenzuela, 2013:93-102).

La coexistencia de formas religiosas heterogéneas fue un componente importante de la vida desarrollada en el Chile central. Evidentemente, una realidad donde algunos sistemas de creencias tenían mayor poder que otros. Las creencias no españolas fueron perseguidas y condenadas. No obstante, lo más probable es que estas penetraron en las formas de vivir la religiosidad de toda la población de la Capitanía General. Con esto, podemos imaginar que, por debajo de la homogenización hacendal, transcurrían otras formas de ser y de vivir. El mundo mapuche no estaba tan lejos como se creía. Sus saberes, aunque criminalizados, bullían por diferentes rincones.

En cierto modo, lo mapuche convivía en los valles centrales controlados por el español. Muchos saberes estaban allí y se expresaban en las manos, cuerpos, en las capacidades de ubicación geográfica, en el conocimiento de las plantas y los remedios naturales. Pero también lo mapuche estaba por fuera. En el siglo XVIII, las montañas de la región del Maule están absolutamente controladas por mapuche-pewenche, que dominan los pasos cordilleranos, las bajadas hacia el este de la cordillera y las montañas del sur más allá del Biobío. Su presencia en la zona del Maule no resulta extraña y de hecho algunas de las tejedoras actuales del Crin recibieron a través de la memoria oral de sus antepasados un vínculo de pertenencia al mundo *pewenche*. A fines del siglo XVIII las autoridades van limitando el acceso de españoles hacia la cordillera. Se dictan este tipo de órdenes en Colchagua, Rancagua y Maule. Según el texto de Juan Luis Espejo (1954), Ambrosio O’Higgins prohibió el paso de españoles en Curicó “pues van a respirar entre los indios ideas diabólicas contra el gobierno” (1954:716). En 1796 se prohíbe también el pastoreo de animales

en las zonas cordilleranas mencionadas como “tierras de pehuenches”.

Para el antropólogo José Manuel Zavala, durante el siglo XVIII los españoles mantuvieron un temor latente de que la población indígena del Maule y de la frontera se sumara a las sublevaciones mapuche al sur del Bío-Bío. Un documento trabajado por Zavala de 1744 revela las prohibiciones españolas a las fiestas mapuche en Concepción, los castigos a la servidumbre que no vistiera “decentemente” y, por cierto, la prohibición del *palin* y de la ceremonia del *machitun*. Para Zavala la base de este tipo de actos se fundaba en el miedo español a que los “indios cristianizados” del Chile central –ante la existencia de una frontera interétnica, intercultural y llena de flujos comerciales y poblacionales– tomaran contacto con los “bárbaros insurrectos” (Zavala 2011:109-110). Al parecer, no estaba tan domesticada la población mapuche del Chile central. Su presencia era motivo de preocupación, así como sus saberes profundos.

Lo que hemos querido discutir acá es que el imaginario del Chile central como sinónimo de una cultura hacendal debe ampliarse para develar otras presencias, otras formas de contar el pasado, otras identidades. Lo poco que logramos exponer en los párrafos anteriores es solo para problematizar cuánto ha quedado del mundo indígena, del mundo mapuche hasta hoy, cuánto reconocemos y cuánto borramos. Muchas historias ocultas arribaron al siglo XIX, entre continuidades y rupturas, habitando en las zonas grises de lo que fue la sociedad chilena mestiza y el discurso patronal. Los aportes de la etnohistoria y la arqueología nos permiten una interpretación que apunte hacia ese reconocimiento. En aquel devenir subterráneo, obliterado, pensamos que las memorias indígenas que no alcanzaron a ser palabras siguieron su curso en los cuerpos, en las manos, en la técnicas.

Cestería en Miniatura: el Desarrollo de una Técnica

Desde nuestra perspectiva, la práctica de la cestería se ha desarrollado en el territorio desde tiempos precolombinos, y ha perdurado hasta la actualidad. Frente a los antecedentes presentados nos atrevemos a plantear que los comienzos de la cestería en miniatura que se realiza actualmente en Rari y Panimávida están íntimamente ligados con la práctica de la cestería que se ejecutó en Putagán y otros Pueblos de Indios que conformaban este territorio con anterioridad.

Los putaganos son parte de la diversidad de comunidades humanas que existían en el territorio antes de la llegada de los conquistadores, las que en su conjunto formaban parte del *pikum mapu* mapuche y nombraban su entorno en *mapuzungun* (Mariman, 2019:116-117). Dichas poblaciones son herederas de una larga y especializada expertiz de cestería que se manifiesta a lo largo del territorio que habitaron. Los vestigios de aquellas prácticas son casi nulas, principalmente porque la materia prima de la cestería son fibras vegetales que con el pasar de los siglos se descomponen completamente siendo muy difícil su resguardo en el tiempo. Uno de los textos donde se pueden encontrar relatos que nos sirvan de antecedente de la cestería mapuche es el libro *Testimonio de un cacique mapuche* de Pascual Coña (1930) donde a propósito de la recolección de las manzanas dice:

Sigue golpeando y caen más manzanas. Después el hombre que maneja el garrote sube al árbol. Ya arriba grita: “Haceos a un lado mujeres; voy a sacudir la copa de este árbol”. Sacude y suenan las frutas al caer abajo. Caen todas y, al fin, él baja también. Luego manda: “¡Ahora recoged!” Ellas se allegan apresuradamente, unas toman su canasto, otras su cestito, otras su red; y los llenan recogiendo. Cuando están llenos los utensilios que usa cada una, los llevan a la rastra y los vacían en el enrejado que la recubre. Luego vuelven a recoger y continúan hasta que la red esté

bien llena. Si queda todavía un resto de manzanas, las recolectan esas también y ellas mismas cargan sus respectivos canastos, canastillos, redes o saquitos. (Coña, 2017 [1930]:154)

En otro pasaje, Coña también menciona la cestería cuando habla de la Ruca Indígena. Señala: “además se guardan en aquel rincón las arrobas, jarros y canastos de diversas dimensiones y denominaciones, el balay, el cernidor, diferentes ollas de barro y muchísimos útiles más.” (Coña, 2017 [1930]:182)

Luego en otro apartado advierte la utilización de la técnica cestería como complemento de la alfarería con fibras vegetales: “El jarro *meshen* no tenía asas; le armaban un enredado de voqui; para poder manejarlo amarraban en este armazón un correa o un trenzado, con que lo colgaban cuando querían buscar agua.” (Coña, 2017 [1930]:217).

De la misma época es el libro *Platería y Vivienda Araucana* de H. Claude Joseph, donde se reconoce una especial expertiz en el trabajo de la cestería por parte de las mujeres mapuche, se describe con precisión cada uno de los objetos que realizan y las técnicas con que se trabajan. Prestamos atención a la descripción que realiza sobre la técnica del entramado que utilizan para realizar los canastos circulares denominados quelcos, dice:

Sentadas sobre una estera o un huancu con los rollos de tallos volubles a su alcance inician el quelco por el fondo. Toman cuatro tallos en cada mano, los cruzan y los sujetan así dispuestos entre los dedos mientras con la derecha enroscan otro tallo haciéndolo pasar encima y debajo de los cruzados para enlazarlos. A la segunda vuelta separan los tallos radiales de a dos al enroscar en espiral al de enlace y al pasarlo encima del primer par, debajo del segundo, encima del tercero, debajo del cuarto y así sucesivamente. Los ocho tallos radiales cruzados originan ocho pares a dos centímetros del punto central. Después de los enlaces producidos con una vuelta completa del tallo espiraloide, las cesteras separan los tallos radiales de modo que cada uno constituya un rayo en adelante. Los aíslan uno en pos de otro al dar una vuelta con el tallo dispuesto en espiral. El número de rayos alcanza entonces a diez y seis, al terminar la vuelta con el tallo de enlace.

Sin embargo, se dan cuenta las entendidas que con los rayos en número par el tallo en espiral pasaría a cada vuelta sobre los mismos y debajo de los contiguos o más claramente, sobre los de orden par y debajo de los de orden impar o viceversa. Para evitar este grave inconveniente incluyen un rayo suplementario cuya presencia produce

automáticamente la alternación en las vueltas sucesivas. Al dar una vuelta el tallo en espiral pasa por encima de los tallos radiales pares y en la siguiente pasa debajo. Esta condición es necesaria para el enlace firme y la solidez del canasto. La adición del rayo suplementario lleva el número total a diez y siete. Las cesteras enlazan rápidamente éstos sin preocuparse por la correcta alternación. Con las vueltas del tallo en espiral, el fondo circular del quelco se dilata, los espacios interradales se alargan y el enlace se vuelve flojo. Las cesteras intercalan el tallo radial entre cada par consecutivo de los primitivos y el total asciende a treinta y tres. Prosiguen el enlace en espiral. Los tallos divergen como los rayos de una rueda incluidos en el tejido. Cuando el fondo alcanza el ancho proyectado, encorvan la sección saliente de los rayos hacia arriba, aumentan la tensión del tallo de enlace y poco a poco se esboza la pared cilíndrica del quelco. La elevan a una altura aproximadamente igual al diámetro, dilatando o reduciendo la sección según la tracción operada con el tallo de enlace. Para terminar, llegadas a la altura requerida, cortan los tallos radiales a unos cinco centímetros arriba del borde superior del tejido y los hacen penetrar en él después de abrazar exteriormente dos espacios interradales, introduciendo su extremidad debajo del tercer rayo situado del lado escogido para doblarlo. El refuerzo producido por las inclusiones radiales en el borde superior se manifiesta por una doble trenza de gran resistencia. (Joseph, 1930: 40)

Luego en la década del sesenta puede encontrarse otro registro sobre cestería en el libro de Olga Piñeiro (1967) donde reconoce diferentes técnicas de cestería en el territorio de Chile, para la zona central nombra varios sectores donde se realiza cestería: en Curicó, Chillán, Panimávida, Hualqui y la Araucanía. Entre las técnicas menciona la del entramado, la que describe de la siguiente manera:

Consiste en una urdimbre rígida que da la forma del canasto y a la cual se van amarrando elementos de trama más flexibles o delgados que la urdimbre, que pasan por encima y por debajo de cada elemento de ella, en forma sucesiva, en cada vuelta que dan alrededor de la urdiembre, de tal manera que van alternando el orden de pasada, por encima y por debajo de ella. (Piñeiro, 1967:18)

Ahora bien, según los antecedentes anteriores sobre cestería y en términos de las técnicas utilizadas en el territorio maulino, se puede trazar un camino

que nos sitúa ante una relación directa entre el Tejido en Crin y la cestería mapuche. Para quienes reconocen la técnica que actualmente se teje en Rari y Panimávida, no les costará advertir la similitud del tejido que se describe en las citas anteriores con el trabajo que actualmente realizan las tejedoras del crin.

