



**UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
ESCUELA DE POSTGRADO**

**CERRO SAGRADO DE LA COMPAÑÍA, DEL PUCARÁ AL CULEBRÓN
OTROS PATRIMONIOS DESDE LA MATERIALIDAD Y LOS RELATOS**

Tesis para optar al grado de Magíster en Arqueología

DIEGO NICOLÁS RAMÍREZ JORQUERA

**Directora:
Daniella Jofré Poblete**

**Comisión Examinadora:
Victoria Castro Rojas
José Isla Madariaga**

Santiago de Chile, año 2020

A mis ancestros, que esperaban a que algunos de nosotros fueran “alguien en la vida”.

Hoy les puedo decir que siempre lo fuimos.

Agradecimientos

El camino universitario se volvió más largo y dificultoso de lo que esperaba, plagado de contratiempos e injusticias para con los míos, y pese a estar orgulloso de haber mostrado esa porfía que nos caracteriza a los “indios”, no podría haber logrado terminarlo en solitario.

Me encuentro muy agradecido con la gente de la localidad de La Compañía y alrededores, por compartir sus historias y mantener vivas nuestras tradiciones. También con la Ilustre Municipalidad de Graneros, por apoyar a un joven con ideas, pero sin los recursos. Agradecimientos a la administración del Cerro Grande de la Compañía, por permitir mi ingreso al pucará.

Dedicado a mi Tayta, Raúl, por mostrarme con su ejemplo las maravillas de la lectura. A mi Madre, Nancy, por contarme de pequeño las historias. A mi hermana, Monserrat, por las veces que me salvó con las fotografías que me faltaron en la tesis. A los amigos que perdí y a los que gané en estos años. A las personas que creyeron que podía hacerlo, y las que no, también. A Claudio Millacura, por hablarme con sabiduría cuando sólo tenía inquietudes. A Victoria Castro, por convencerme de mi propio talento, por transformar mis inquietudes en ideas, y por retarme cuando fue necesario. A Daniella Jofré, por ayudarme a convertir mis ideas en un proyecto de investigación, y por defenderme cuando nadie más lo hizo. A Betsabé y Amapola, por ser las mejores amigas, por su infinito cariño y por decir siempre lo correcto, en el momento correcto. Y en especial a Natalia, mi compañera, por años de contención, de apoyo, de ideas, de juegos, de canciones, de amor, y por creer en mí cuando ni siquiera yo lo hice.

Agradecimientos a José Isla y nuevamente a la profe Vicky, por sus valiosos comentarios a esta tesis. También a Jorge Olea, historiador que amablemente habló conmigo sobre nuestros “abuelos”, y a todas las personas de la localidad de La Compañía, quiénes amablemente se tomaron el tiempo de hablar conmigo y compartir sobre sus vidas e historias.

Índice

I. Resumen	7
II. Planteamiento del problema	8
III. Objetivos	13
IV. Antecedentes	14
Antecedentes generales prehispánicos.....	14
Antecedentes generales históricos.....	20
Antecedentes específicos del territorio.....	27
Antecedentes patrimoniales.....	31
V. Marco teórico	36
En cuanto a los cerros.....	36
En cuanto al patrimonio.....	42
VI. Marco metodológico	49
En la búsqueda de una alternativa.....	49
Método de trabajo.....	54
VII. Resultados	59
Análisis materialidades y relatos.....	59
<i>Materialidades en el cerro</i>	60
Pucará.....	60
Antena de telefonía.....	71
Dibujo Promaucaes.....	73
Banderas.....	75
<i>Relatos</i>	77
<i>Materialidades que remiten al cerro</i>	81
Vivero Pucará.....	81
Dulces Yupanqui.....	82
Food Truck “El culebrón de La Compañía”.....	83
Colegio Pucará.....	84
Mural Plaza de Armas de Graneros.....	86

Mural Museo Regional.....	88
Exposición artística.....	89
VIII. Discusión.....	92
<i>Materialidades en el cerro.....</i>	<i>92</i>
Pucará.....	92
Antena de telefonía.....	94
Dibujo Promaucaes.....	94
Banderas.....	95
<i>Relatos.....</i>	<i>96</i>
<i>Materialidades que remiten al cerro.....</i>	<i>102</i>
IX. Conclusiones y Proyecciones.....	107
X. Referencias bibliográficas.....	114

Índice de Figuras

Figura 1. Ubicación de la localidad de La Compañía.....	8
Figura 2. Vista hacia el este de Cerro Grande de La Compañía.....	10
Figura 3. Localidad de La Compañía y Cerro Grande.....	12
Figura 4. Casa Hodgkinson previo a su restauración en 2004 y restaurada en 2008.....	32
Figura 5. Santuario Purísima de la Compañía en 2008.....	32
Figura 6. Celebración día del Patrimonio 2019 en las inmediaciones del Molino de La Compañía.....	34
Figura 7. Vista aérea de Cerro Grande de La Compañía con la ubicación de sus materialidades.....	60
Figura 8. Principales estructuras y muros del pucará del Cerro de la Compañía referidos en la investigación.....	62
Figura 9. Vista aérea de Cerro Grande de La Compañía. Las líneas de color son nuestras, para mostrar las hipótesis de trabajo con cuatripartición y posible vano del muro 1 en sector norte orientada al solsticio de invierno.....	68
Figura 10. Simulación del solsticio de invierno el jueves 21 de junio de 2018.....	69
Figura 11. Fotografía del solsticio de invierno del año 2018, con la salida del sol sobre las dos cumbres. Las líneas representan el sentido del muro 1 y el vano.....	70
Figura 12. Vista hacia el este de la antena de telefonía en Cerro de La Compañía.....	73
Figura 13. Dibujo Promaucaes en la cima de Cerro Grande de La Compañía.....	74