Además, este vínculo con la tradición cestería mapuche se ve fortalecido en los relatos de las actuales artesanas de la localidad de Rari. Algunas mujeres reconocen en la cestería en miniatura, un origen en el pueblo mapuche, ya que se consideran descendientes de *pewenche* que habitaban ese lugar tiempo atrás. Al aceptarse como mapuche, no les es difícil realizar una vinculación directa entre la antigua cestería mapuche en voqui y la actual cestería en miniatura del crin. La técnica, señalan, es la misma, solo cambian las posibilidades que otorga cada uno de los materiales.

La cestería viene de la mano de los pehuenches, porque bueno, en todos los países del mundo donde uno vea existe la cestería, en todo el mundo, que se teja de diferentes formas o se cueza de diferentes formas es lo que varía de uno en otro. De que acá era zona de pehuenches, era zona de pehuenches, hay registros de que éramos habitados por indígenas o putaganes.

Sara Barros, Rari 2017¹⁰

Mi abuela sí se acordaba de sus pehuenches, mi abuela hablaba mapudungun, yo me acuerdo, no fluido, pero yo me acuerdo y cantaba también en mapudungun, ella cantaba y otra cosa que ella también hacía remedios a niños enfermos, yo me acuerdo esa cosa que se hacía, esa cosa del empacho era bien conocido, ella lo hacía. Sí, sabía medicina mapuche.

Rosalía Jorquera, Rari 2017

Los materiales con los que se ha desarrollado la técnica ha variado a lo largo de los años, cuestión que aparece en los relatos de las tejedoras y también en algunas piezas que resguarda el Museo de Arte y Artesanía de Linares. De manera fragmentada, las mujeres nos hablan de un pasado en que sus abuelas aún tejían la raíz del álamo y el sauce, las menos recuerdan a algunas mujeres que aún tejían el voqui o *foki*.

¹⁰ Todos los extractos de relatos hechos por las tejedoras del crin fueron extraídos del informe inédito: Naranjo, J. (2017) Expediente sobre Elementos del Patrimonio Cultural Inmaterial para el diseño de la salvaguardia: Artesanía en Crin de Rari. ID: 5799-2-IN17. Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio.

Los primeros materiales de los que se tienen registro en la confección de cestería tienen relación con flora que habita este territorio hace miles de años atrás, tanto el voqui como el sauce son especies que han existido en estos territorios incluso antes de la ocupación humana. Su utilización se remonta a los primeros humanos que llegaron al territorio que hoy conocemos como Chile.

El voqui o cóguil (*Boquila trifoliolata*) es una planta endémica de Chile que se ha utilizado históricamente para realizar trabajos de cestería. En los vestigios de Monte Verde se encontraron cuerdas realizadas con esta materia prima y desde los relatos orales se rememora a la población mapuche/*pewenche* que habitaba la precordillera de la Región del Maule y que trabajaba con este material para realizar canastos y otros objetos utilitarios. Las artesanas reconocen en esta técnica los inicios del Tejido en Crin. Una tía de las hermanas Mueña, actuales artesanas del crin de Rari, tejó el voqui hasta el año 1965, al igual que la cuñada de la tejedora rarina María de los Ángeles Toledo:

Mi tía Irene, pero ella iba a buscar al cerro, era hermana de mi abuela, ella salía al cerro, ella no más no sé si habrían más, y a veces la acompañábamos, lo íbamos a buscar, después lo echaba en la quebrada a remojar y después al otro día lo dejábamos secar. Ella tejó en voqui hasta que murió, murió viejita, en el año 65, era viejita, quizás nació en 1890. Ella nunca tejó en crin.

Norma Mueña, Rari 2017

Sí, sus antepasados tejían el voqui, yo tenía una cuñada que tejía canastos de voqui, ella vendía sus duraznos en esos canastos. Tenía donde la señora Blanca mi cuñada tenía su casa, ella vivía para allá cuando niña y tenían un huerto lindo de frutales (...) su mamá y ella hacían los canastos para las frutas que producían. Íbamos a buscar voqui al cerro, si había que hacer el trabajo completo, íbamos a buscar el voqui al cerro, el voqui es la misma coguilera, pero que no se enreda en el árbol, el voqui sigue en las hojas arrastrada no enroscada por el árbol para arriba.

María de los Ángeles Toledo, Rari 2017

Las actuales tejedoras del crin reconocen el territorio precordillerano del Maule como un espacio rico en materias primas para la cestería. Actual-

mente no siguen trabajando con ellas, principalmente porque los cerros desde donde se adquirían han sido privatizados y además la llegada de las forestales ha barrido con los bosques nativos y, en consecuencia, con las enredaderas que habitaban a su alrededor.