Figura 14. Bandera en cumbre de Cerro de La Compañía.....	76
Figura 15. Bandera chilena con colores invertidos en cumbre de Cerro Chico.....	76
Figura 16. Dibujo de hitos importantes en el paisaje de Cerro Grande de La Compañía.....	79
Figura 17. Ubicación de principales lugares de La Localidad de la Compañía referidas en este estudio.....	81
Figura 18. Logotipo Vivero Pucará, en la localidad de La Compañía.....	82
Figura 19. Dulces Yupanqui.....	83
Figura 20. Food Truck “El culebrón de la Compañía”, ubicado en la localidad de La Compañía.....	84
Figura 21. Colegio pucará e insignia.....	86
Figura 22. Mural Plaza de Armas de Graneros, con la trayectoria histórica del pueblo desde la llegada de los Incas hasta la actualidad.....	87
Figura 23. Mural Museo Regional con escenificación de la batalla entre las huestes de Cachapoal y Pedro de Valdivia en el Cerro de La Compañía.....	89
Figura 24. Incas en el valle, asociada a elementos andinos como el sol, el cóndor y los atavíos de oro, proyectando dominio desde las alturas.....	90
Figura 25. Pintura con la población local, Pedro de Valdivia y Catalina de los Ríos, con Cerro Grande de La Compañía de fondo.....	90
Figura 26. Pintura elaboración cerámica prehispánica.	91

I. Resumen.

El siguiente estudio toma en cuenta los procesos patrimoniales de la localidad de La Compañía y alrededores, en torno al Cerro Grande, un eje articulador de historias y vivencias en la comunidad, basándonos en materialidades que se asocian a éste, así como a relatos tradicionales del sector, viendo como el cerro configura estas manifestaciones y sus representaciones.

Los estudios del patrimonio han sido históricamente visto en menos, en comparación a otros estudios en nuestra disciplina, pese a los crecientes esfuerzos por distintos profesionales de poner esta rama al mismo nivel que las otras. Esto empeora con el tratamiento manifestado en éste por los poderes internacionales y del Estado chileno, como hemos visto a través de los años, en constantes llamados del Colegio de Arqueólogas y Arqueólogos de Chile a participar de instancias de conversación abiertas para profesionales y las comunidades que no han sido reconocidas por estas esferas de poder. Esta tesis se enmarca en estos esfuerzos, donde vemos la importancia de procesos patrimoniales e identitarios que ocurren de forma paralela a los oficiales y que constantemente quedan invisibilizados por quiénes poseen y ostentan el poder pero que, sin embargo, quedan plasmados en las materialidades de la localidad de La Compañía y en sus relatos. De esta forma, buscamos la reivindicación de otras voces al momento de conceptualizar y trabajar con el patrimonio y que, de una vez por todas, estos procesos sean considerados en las políticas públicas al momento de declarar los patrimonios, pero sin llegar a pasar por encima de las conexiones sociales que la gente tiene con los elementos que lo conforman, tanto naturales como culturales.

Palabras clave. Cerro Grande, La Compañía, patrimonios, materialidades, relatos, comunidad.

II. Planteamiento del problema

La presente tesis busca relevar distintos aspectos relacionados al Cerro Grande de la Compañía, en tanto remiten a este último como también los que éste puede producir en la comunidad en términos materiales, orales o patrimoniales. Ejemplo de ello serían las manifestaciones artísticas, historias típicas y efectos materiales relacionados al patrimonio, entendido como un *continuum*, un proceso dinámico en el tiempo, social y culturalmente contingente. Esto es relevante, ya que hemos podido constatar en diversos estudios previos, personalmente y como estudiante del Magíster de Arqueología de la Universidad de Chile, que el cerro ha tenido un rol importante a lo largo de la historia del sector, desde tiempos prehispánicos hasta momentos históricos y contemporáneos, y su influencia ha sido “menospreciada” en pos de otros elementos patrimoniales definidos por el Estado de Chile, a través del gobierno local. Es importante destacar en ese escenario, los aspectos anteriormente mencionados ya que, a fin de cuentas, se manifiestan de maneras diversas e interesantes y denotan posteriormente los procesos identitarios de la comunidad de La Compañía y los alrededores.



Figura 1. Mapa de ubicación de la localidad de La Compañía. Sistema de referencia: WGS 84-Proyección: UTM huso 19. Natalia Valdés (2020)

Para el caso de estudio, ha sido escogida la localidad de La Compañía, perteneciente a la comuna de Graneros, donde se encuentran mezcladas distintas ontologías y materialidades. Lo anterior debido principalmente a que el Cerro Grande de la Compañía fue una frontera geopolítica prehispánica (más precisamente, el río Cachapoal) definida por distintos autores, historiadores y arqueólogos, como el límite de lo que para el Inca fue el Collasuyu (Uribe, 2000; León, 1983; Silva, 1986; Uribe y Sánchez, 2016). Más al sur la presencia Inca se “diluye” materialmente, por lo que el Cerro marcaría la frontera más austral conocida para el Tawantinsuyo, junto al sitio arqueológico “La Muralla” en Tagua-Tagua. En este sentido, también es interesante mencionar la cercanía que el Cerro de la Compañía posee con el Cerro Tren-Tren, el cual presenta un entierro que mezcla prácticas detectadas en santuarios de altura (incaicos) con las de los grupos Mapuche (como se puede notar en el nombre del cerro) (Uribe, 2000; Uribe y Sánchez, 2016; Stehberg y Rodríguez 1989).

Por esto, se propone relevar las materialidades y relatos asociados al Cerro de la Compañía con personas de la localidad y ver qué tan relevantes son para éstos, ya que como hemos podido constatar en parte, y de manera etnográfica, que la gente usa estos elementos para generar y representar pequeños “bastiones” tradicionales y patrimoniales de identidad, como la creación de negocios llamados “El Culebrón de la Compañía”, “Colegio Pucará”, “Dulces Yupanqui”, entre otros. O también, como ocurre con importantes fiestas religiosas, como la inmaculada Concepción el día 8 de diciembre, la figura de la virgen (estatua) camina por sí misma en las noches, por lo que debe mantenerse encadenada y dentro de una jaula, según la tradición.

Los últimos años hemos visto crecer la importancia del patrimonio en el Estado, desde la instauración del día del Patrimonio Cultural (Decreto 91, 1999) hasta la creación del ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio (Ley 21.045, 2017), buscando consolidar sentimientos de identidad y unidad nacional. Estas propuestas suelen estar cargadas de una intención homogeneizante (Smith, 2005) en las tradiciones de la zona central de Chile, cuya base fueron los esfuerzos de la dictadura, aún presentes, de generar una comunidad nacional única (Espinoza, 2012), proyectando un mestizo chileno-mapuche (Gutiérrez, 2010) y una

serie de tradiciones asociadas a éste. Aunque en las distintas localidades a lo largo del territorio existen esfuerzos por recordar y mantener tradiciones propias, siempre están bajo esta gran unidad nacional impuesta desde el poder hegemónico, un poder que decide qué es el patrimonio y qué elementos lo componen, por lo tanto, que se configura como un poder que manipula un saber (Foucault, 1983; 1992). Es en este contexto que se nos hace necesario destacar las tradiciones venidas desde lo que las personas y las comunidades valoran como importante para visibilizar otras narrativas que también forman parte del patrimonio local.



Figura 2. Vista hacia el este de Cerro Grande de La Compañía. Por Monserrat Ramírez (2020)

Académicamente es importante identificar estas materialidades y relatos venidos de patrimonios no oficiales y ver cómo la gente se identifica o siente parte de uno u otro. Ejemplo de ellos es el estudio de Rappaport (1994) en Cumbe, donde las historias contadas en esa comunidad no son sólo cosa del pasado sino reflexiones sobre cosas que pueden afectar en la vida cotidiana. Personalmente, como parte de la comunidad estudiada, he podido

observar que estos elementos impactan en la comunidad más que cualquier discurso oficial y unificador venido desde el poder estatal. Es por esto también que el tema se vuelve tan relevante, ya que destacar los relatos y las materialidades es un acto político de reivindicación de nuestras tradiciones propias en un ejercicio auto etnográfico, entendiendo esto último como un texto en el cual los autores cuentan relatos desde su experiencia y lo relacionan con lo cultural (Richardson, 2003 citado en Blanco, 2012).

También quisiéramos recalcar que estos elementos tradicionales que se presentan como patrimonios o como algo más importante para la comunidad es algo implícito, no siempre evidente en la localidad. Por lo estudiado previamente, no existen personas reunidas políticamente interesadas en relevar estos otros patrimonios (salvo el pucará de La Compañía), sino que es algo observado por el investigador y la idea tras esta tesis es relevar la importancia de estos elementos materiales y relatos que para la gente se vuelven cotidianos, por lo que a fin de cuentas se vuelven parte de la vida y de la identidad local.

Sumado a esto, incorporamos a nuestro trabajo el término “patrimonio” como un concepto conflictivo que se debe discutir a fondo, debido principalmente a las implicancias del acto de patrimonializar, ya que dicha acción tiende a referir a la monumentalización y conservación exacerbada por sobre los procesos sociales. Lo anterior, implica que todo lo que sea declarado como patrimonio o monumento nacional será quitado del contexto sistémico en el que se encuentra en pos de conservarlo para la posteridad, cuando nos parece que lo prioritario es justamente la dinámica sociocultural de las comunidades, relevando la densidad histórica de los patrimonios y sus valores sociales de uso o simbólicos.

En síntesis, vemos que el pueblo se vuelve un lugar “mágico” donde distintas ontologías como la Andina, Mapuche y occidental se mezclan conformando una identidad propia que ha sido subestimada hasta ahora por el poder estatal. Se hace necesario entonces rescatar estos elementos y darles el lugar que merecen entre la gente. El motivo por el que este trabajo cobra tanta importancia es debido a que se vuelve un acto político para el autor y las comunidades, ya no desde la pregunta de cómo podemos aportar a la disciplina, sino más

bien de manera inversa, cómo la arqueología puede aportar a las comunidades, a su identidad y a su patrimonio.

En este contexto el foco de la presente investigación es relevar la importancia simbólica y ontológica que se hace presente en el cerro, en los mitos y los relatos que se le asocian y como terminan configurando la realidad de las personas, su identidad, a través de un patrimonio propio. Todo esto, apoyado en el registro de las materialidades “patrimoniales” existentes, para posteriormente analizar como todos estos elementos actúan creando una realidad identitaria cotidiana en la comunidad. De acuerdo con esto, es que surge la siguiente pregunta de investigación:

¿Cuáles son las materialidades y los relatos tradicionales que existen en la localidad y cómo se relacionan al Cerro de La Compañía y los patrimonios?



Figura 3. Localidad de La Compañía y Cerro Grande. Natalia Valdés (2020)

III. Objetivos

Considerando lo anteriormente planteado, los objetivos necesarios para responder la pregunta de investigación se configuran de la siguiente forma:

Objetivo General: Relevar cuáles son las materialidades y los relatos tradicionales que existen en la localidad y cómo se relacionan al Cerro de La Compañía y los patrimonios.

Objetivos Específicos:

- Recopilar y sistematizar las materialidades y los relatos tradicionales sobre el cerro existentes en la localidad de La Compañía.

- Analizar críticamente las materialidades y los relatos tradicionales existentes en la localidad de la Compañía.

- Cruzar las evidencias materiales y arqueológicas con los relatos tradicionales existentes en la localidad de La Compañía y ver su relación al cerro y a los patrimonios.

IV. Antecedentes

Antecedentes generales prehispánicos

Para entender el impacto de las materialidades y los relatos en la localidad, se hace necesario dimensionar la profundidad histórica y prehistórica de la ocupación del territorio donde habitamos y comprender, por tanto, de donde provienen estos. El territorio correspondiente a la cuenca de Rancagua tiene una larga ocupación, la que data del período Paleoindio hasta la actualidad. Entre los sitios más tempranos se encuentran Taguatagua 1 (Montané, 1968) y Taguatagua 2 (Núñez, Casamiquela, Schiappacasse, Niemeyer y Villagrán, 1994), con evidencias de prácticas de caza y procesamiento de presas grandes, con fechados para el primer sitio de 11.380 A.P. con instrumental lítico asociado a fauna extinta (Montané, 1968) y fechas entre 10.910 a 9.710 A.P. para el segundo sitio (Núñez, Jackson, Dillehay, Santoro, y Méndez, 2016; Núñez et al., 1994).

Entendiendo la gradualidad de las transformaciones sociales, luego de estas ocupaciones se registran cuatro fases del período Arcaico en la zona relevada por nosotros, es decir, entre el río Maipo y Tinguiririca. Para estos subperíodos prácticamente sólo hay sitios en la cordillera de los Andes, salvo el caso de Cuchipuy. La ausencia de sitios tempranos en el valle puede deberse a la alta depositación de material que tiene la depresión intermedia en la cuenca y no a la falta real de estos (Cornejo, Jackson, y Saavedra, 2016).