Tierra de harta agua acá, así que material, materia prima había, tierra de harto voqui, que el voqui es toda la fibra que se arrastra es voqui, ya sea de coguilera, ya sea de copihues, de madre selva, todo lo que se arrastra. De las enredaderas que trepan, la que se va por el suelo y que no trepa, eso es el voqui, según lo que yo he averiguado. Para nosotros la cestería en crin lo que hizo fue achicar estos grandes canastos con una materia más noble, más suave, que nos permitió hacer miniaturas, eso fue la evolución de la raíz del álamo o el voqui, fue ir achicando esta miniatura para hacernos únicos en el mundo, que es lo que hoy ya estamos, siendo la pequeña cestería, los pequeños tejidos con la técnica de la cestería.
Sara Barros, Rari 2017

Ella (abuela paterna) trabajaba todas las raíces de acequia y más anterior a eso se trabajaba con el voqui, o lo que nosotros conocemos la coguilera, eso está en los cerros, es una enredadera y hasta el día de hoy una la puede encontrar ahí.
Milza Gatica, Rari 2017

Al igual que el voqui, se reconoce la raíz de sauce y de álamo como otros materiales con los que se trabajó la cestería antiguamente en la localidad. Muchas comentan que cuando eran pequeñas sus abuelas todavía tejían con las raíces, aunque ya se trabajaba el vegetal mexicano. De seguro fue el sauce la raíz que más se tejió en el territorio, por ser un árbol endémico del lugar que se reproduce en condiciones óptimas a las orillas de los ríos. El *Salix humboldtiana*, conocido como sauce chileno, sauce amargo, sauce criollo, o sauce de Castilla, dado que los españoles cuando llegan al territorio lo encontraron parecido a la especie de su país (*Salix alba*). Se distribuye en América Central y Sudamérica, en Chile entre las Regiones de Arica y La Araucanía, y es la única especie del género nativa en Chile. (INFOR, 2005:7)

Por su parte, el álamo es un árbol introducido en el continente por los españoles, de tal forma, no se puede datar el uso de estas raíces por parte de las tejedoras antes del siglo XVI. Las artesanas más antiguas recuerdan haber visto a sus madres y abuelas trabajando con la raíz del álamo y sauce:

Con mi abuela salíamos a buscar a los campos, cuando limpiaba los desagües, los canales, ahí uno iba con el caballero, le daba unas monedas y ahí le tiraba con la pala todas las raíces y ahí íbamos sacando con unos rollos, y en la casa se pelaba y quedaba con un color marfil, no quedaba bien blanco, pero la dificultad que tenía la raíz de álamo es que al secarse se quebraba, no es como el ixtle o el tampico que usted lo moldea como quiere, y otra cosa que tenía la raíz de álamo es que había que tejerla mojada.

Flor Cabrera, Rari 2017

Mi suegra tejía con la raíz del álamo, hacía monturas chiquititas.

Ana Lara, Rari 2017

Mi abuelita más me enseñó que mi mamá, mi abuela ya trabajaba en el crin (...) esto tendrá como más de 200 años. Yo conocí a mis abuelas ya trabajando en esto. Ellas forraban botellas en esos años, forraban mates. Y eso lo hacían con la raíz del álamo, hacían sombreros, hacían chupallas de playa... con ese material largo que trabajaban antes las mamás. Era la raíz del álamo.

Blanca Flores, Rari 2017

Con el tiempo la raíz del sauce y del álamo fueron desapareciendo debido a la contaminación de las aguas en los campos. El uso de fertilizantes por parte de los agricultores fue debilitándola y haciendo difícil su trabajo. Como explica Pilar Galilea: “la contaminación de las aguas con productos para la fumigación y la fertilización de las tierras agrícolas, termina por anular la posibilidad de continuar tejiendo con fibras de álamo” (2005:28-29). Para Galilea el daño generado por los actuales métodos de producción agrícola son brutales: “el abono utilizado en las siembras produce el paulatino debilitamiento y acortamiento de las raíces de los álamos que crecen a la orilla de los canales de regadío, haciendo que su corte ponga en riesgo la vida del árbol y que las fibras vegetales no sean lo suficientemente largas ni resistentes como para lograr un tejido eficiente” ((2005:28-29)). Por esta razón se introduce el crin, tanto de vaca como de caballo (San Martín y Acevedo, 1995), prefiriendo el último por su longitud.

El cambio fue tal vez por necesidad o por la búsqueda de materiales más nobles, o tal vez por la falta de materia prima, porque los ca-

nales se individualizaron, se privatizaron, ya dejaron de ser canales de regadío grupales, porque antes era los Vergarinos, los Cabrera, los Sepúlveda, cada uno tenía sus canales de regadío, entonces se encargaban de esa limpieza y los llevaban, pero llegaron las empresas externas y agruparon a estos y vendieron. Ya, esta agua va a regar este sector, este otro sector y cambiaron, taparon los canales, se taparon las raíces, se acabó. Entonces se sectorizaron los canales y jodió esa materia prima, pero gracias a Dios, porque alguien trajo, a alguien se le ocurrió, alguien vio, nació el ixtle con la unión del crin, que en ese tiempo ya era una evolución para la artesanía.