En el Arcaico I (ca. 11.000 a ca. 9.000 a.C.), se da la transición de condiciones pleistocénicas a holocénicas, por lo que coexiste flora y fauna de este nuevo período con relictos del período anterior. Se da un nuevo modo de vida basado en la caza de fauna moderna y recolección, modo de vida que se extiende en ciertos lugares hasta períodos históricos, como es el caso de cazadores-recolectores históricos en el sector cordillerano (Cornejo et al., 2016; Cornejo y Saavedra, 2003).

Para momentos del Arcaico II (ca. 9.000 a ca. 7000 a.C.), las condiciones holocénicas se asentaron completamente, por lo que las personas que habitaron la zona dependieron de recursos similares a los actuales. Además, se estima que todo el territorio se encontraría poblado. Recalcamos nuevamente el sitio de Cuchipuy, en el entorno de la antigua laguna de Taguatagua cuyas primeras ocupaciones se han fechado en 7.291 a 6.643 a.C. (Kaltwasser, Medina y Munizaga, 1980) y que sería la base de una secuencia de ocupación que llega hasta el período Alfarero (Cornejo et al., 2016). Cabe notar que el sitio tiene una de las evidencias más antiguas de restos humanos del continente americano (8.070 ± 100 A.P.) (Kaltwasser, Medina, Aspillaga y Paredes, 1986).

El Arcaico III (ca. 7.000 a ca. 3000 a.C.), mantiene la ocupación en los mismos sitios del período anterior y se agregan unos cuantos más. El cambio se da en las tareas específicas a las que se dedicaron los grupos en cada lugar, pero principalmente a la transformación de los líticos que pasaron de formas lanceoladas a triangulares y de menor tamaño. Esto puede deberse a que el menor peso es mejor para el transporte en su estilo de vida nómada, pero también a posibles conflictos con otros grupos ya que la ligereza permite alcanzar objetivos más lejanos y tener más fuerza penetrativa (Ratto, 2003; Cornejo et al., 2016). Además, aparecen con más frecuencia artefactos de molienda.

Para el Arcaico IV (ca. 3.000 a ca. 300 a.C.), aparecen muchos más sitios, lo que se condice con un cambio en la organización social. Se cambia de un modo de vida de movilidad a distintos sitios de tarea por una estrategia de movilidad residencial (Cornejo et al., 2016). Esta respuesta puede estar asociada a la importancia de los vegetales como *Chenopodium* sp. (Planella, Cornejo y Tagle, 2005).

Inmediatamente luego del período Arcaico comienzan a aparecer paulatinamente grupos alfareros iniciales que introducen a sus modos de vida el uso de cerámica y cultivo de plantas hacia el inicio del primer milenio antes de Cristo (Falabella, Pavlovic, Planella y Sanhueza, 2016). Sitios cercanos al área de estudio son sitio “La Granja” y “Concentración 2”. El período alfarero temprano da “inicio” el año 200 d.C. y se extiende hasta el 1.000/1.200 d.C.

Se caracteriza por la heterogeneidad de los grupos que habitaron la zona en términos de expresiones materiales, patrones de asentamiento, subsistencia, funebria, etc. Dentro de la diversidad de grupos que habitaron el territorio en este período, entre los que hay distintas formas de vida y uso del espacio como los grupos cazadores-recolectores que aún se mantienen como vimos anteriormente en las zonas cordilleranas, tenemos a dos complejos culturales que cuentan con una mejor definición contextual por la arqueología, los grupos Bato y los Llolleo (Falabella et al., 2016).

Los grupos Llolleo fueron horticultores que “iniciaron” su ocupación en el año 450 d.C. aproximadamente hasta incluso el 1.200 d.C. en lugares como la precordillera de Rancagua (Falabella et al., 2016). Tenían asentamientos familiares de forma dispersa en terrenos favorables para la horticultura de cultivos como maíz, poroto, quínoa, zapallo y calabaza (Planella y Tagle, 1998; Planella, Falabella, Belmar, y Quiroz, 2014). En cuanto a sus materialidades, sus artefactos líticos son de baja formatización y de materia prima local, mayormente ligados a la molienda e instrumentos multifuncionales.

Por otro lado, la alfarería se desarrolló con gran experticia, caracterizada por monocromos (negro o café), con ollas y jarros pulidos, algunas presentan reticulados en el cuello (Falabella et al., 2016). La alfarería fue utilizada en tareas cotidianas asociadas a la alimentación, pero también como ofrenda en enterratorios, donde es posible encontrarlas completas (Falabella y Planella, 1991). Otro rasgo relevante fueron las instancias de congregación social muy amplia en que se reunieron distintos grupos del complejo Llolleo, uno de estos lugares es el sitio La Granja en Rancagua, donde han sido hallados muchos fragmentos de pipa, jarros y bolones asociados a la ritualidad colectiva (Planella, Falabella, y Tagle, 2000; Falabella et al., 2016; Barrera, 2017). Este sitio es único en cuanto a su envergadura.

Los grupos Bato se “inician” a principios de la era cristiana hasta el 1.000 d.C., comparten territorio con los Llolleo en algunos sectores, interdigitándose, aunque estos se ubicaron principalmente al Norte del río Maipo. Los Bato son grupos pequeños de alta movilidad y cuyos sitios son pequeños y de poca profundidad estratigráfica (Falabella et al., 2016), su

subsistencia fue la caza y la recolección complementada con cultivos de quínoa, maíz y consumos de frutos silvestres. Materialmente poseían mayor cantidad de líticos que los Llolleo, con abundantes puntas de proyectil y escaso material para molienda. La alfarería fue monocroma y compuesta por ollas de cuellos cortos, jarros con asa, vasijas asimétricas y de cuerpos tubulares. Sus decoraciones eran incisas y lineal-punteadas. Estas jugaron sólo un papel doméstico y no ritual en los enterratorios, por lo que no se han hallado piezas completas (Falabella et al., 2016). Otro rasgo característico fue el uso de tembetá, aunque no es un adorno que portaran todos los individuos (Rivas y González, 2008).

Es importante señalar que, pese a que el origen de los desarrollos Bato y Llolleo es local, presentan características similares con grupos más lejanos. Por ejemplo, para el caso Bato, se presentan similitudes con los grupos Molle del norte semiárido respecto al uso de tembetá y en las formas de algunas vasijas. Para Llolleo, se observan algunos patrones en común con los grupos Pitrén al sur, principalmente las vasijas asimétricas, jarros pato, modelados antropomorfos, etc., características que mantuvieron los Mapuche históricos. Lo anterior nos dice que estos grupos, lejos de ser herméticos, mantenían contacto entre ellos y se influían en la forma de hacer las cosas (Falabella et al., 2016).

A finales del 1.000 d.C., se ven cambios profundos en las prácticas sociales y manifestaciones culturales. Cambian los adornos corporales, técnicas de producción, materias primas, formas y decoración de la alfarería (destacando el motivo de trinacrio en las escudillas tipo Aconcagua Salmón), los instrumentos líticos, los implementos para inhalar y fumar, los ritos mortuorios se configuran en cementerios, hay mayor desarrollo de los cultivos y nuevas formas de manejo de animales. Se da forma al complejo cultural Aconcagua del período Intermedio Tardío entre la ribera sur del río Aconcagua y la ribera norte del río Cachapoal (Falabella et al., 2016). Al sur del Cachapoal se ve otra tradición llamada “Hacienda Cauquenes” con cerámica tricolor (Sanhueza, Latorre, Correa, y Cornejo, 2006), quienes presentan una cerámica similar a la hallada en el sitio arqueológico del pucará del Cerro Grande de la Compañía (Planella, Tagle, Stehberg, y Niemeyer, 2004).

En el período Tardío entran al territorio central de Chile grupos vinculados con el Tawantinsuyu, poniendo sus asentamientos en lugares estratégicos de la zona. El imperio Inca llegó al territorio de Chile central, según el estudio reevaluativo de Cornejo (2014) para fechados incaicos, aproximadamente entre los años 1310 y 1619 d.C., con una distribución que lo estima con un 95% de probabilidad (2σ), pero considerando márgenes de error, podríamos fijar su arribo en 1390 d.C. (Cornejo, 2014). Estos fechados son consistentes con los del Pucará de La Compañía, como veremos más adelante.

Desde que llegaron los europeos a la zona central de Chile, les llamó la atención la construcción en diversos cerros de grandes muros, los cuales adjudicaron al Inca bajo el nombre de fortalezas, fuertes o fuerzas. Estos escritos fueron tomados por diversos autores, quienes intentaban dirimir en un principio cuál fue el límite del dominio incaico y de qué forma se expresaba éste, en base a las contradictorias fuentes de cronistas y soldados. Silva (1986; 1993) adjudica la construcción de las fortalezas a los Incas, quienes, ante la imposibilidad de movilizar los recursos a grandes distancias hacia su centro administrativo en el Cusco, se asentaron en los cerros y explotaron ciertos recursos de forma selectiva.

Por otro lado, León (1989a; 1989b) vio lo sinuoso de la ocupación Inca por culpa de la belicosidad de la población local, quienes impedían el avance fluido del Tawantinsuyu. Para Stehberg (1976), las fortalezas en cerros estratégicos marcan el avance del Inca en tierras hostiles y a la vez también impiden que los promaucaes traten de recuperar las tierras que ya perdieron o ataquen centros administrativos importantes. Estas visiones marcaron los primeros estudios de los sitios con arquitectura Inca en la zona central, donde se buscaba saber cómo y cuánto había conquistado el imperio incaico y qué reacciones tenía la población local.

Al avanzar en el tiempo llegan nuevas teorías sobre la ocupación que vienen a complementar las antiguas visiones. Autores como Uribe (2000) rescatan la importancia de la eficacia simbólica de los Incas, quienes sobre la base de rituales afianzaban vínculos con la población local. Siguiendo con esa línea, investigadores como Acuto señalan que “aunque estén

presentes intereses económicos y mineros, no son el *leif motiv* de la expansión, sino una consecuencia de ésta, la mayor primacía son los aspectos simbólicos de la política incaica” (Acuto, Troncoso, Ferrari y Pavlovic, 2010). Por otro lado, Sánchez (2004) plantea que el incanato es un estado temprano que no tenía aún la capacidad militar que se le adjudica, sino que se destacan las capacidades sociotécnicas de éstos para manipular mecanismos ya existentes en el mundo andino, para armar la estructura del Tawantinsuyu, así como la utilización de un discurso religioso como legitimador del poder.

Con estos “nuevos aires” se empieza a ver que los sitios incaicos no cumplen una sola función como hasta hace años se venía diciendo, en que un sitio funcionaba ya sea como tambo, fortaleza, o centro administrativo, entre otras. Los sitios son multidimensionales, caracterizados por una polifuncionalidad político-administrativa, ceremonial, económica o funciones para la agregación social de las distintas entidades culturales, por ejemplo, Complejo Arquitectónico El Tártaro y Cerro La Cruz (Albán, 2015). Además, en ocasiones éstos poseen orientaciones a eventos celestes como solsticios, equinoccios y marcadores naturales en el horizonte como el caso de Ruinas de Chada (Ruano, 2015). El sitio incaico reproduce una estructura jerárquica y centralizada ofreciendo unidad, orden y armonía (p. ej., sitio El Tigre), por lo que la presencia incaica no debe entenderse como dinámicas coercitivas sino basado en la transmisión y difusión de principios ideológicos (Pavlovic, Troncoso, Sánchez y Pascual, 2012).

Entonces, vemos que el Inca integra político-administrativamente los territorios, mediante una “planificación física” (Agurto, 1987) evidenciada en la arquitectura y espacialidad, garantizando el control eficiente de los distintos territorios y que permitió la comunicación entre regiones (Letelier, 2017).

El Inca llega al territorio revolucionando los modos de vida, creando alianzas y apropiándose de elementos simbólicos de las localidades previas, como el caso del pucará de Cerro Grande de la Compañía, donde superpusieron estructuras ortogonales sobre unas circulares previas en la cima (Planella, Stehberg, Tagle, Niemeyer y del Río, 1993). Cabe señalar que, desde

allí es posible tener contacto visual con la cumbre del cerro el Plomo en días despejados. Estamos ante la llegada de otras formas de ver y habitar el mundo en comparación a la posible ontología de la población local, legado que más tarde se mezcló con nuevas ontologías venidas de otros continentes.

Antecedentes generales históricos

Una vez revisados los antecedentes prehispánicos del territorio, nos introduciremos en las épocas posteriores a la ocupación incaica. Con la llegada de las huestes de españoles comienza la conquista hispana sobre el territorio, entre las fuentes que destacan tenemos a algunos cronistas que detallan el proceso, a los habitantes y parte de sus costumbres.