Sara Barros, Rari 2017

Yo sé que lo iban a lavar al monte, toda la cuestión, y que sacaban las raíces y hacían los canastitos, que lo iban a vender al hotel, y después lo transformaron hasta que llegó el resultado del crin, porque ya las raíces se perdieron por los fertilizantes, no ves que tanto fertilizante, la raíz se va degradando y se corta.

Nancy Alcantar, Rari 2017

Ante la falta de material se cuenta que una mujer, urgida por la falta de raíz de álamo, le cortó la cola a su caballo para concluir su trabajo, percatándose de que con el nuevo material quedaba mejor confeccionado (Maino, 2008). En ese momento aparecieron los coleros, los vendedores de crin que a escondidas entraban en los fundos para cortar las colas de los caballos (Plath, 1972). Desgraciadamente, con el tiempo y por razones ajenas a la actividad, la presencia equina disminuyó en la zona, de tal manera que hoy no existe ningún matadero en la región del Maule (Naranjo, 2010).

El crin solucionó uno de los pasos del tejido, pero era necesario hacer el urdido, que ya no funcionaba con las raíces de los álamos. Al comienzo se intentó trabajar con el mismo pelo para la urdiembre, pero dicha materialidad no convenció a las artesanas. De esta manera, se narra que una mujer se dio cuenta de que el material de su escoba podía ser utilizado a la hora de tejer, ya que era más flexible y menos tosco estéticamente. El elemento del que estaba hecha la escoba era el ixtle, vegetal mexicano que se extrae del agave lechuguilla y proviene de la localidad de Tampico, en el norte de México. Los relatos de las artesanas reconocen el uso del vegetal desde comienzos del siglo XX. Se sabe que lo traían a Chile para

hacer escobas y escobillas, y alguien al verlo pensó en la posibilidad de trabajar con él en reemplazo de la raíz de álamo. Como explica Pilar Galilea: “Este material se utiliza principalmente para fabricar utensilios de limpieza, como cepillos para lavar ropa, rodillos industriales de limpieza o discos giratorios para máquinas enceradoras” (Galilea, 2005:36).

No se tiene claridad en qué momento específico llegó el vegetal, ni cómo se trajo desde México. En el libro de los Tesoros Humanos Vivos (2010) se menciona a una profesora de Panimávida como la que introdujo el vegetal al oficio. En los relatos de las cultoras lo único que se pudo rescatar es la historia de una monja mexicana que al ver el trabajo que realizaban las mujeres de la localidad les presentó el ixtle como un material con el que podrían hacer cosas más finas:

La historia del crin, la que nosotras sabemos, la que escuchamos de niñas es que llegó una monja que traía, cuando se cambió el trabajo del álamo por el vegetal, se cuenta que llegó con una monja mexicana, pero eso lo sabemos nosotros no más, porque el resto dice que no, porque como le digo hay contradicciones.

María Buena, Rari 2017

De esta forma, el ixtle llega por externos que traen el vegetal a la localidad, personas llamadas “truequeros” por la gente de la comunidad. Se sabe que hasta hace pocos años el único importador de ixtle en Chile era don Miguel Mejías, comerciante que tenía su local en la comuna de San Miguel, hasta donde llegaban los revendedores y algunas artesanas osadas que lograban aventurarse hasta la capital para comprar el material.

Actualmente la obtención del material no es una cuestión fácil, ya que tanto el crin como el vegetal son materias primas que no existen en el territorio en el que se practica el oficio. Este, sin duda, es uno de los principales obstáculos que tiene el Tejido en Crin en el presente, debido a que la adquisición de la materia prima resulta ser costosa y, a menudo, difícil de conseguir (Naranjo, 2010).

En suma, la materialidad con que se ha ido desarrollando la cestería en miniatura ha ido variando a lo largo de los años, lo que en algún momento fue voqui o raíz de sauce, hoy es ixtle y pelo de caballo. No obstante, la técnica con que se realizan estas piezas hoy en día se ha mantenido intacta por cientos de años, el entramado de fibras es una larga tradición que ha permanecido en la memoria y las manos.

Descolonizar las Prácticas y los Objetos

Hemos buscado hasta aquí construir un relato sobre el Tejido en Crin que pusiera en valor el trabajo que realizan las cultoras desde una perspectiva histórica. El propósito ha sido aportar a la memoria del territorio y sus habitantes desde un estudio sobre los posibles orígenes prehispánicos y coloniales de la cestería en crin.

En ese sentido, hemos intentado levantar una interpretación que urdiera prácticas y saberes actuales con la vida y el pasado de los antiguos pobladores de estos territorios, poniendo énfasis finalmente en la técnica de la cestería en miniatura y su conexión con las historias borradas del espacio maulino. Llevamos nuestros esfuerzos hasta los primeros asentamientos humanos del sector, les seguimos el rastro y planteamos posibles escenarios donde humanos hayan podido enredar hebras para crear canastos que les ayudaran a acarrear sus pertenencias y a recolectar su alimento.

Se planteó como hipótesis la posibilidad de entender este oficio desde un pasado prehispánico y colonial, pensando que existía una relación directa entre los quehaceres que realizaban las poblaciones indígenas que ocuparon estos territorios con la cestería en miniatura que actualmente se ejecuta en Rari y Panimávida. La memoria de las tejedoras nos fue guiando en la posibilidad de pensar más allá del Chile republicano.

Hasta la fecha los estudios realizados con respecto a los orígenes del Tejido en Crin se enmarcan en una narrativa cargada de colonialismo, que no valora ni reconoce a los saberes que residen en los habitantes del territorio. Estos estudios tienden a insinuar que la expertiz técnica proviene de sabidurías foráneas. Una matriz civilizadora, una poderosa geopolítica del conocimiento que pulveriza los saberes locales y arroja al abismo otros pensamientos y conocimientos.

Frente a esto nos embarcamos en un ejercicio historiográfico de des-

colonización. Para nosotrxs la invisibilidad de los orígenes del crin no es azarosa, sino que responde a una línea de pensamiento muy allegada a los investigadores chilenos del siglo XX, quienes desde una mirada de superioridad no fueron capaces de conceder a las llamadas *Artes Populares* o *Artesanía* de Chile la creatividad e inteligencia indígena. Primó por años un blanqueamiento que supuso la desconexión de las prácticas culturales de la población indígena. El mestizaje operó como telón encubridor, exteriorizando la presencia de supuestas culturas “más avanzadas” que los habitantes nativos.

El Tejido en Crin hasta la fecha ha sido reconocido principalmente como una artesanía ornamental de origen colonial. Su falta de historicidad da cuenta de encubrimientos y borraduras de larga data con el mundo indígena que habitó extensamente el *mapu* maulino. Desde nuestra interpretación, si bien existe un influjo colonial, la técnica es herencia y conocimiento indígena que se mantuvo vivo en las manos de estas mujeres y que las conecta con un *Wallmapu* prehispánico. Estas piezas, estos objetos, se muestran atiborrados de contenido tanto historiográfico como simbólico. En sus tramas, en las formas de ir armando las piezas, en las formas de aprendizaje, en la selección de materialidades, se traslucen otras epistemias, otras lógicas de vivir y habitar espacio. Sacar el velo colonial a estas prácticas y a sus cultoras –o al menos instalar la discusión–, nos permite encontrar nuevas posibilidades de entender este oficio como otra trama de prácticas, saberes y costumbres.

Para nosotrxs, no se trata de cestería en miniatura que de pronto brotó cual hongo en la precordillera del Maule, sino que estamos frente a cadenas de saberes transmitidos de generación en generación y frente, por qué no decirlo, a un trabajo probablemente desarrollado por cientos de años en estas geografías. Un trabajo que ha especializado sus técnicas, que ha cambiado sus materiales y que sigue vivo en sus diferentes formas de ejecutarse. Y al afirmar esto sabemos que quedan abiertas otras interrogantes. Los escasos vestigios que existen del trabajo con fibras vegetales no nos permiten afirmar con certeza que el oficio que realizan actualmente las mujeres de la precordillera del Maule tiene una relación directa (Joseph, 1930) con los hallazgos encontrados en Monte Verde, o tampoco podemos saber cuáles fueron los encuentros y desencuentros entre poblaciones humanas anteriores a la colonización que trajeron como resultado la técnica que actualmente conocemos. Son cuestiones que no podemos contestar, y que quizás solo nuevos hallazgos puedan dilucidar

para entregar certezas a la memoria del territorio que investigamos.

Sin embargo, los antecedentes con los que contamos nos permiten establecer con claridad que el Tejido en Crin es un oficio que proviene de prácticas desarrolladas en el territorio, anteriores a la conquista española, y que está vinculado directamente con las poblaciones Mapuche que lo habitaban, las que pueden ser pensadas como parte de un entramado social antiguo que se desarrolló entre diversas poblaciones humanas que circularon por esta franja de tierra hace miles de años atrás.

Bibliografía

Abercrombie, T. (2006 [1998]). *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz: IFEA, Instituto de Estudios Bolivianos, Asdi.

Bechis, M. (1989). Los lideratos políticos en el área arauco-pampeana en el siglo XIX: ¿autoridad o poder? *Ponencia I Congreso de Etnohistoria*. Buenos Aires.

Bengoa, J. (1990). *Haciendas y campesinos. Historia social de la agricultura chilena Tomo II*. Santiago: Ediciones Sur.

De Bibar, G. (1966[1558]). *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile*. Santiago de Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina. Santiago.

Catepillan, T. (2015). Pu peñi en la cadena. Santiago, 1770. In E. Antileo, L. Cárcamo-Huechante, M. Calfío, & H. Huinca-Piutrin, *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu* (pp. 57-86). Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.

Cerpa, D. (2004). "Produciendo para vender, comprando para producir": *Las economías comunitarias de los Pueblos de Indios en Chile Central (1614-1618)*. Santiago: Tesis para optar al grado de Licenciado en Humanidades con mención Historia, Universidad de Chile.

CNCA. (2012). *Tesoros Humanos Vivos. Publicaciones Cultura*. Santiago: CNCA.

Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato (CVGHNT). (2008). *Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*. Santiago: Pehuén Editores.