Se tienen noticias de la resistencia indígena en el sector del río Cachapoal, desde Diego de Almagro que

(...) pasado el fatal Cachapoal, se introdujo, a pesar de las representaciones de los peruanos en el país de los promaucaes. Este valeroso pueblo, aunque a la primera vista de los españoles, de los caballos, y de las armas fulminantes de Europa, quedase como atónito, con todo eso volvió muy presto de la sorpresa, y sobre la orilla del Río Claro, hizo frente con intrepidez al nuevo enemigo (Molina, 1795, p.33).

O también menciones de José Toribio Medina sobre las expediciones de los capitanes de Diego de Almagro y sus penurias en las provincias de Chile (Medina, 1852-1930).

En cuanto al sector en específico y al Cerro de La Compañía, existen crónicas como la de Vivar (1966) que habla sobre la resistencia reunida por el cacique Cachapoal donde los españoles sabían que

(...) En el camino como toda la gente de guerra de la provincia de los Pormocoes se habían juntado en el río de Cachapoal, que son doce leguas de la ciudad, y que allí tenían hecho un fuerte con el señor de aquel valle (Vivar, 1966, p.52).

La batalla es descrita de tal forma,

Llegado a vista del fuerte donde los indios estaban, les hizo muestra [*sic*] con toda su gente española. Visto por los indios una mañana, mandó dar vuelta a sus españoles y camino todo el día, dándoles a entender que se volvía a la ciudad para ver si los indios salían del fuerte. Viendo los indios que el general se volvía, entendiendo que no les había osado acometer, comenzaron a *seguille*. Venida la noche, el general mandó volver su gente y caminó toda la noche y, al cuarto de la alba, dió sobre el fuerte, tomándolos descuidados. Dio en ellos de tal suerte que hirió y mató muchos de ellos (Vivar, 1966, p.53).

Esta descripción es importante ya que se habla de un fuerte indígena en las proximidades del río Cachapoal, donde se congregaron las fuerzas unidas por el cacique del mismo nombre, esta es una de las primeras menciones al pucará de Cerro Grande en la historia escrita. Lo anterior es sumamente relevante, pues por un lado nos muestra a una comunidad indígena que tiene alianzas en caso de conflicto, lo que muestra la jerarquía que mantenía Cachapoal dentro de su gente. Por otro, la mención de los cronistas al uso del pucará se suma a la información de sucesivos estudios arqueológicos para corroborar que dicha fortaleza es la misma, el pucará del Cerro Grande de La Compañía (Planella, Stehberg, Tagle, Niemeyer y del Río, 1992, Planella et al., 1993, Planella y Stehberg 1994).

Inferimos que la población local mantuvo sus costumbres y formas de organización, ya que pudieron reunirse a la voz de su cacique pese a que hubo un contingente incaico en el territorio, lo que refuerza la idea de un “dominio” basado en la alianza. Se suma a lo anterior, el hecho de que es muy difícil que la zona fuera habitada por personas cusqueñas, pues al parecer, abandonan el fuerte luego de la caída del imperio, actitud típica de mitimaes de otras

etnias dominadas por los Incas que “tenían su ‘hogar’ en otros lugares” (Gasparini y Margolies, 1977, p. 109). Además, es necesario agregar que muy posiblemente fueran de la etnia Diaguita, por las cerámicas halladas en la cumbre del Cerro de la Compañía (Planella et al., 1992; 1993, Planella et al., 2004).

Respecto al levantamiento de Cachapoal, cabe mencionar que este evento es muy importante en la historia de la nación ya que se vincula con otro hecho histórico de vital importancia, el “desastre de Santiago” el día 11 de septiembre de 1541 (León, 1991),

Sabido por Michimalongo la salida del general de la ciudad y que iba contra los indios que estaban en el río de Cachapoal, y que había cinco días que era salido, pareciéndole que ahora tenía tiempo de venir sobre la ciudad, acordó salir con su gente (Vivar, 1966, p.54).

También existen indicios de la fortaleza del Cerro de La Compañía en documentos del siglo XVI y XVII, donde el cerro era nombrado como “Cerro del Inca” por los naturales del valle cuando el sector del cerro era parte de una estancia de la orden de los Dominicos (Planella, 1988). Como vemos, la población local aún mantenía la memoria de los responsables de la construcción del fuerte en la cima de Cerro Grande.

En cuanto al convento de Santo Domingo, recibimos más información de la vida en el valle luego del asentamiento de los españoles, debido a un conflicto que tuvieron los sacerdotes con el Capitán Alonso de Córdoba por una acequia (Planella, 1988). A principios de 1600 existían tres parcialidades indígenas que habitaban el territorio cercano al Río Cachapoal, dividido en los asientos de Llobcalen, Andaloe y Rencagua, quienes eran referidos como “naturales de Rencagua” en contraposición al asiento de indígenas Apaltas, quienes venían de otro lado y se reconocían como parte de la encomienda de Alonso de Córdoba. Estas parcialidades se encontraban donde antes había un “tambo viejo y cassas del dicho balle” (Planella, 1988), por lo que se entiende que la gente de estos asientos se encontraba ahí desde hace mucho tiempo.

En el análisis hecho por María Teresa Planella (1988) se ve la relación de patrilineaje de las parcialidades, quienes tenían claras divisiones en base a hitos geográficos del sector y a las acequias que utilizaban para el regadío, que se mantenían previa a la llegada de los españoles y probablemente previo a la llegada del incanato, lo que supondría una de las razones, probablemente, de estos últimos para asentarse en Cerro Grande de La Compañía.

Los naturales del valle se encontraban jerarquizados, las mejores tierras eran las cercanas a las “primeras aguas” del Cachapoal, que estaban bajo dominio de los Rencagua de donde provenía el “cacique principal” *Calluyncare* o *Calbuyncare*, estos dominios alcanzaban 16 km desde la ribera norte del Río Cachapoal hacia el interior, donde alcanzaba a tocar el cerro isla de La Compañía. Actualmente aún se conservan denominaciones indígenas en el sector, como sería el nombre de “Carén” (Planella, 1988), que debieron estar vinculadas a esta parcialidad. También nombramos aquí a la parcialidad de los Apaltas, quienes tenían el territorio de las “Tierras altas de Codegua” y quiénes, como ya dijimos, se reconocían parte de la encomienda de Alonso de Córdoba.