Contreras, H. (2017). *Oro, tierras e indios. Encomienda y servicio personal entre las comunidades indígenas de Chile Central, 1541-1580*. Santiago: Ediciones Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

Coña, L. P. (2017). *Lonco Pascual Coña Testimonio de un cacique Mapuche*.

Santiago, Chile: Pehuén Ediciones.

Cornejo, L. (1997). El país de los grandes valles. Prehistoria de Chile Central. En *Chile antes de Chile*, J. Berenguer (Ed.), Santiago: Museo Chileno de Arte Precolombino.

Course, M. (2008). Estructuras de diferencia, no palin, esporte mapuche. *MANA* 14(2), 299-328.

Course, M. (2017). *Mapuche ñi mongen. Persona y sociedad en la vida rural mapuche*. Santiago: Pehuén Editores.

De Ramón, J. A. (1960). La encomienda de Juan Cuevas a la luz de nuevos documentos (1574-1583). *Boletín de la Academia Chilena de Historia* núm.62, 52-107.

Dillehay, T. D. (2016). *Monte Verde. Un asentamiento humano del Pleistoceno Tardío en el sur de Chile*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.

Espejo, J. L. (1954). *La Provincia de Cuyo del Reino de Chile*. Santiago: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina | Imprenta Universitaria.

Falabella, F. (1994). *La cerámica Aconcagua: más allá del estilo. Actas del segundo taller de arqueología de Chile Central*.

Falabella, F., Pavlovic, D., Planella, M. T., & Sanhueza, L. (2017). "Diversidad y heterogeneidad cultural y social en Chile central durante los periodos Alfarero Temprano e Intermedio Tardío (300 años a.C. a 1450 años d.C.)." En F. Falabella, M. Uribe, L. Sanhueza, C. Aldunate, & J. Hidalgo, *Prehistoria en Chile desde sus primeros habitantes hasta los incas*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.

Faron, L. (1961). "The Dakota-Omaha Continuum in Mapuche Society. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 91, 11-22.

Faron, L. (1969). *Los mapuches: su estructura social*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Fernández, P. (2014). Articulación social y estrategias de resistencia indígena: el Pueblos de Indios de Huenchullamí (1750-1830). *Tiempo y espacio*, 100-121.

Foerster, R. (2004). *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión? Una aproximación histórica y antropológica a los mapuches de la costa de Arauco*. Leiden: Universidad de Leiden.

Galilea, P. (2008). *Rari, artesanas del Crin*. Santiago, Chile: Editorial Contrapunto.

Góngora, M. (1966). Vagabundaje y sociedad fronteriza en Chile (s.XVII a XIX). *Cuadernos del Centro de Estudios Socioeconómicos*, 1-42.

Guarda, G. (1978). *Historia Urbana del Reino de Chile*. Santiago: Editorial Andrés Bello.

Hauenstein, E., Peña-Cortés, F., González, M., y Schlatter, R. (2005). Nuevos Límites para la distribución de *Salix Humboldtiana Willd, Salicaceae*, en Chile. *Gayana Bot.* 62(1): 44-46, 2005. Comunicación Breve.

Jara, Á. (1987). *Trabajos y salario indígena en el siglo XVI*. Santiago: Editorial Universitaria.

Lago, T. (1971). *Arte Popular Chileno*. (E. Universitaria, Ed.) Santiago, Chile.

León, L. (1983). Expansión Inca y Resistencia Indígena en Chile, 1400-1536. *Chungará* (Núm 14), 135-173.

León, L. (1991). *La merma de la sociedad indígena en Chile central y la última guerra de los promaucaes*, 1541-1558. Saint Andrews, Scotland: Institute of Amerindian Studies, University of Saint Andrews.

Maino, J. (2008). *Rari: Desarrollo artesanal en contacto con el extranjero. Seminario de viaje y representación*. Facultad de Historia y Geografía. Instituto de Historia. Pontificia Universidad Católica de Chile.

Manquilef, M. (1914). Comentarios del Pueblo Araucano II: La gimnasia nacional (Juegos, Ejercicios y Bailes). *Revista del Folclore Chile Tomo IV*, 76-219.

Manríquez, V., & Sánchez, S. (2003). Memorias de la sangre, memorias de la tierra. Pertenencia, identidad y memoria entre los indígenas del Noroeste. Argentino, Atacama y Chile central durante el Período Colonial. *Estudios Atacameños* N° 26, 45-59.

Mariman, P. (2019). "Pu mapuche petu ñi muntukapanuetew pu chileno ka arjentinu soltaw. Los mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina". En P. Mariman, F. Nahuelquier, J. Millalén, M. Calfio, & M. Levil, *¡Allkütunge, wingka!;Ka kiñechi! Ensayos sobre historias mapuche* (pp. 77-192). Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.

Mellafe, R. (1981). Latifundio y poder rural en Chile de los siglos XVII y XVIII. *Cuadernos de Historia*, 87-108.

Mellafe, R. (1995). Alma y utopía: Santiago colonial. *Cuadernos de historia*, 15, 37-48.

Melville, T. (2016). *La naturaleza del poder social mapuche*. Santiago: Pehuén Editores.

Millalén, J. (2006). La sociedad mapuche prehispánica: Kimün, arqueología y etnohistoria. En P. Marimán, S. Caniqueo, J. Millalén, & R. Levil, *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.

Morales, A., Sanchez, R., & Olmedo, G. (2012). *Thalcamo, Pueblos de Indios del Maule*. From Museo de Talca: www.museodetalca.gob.cl/637/articles-85434_archivo_01.pdf

Naranjo, J. (2010). *Crin, una guía para principiantes*. Santiago, Chile: Editorial Libros Cazador.

Naranjo, J. (2017) *Expediente sobre Elementos del Patrimonio Cultural Inmaterial para el diseño de la salvaguardia: Artesanía en Crin de Rari*. ID: 5799-2-IN17. Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio. Informe Inédito.

Niemeyer, H., Rodríguez, A., & Morales, R. (1992). Excavaciones arqueológicas en el sitio loncomilla. Comuna de Villa Alegre, VII Región del Maule. *Revista Universum*.

Núñez, L., Jackson, D., Dillehay, T. D., Santoro, C., & Méndez, C. (2017). Capítulo II Cazadores-recolectores tempranos y los primeros poblamientos en Chile hacia finales del Pleistoceno (ca. 13.000 a 10.000 años a.p.). En F. Falabella, M. Uribe, L. Sanhueza, C. Aldunate, & J. Hidalgo, *Prehistoria de Chile desde sus primeros habitantes hasta los inca*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.

Ñanculef, J. (1993). *El palin, deporte integral mapuche*. Temuco: Comunicaciones Xeg Xeg.

Odone, M. C. (1998). El Pueblo de Indios de Vichuquén: siglos XVI y XVII. *Revista de Historia Indígena*, 19-37.

Olea, P., & Valladares, J. (1985). *Artesanía de Rari*. (M. d. Linares, Ed.) Santiago, Chile: Ediciones de Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.

Opazo, G. (1942). *Historia de Talca 1742-1942*. Santiago: Imprenta Universitaria.

Plath, O. (1971). *Arte Popular y Artesanías de Chile*. Santiago, Chile: Museo de Arte Popular, Universidad de Chile.

Plath, O. (Noviembre de 1971). Rari, el arte de las fibras. *En Viaje* (456), 23-25.

Pinilla, J. C.; Chung, P. y Navarrete, M., (2015). *El Sauce Chileno (Salix Humboldtiana Willd) en la Región del Biobío y su uso potencial en Bosques Plantados*. Informe Técnico N° 202. Instituto Forestal, Chile. P. 40.

Quijano, A. (2000a). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.

Quinteros, A. (2004). "Habido y reputado por hombre libre y no sujeto a servidumbre alguna" *Economías autónomas y sujetos libres*. Santiago:

Tesis para optar al grado de Licenciado en Humanidades mención Historia, Universidad de Chile.

Rebolledo, L. (1990). *Artesanas de Rari. Tramas en Crin*. Santiago, Chile: Ediciones CEDEM Colección Artes y Oficios.

Ríos, O. P. (1967). *La Cestería Chilena*. Santiago, Chile: Museo de Arte Popular. Facultad de Bellas Artes. Universidad de Chile.

Rivera Cusicanqui, S. (1993). La raíz, colonizadores y colonizado. In X. Albó, & R. Barrios, *En Violencias encubiertas en Bolivia*. La Paz: CIPCA – Aruwiwiri.

Salazar, G. (2000). *Labradores, Peones y Proletarios*. Santiago: LOM Ediciones.

Silva, F. (1962). *Tierras y Pueblos de Indios en el Reino de esquema histórico-jurídico*. Santiago: Universidad Católica de Chile.

Silva, C. (2011). *Memoria de Proyecto de Título: Instituto de Investigación Arqueológica Tagua-Tagua*. Facultad de Arquitectura y Urbanismo. Escuela de Arquitectura. Universidad de Chile.

Uribe, M., & Rodrigo, S. (2017). Los incas en Chile. Aportes de la arqueología chilena a la historia del Tawantinsuyu. In F. Falabella, M. Uribe, L. Sanhueza, C. Aldunate, & J. Hidalgo, *Prehistoria de Chile. Desde sus primeros habitantes hasta los Incas* (pp. 529-572). Santiago: Editorial Universitaria | Sociedad Chilena de Arqueología.

Valenzuela, E. (2013). *Maleficio: Historias de hechicería y brujería en el Chile colonial*. Santiago: Pehuén Editores.

Valenzuela, J. (2010). Indígenas andinos en Chile colonial: inmigración, inserción espacial, integración económica y movilidad social (Santiago, siglos XVI-XVII). *Revista de Indias*, 2010, vol. LXX, núm. 250, 749-778.

Vega, A. (1998). Articulación colonial del Espacio Indígena: el Pueblo de Indios de Lora en el siglo XVII. *Revista de Historia Indígena*, 39-53.

Vega, A. (1999). Asentamiento y territorialidad indígena en el Partido del Maule. *Historia*, Vol. 32, 685-708.

Zavala, J. M. (2011). *Los mapuche del siglo XVIII*. Temuco: Ediciones UC Temuco.

OFICIOS
VARIOS

www.oficiosvarios.cl