Es este último, el Capitán Alonso de Córdoba y su hijo del mismo nombre quiénes ven la necesidad de comprar territorios a los indígenas, por lo que hacen tratos con los caciques de las parcialidades. Esto era debido a que querían las mejores tierras que se encontraban en manos de los naturales de la zona, ya que manejaban los sectores más cercanos al valle o las tierras más fértiles como el sector que más tarde se llamaría Graneros (Planella, 1988). De esta manera es que los antiguos territorios y sus divisiones ancestrales se desarticulan, decantando más tarde en la unión de las parcialidades por manos de los españoles, con el propósito de obtener las tierras de cultivo en un pueblo de indios ubicado en los territorios correspondientes a la parcialidad de los Rencagua, sector donde se fundaría varias decenas de años más tarde la Villa Santa Cruz de Triana en 1743. En esos momentos, y pese a la desarticulación a la que fueron sometidos los naturales del valle, aún mantenían la memoria de cuáles eran sus tierras ancestrales y cuáles correspondían a cada linaje (Planella, 1988).

A finales del 1700 d.C., los terrenos cercanos al Cerro de La Compañía estaban en manos de la Compañía de Jesús, donde Ignacio de Molina, miembro de la congregación, relata que:

(...) no lejos del río Cachapoal, el qual junto con el Tinguiririca forman el Rapel, se ven hasta ahora sobre una colina cortada perpendicular los residuos de una fortaleza de estructura peruana, que sin duda cubría por aquella parte las fronteras del Imperio contra los ataques de los indómitos Promaucaes (Molina, 1795, p.11).

Esta es una mención exacta a la forma del cerro misma y a la fortaleza incaica relatada por el Abate Molina.

En este punto quisiéramos hacer hincapié en el concepto de “Promaucae”, ya que este no refiere exactamente a una cultura arqueológicamente definida. El término es utilizado por los colonizadores europeos en el S. XVI (Manríquez, 2002) y hace referencia al territorio y a la población que habitaba la zona entre la ribera sur del Río Maipo y la ribera norte del Río Maule, límites dinámicos de acuerdo con los avances y retrocesos de los conquistadores (Manríquez, 2002). El término en si hace referencia a la adaptación al castellano de la acepción quechua “*purunauca*” o “*purumauca*” (Lenz, 1910; Manríquez, 2002) y significa enemigo salvaje, rebelde.

Ahora bien, esta palabra se compone de dos distintas, la primera de ellas es “*Purun*”. Este término puede hacer referencia a una cualidad aplicable a personas, lugares o elementos de la naturaleza, haciendo referencia a algo salvaje, natural. Guaman Poma (Guaman Poma, 1993 [1616]) incluso utilizó el término “*Purun Runa*” para hacer referencia a personas que habitaron una edad mítica, caracterizados por ser bárbaros. Por otro lado, el segundo término corresponde a “*Auca*” y fue utilizado por los Incas para definir a poblaciones “rebeldes” o que no se sometían a su autoridad (Manríquez, 2002). La fusión de estos términos para los Incas entonces hacía referencia a poblaciones alzadas que rehuían del control imperial.

Ahora bien, en términos de distribución de la población local, la información disponible nos permite asignarlos a ciertos grupos, de manera muy general. Por ejemplo, según la información de cronistas como Luis de Valdivia a finales del siglo XVI, se utilizaba el mismo idioma entre Coquimbo y más allá de la isla de Chiloé (Barros Arana: 48 citado en Millalén, 2006), por lo que estos grupos se encontrarían dentro de lo que los autores Mapuche exponen, eran antiguos territorios de su etnia (Millalén, 2006). Aunque hay que ser cuidadosos, ya que una misma lengua puede estar “ocultando” distintas expresiones y distintos grupos.

A grandes rasgos, estaríamos hablando de Pikumches, quienes ocupaban el Pikum Mapu, conviviendo con Diaguitas, Changos y Atacameños. Como vimos, fueron los Incas en primera instancia quienes utilizaron el término *promaucae* para ver la diferencia con los pueblos ya conquistados. En dicho escenario es probable que hayan sido los mismos pueblos o hayan estado emparentados con ellos, pero sólo hayan tenido mejor suerte en resistir el avance del imperio por distintos factores internos y externos (Millalén, 2006). De lo anterior, podemos deducir que, si se hablaba *mapudungun* en tan extenso territorio, sumado al hecho de las similitudes halladas entre las cerámicas de tipo Pitrén y Llolleo (Aldunate, 1989; Correa, 2009) y a las evidencias encontradas en este estudio con los relatos, hablamos de una población culturalmente emparentada a la del más al sur, que más tarde daría paso a la etnogénesis Mapuche (Boccaro, 1999).

En esto último, María Teresa Planella (1988) también deduce una población de tipo Mapuche basada en el análisis de escritos históricos, tomando los reparos necesarios debido a que la información más objetiva a analizar corresponde a los términos españoles de asiento y parcialidad. Allí, se ven similitudes en cuanto a la organización espacial de estas comunidades en cuanto a sus jerarquías, similares a lo visto en localidades Mapuche históricos del sur de Chile, así como también a las estructuras de patrilineaje de control y de heredabilidad de tierras. Incluso se distingue el uso de palabras de la lengua Mapuche como Carén y cerro Tren-Tren, por ejemplo, o los nombres de los caciques de la zona y también a actividades comunales como la limpia de acequias que, en palabras de ellos mismos, lo hacían sus antepasados (Planella, 1988).

Más allá de buscar similitudes, entendemos también que una de las características de la etnia Mapuche no es una homogeneidad cultural, sino por el contrario, una rica diversidad por las características especiales de los lugares ocupados y las actividades económicas realizadas. Esta relación con el medio natural constituye aspectos que adquieren una dinámica y comprensión singular y propia en la cultura Mapuche, manifestándose en la religiosidad, las variantes dialectales del idioma y las lógicas de articulación de la organización sociopolítica y territorial (Millalén, 2006). Esto es lo que actualmente se observa, por ejemplo, en la diferencia entre Lafkenches, Pehuenches o Huilliches.

Por todo esto, puede que el término Promaucae no sea suficiente para referirnos a la población local ya que deja fuera la complejidad de su cultura y ordenamiento social, donde sólo entendemos su postura política y social en contra del dominio extranjero. Creemos, por tanto, que se deben hacer más estudios tipológicos en los materiales recuperados para poder asignar éstos al o a los grupos que ocuparon el cerro y sus alrededores previamente a los Incas, quizá estos materiales coincidan con grupos arqueológicos definidos o nos enfrentemos a un nuevo grupo.

También nos parece interesante interpretar el registro arqueológico desde un “lente” que tome en cuenta a las tradiciones Mapuche, tomando en cuenta el posible sustrato de estos pueblos en la zona, ya que nos podrían dar nuevas luces de lo que ocurría, por ejemplo, con las estructuras circulares en la cima de Cerro Grande de la Compañía y sus posibles significados. Incluso podríamos aventurar su función como Tren-Tren de las antiguas comunidades, pero lamentablemente la toponimia original se perdió en el tiempo y no tenemos evidencias para aseverar esto. Pero, aun así, nos atrevemos a deslizar un entendimiento en la cosmología Mapuche de elementos del paisaje como cuevas y serpientes, como veremos más adelante.

Hoy en día, al parecer, no existe población nativa relictual en la cuenca de Rancagua sobre la cuál podamos extrapolar una afiliación más fidedigna (Planella, 1988), por lo que las

lecturas que haremos sobre este tema serán parte de las interpretaciones incluidas en los resultados del presente trabajo.

Antecedentes específicos del territorio

En términos geográficos y demográficos, Graneros es una comuna de la provincia del Cachapoal, ubicada en la región de O'Higgins y cuenta con una población total de 33.437 habitantes (Instituto Nacional de estadística, 2017). La comuna está compuesta por la ciudad de Graneros, además de diversas localidades y caseríos, una de ellas es La Compañía, que está ubicada 4 km al este de la ciudad principal, cuya población para el año 2002 era de 990 habitantes (Instituto Nacional de Estadística, 1992 – 2002).

Es en este lugar donde se ha celebrado últimamente al patrimonio local de la comuna, a través de las actividades del “día del patrimonio”. Cabe mencionar que una pequeña parte de la localidad de La Compañía pertenece a la Comuna de Codegua, pero no representa los sectores patrimonialmente relevantes para la investigación (PLADECO Codegua, 2009-2013). En cuanto a esto último, la localidad de La Compañía es prolífica en proporción al resto de la comuna, ya que concentra una rica historia que data de lo preincaico hasta los tiempos modernos, pasando por la colonia. En este lugar también se encuentra el pucará del Cerro de La Compañía, ubicado en la cumbre, el que fue declarado monumento histórico en el decreto supremo 119 por el presidente Aylwin, junto al pucará del Cerro Chena y la plazoleta de piedras tacitas en la ciudad de Santiago (Decreto Supremo 119, 1992).

En la cumbre del cerro se presentan estructuras que siguen tanto esquemas defensivos como almacenajes propios del patrón arquitectónico Inca-provincial (Planella et al., 1992; 1993). Respecto a la materialidad del sitio, se encuentra material cerámico asignable a distintos grupos y momentos anteriores al Inca y contemporáneos a éste. Los fechados por TL muestran una ocupación 1.035 ± 90 A.P (UCTL 1302) en su fecha más temprana (Planella et al., 2004) y entre 1.430 d.C. (560 ± 60 A.P.) y 1.530 d.C. (460 ± 45 A.P.) en su ocupación tardía (Planella et al., 1993), consistentes con la llegada del Inca a Chile Central (Cornejo,

2014). La primera ocupación es reiterada, evidenciada por la cantidad de material cerámico encontrado y las estructuras de almacenamiento, aunque no presenta muros, puntas de proyectil u otros elementos defensivos.

La ocupación incaica impacta en gran manera el sitio, esto se ve reflejado en el levantamiento de muros, la gran cantidad de cantos rodados y la aparición de puntas de proyectil. Un tercer momento de la ocupación se da luego del Inca, en que la población local comandada por el cacique Cachapoal se enfrenta a Pedro de Valdivia, cuya situación se conoce a través de información etnohistórica (Planella y Stehberg, 1994). También cabe destacar el supuesto hallazgo de J. T. Medina (Gordon, 1978) de una urna funeraria en la hacienda de La Compañía, que contenía los restos de un niño y algunas chaquiras, aunque este hallazgo no se encuentra citado en ningún escrito posterior, así como tampoco se conoce su ubicación exacta.

Luego de la llegada de los españoles al territorio, la historia local se encuentra fuertemente vinculada a la Hacienda de la Compañía. El año 1546, el 21 de julio, Pedro de Valdivia entrega a Gonzalo de los Ríos y Ávila una merced en La Ligua, un encomienda en Codegua y la administración de los lavaderos de oro de Marga-Marga. Luego de su fallecimiento es su hijo, Gonzalo de los Ríos y Encio, padre de la Quintrala, quién toma posesión de los territorios (Stewart y Michea, 2019). Catalina de los Ríos tenía la intención de vender la encomienda de Codegua a Manuel de Carvajal, hermano de su esposo el capitán Alonso Campofrío Carvajal, por lo que el 8 de junio de 1628 pide la merced de tierra de Codegua al Gobernador en la ciudad de Concepción, que se encontraba vacía (la merced) y quería protegerlo de los vecinos (Stewart y Michea, 2019). En ese momento los terrenos aledaños ya se encontraban ocupados por los ganados de los jesuitas, por lo que el 23 de septiembre de 1628 dona las tierras a la Compañía de Jesús que había llegado desde el Perú por orden del rey Felipe II de España a predicar el evangelio a Santiago y los alrededores. De esta manera es que se tomó el nombre de “Hacienda de la Compañía de Jesús”, donde por más de un Siglo hasta el año 1767 por la real orden del rey Carlos III, la orden es expulsada del

continente americano (Mörner, 1966). Es debido a la hacienda que la localidad actualmente recibe el nombre de “La Compañía”.

El día 24 de octubre de 1771 la Hacienda es rematada, donde don Mateo de Toro y Zambrano vence en la puja a don Miguel O’Ryan, adquiriéndola por 72.821 pesos y medio reales, obteniendo el “Conde de la Conquista” una extensión de 11 mil cuerdas y 98 mil de cerros (Stewart y Michea, 2019; PLADECO Graneros, 2009-2012). Con el tiempo, manda a construir más bodegas para guardar granos de los que ya tenían los jesuitas, por lo que la zona pasa a conocerse como “los graneros del Conde”, luego simplificado a “los Graneros” y por último simplemente “Graneros”, nombre actual de la comuna y de la capital comunal (PLADECO Graneros, 2009-2012).

Para el año 1816, un par de años luego de la muerte de don Mateo, la hacienda pasa a manos de doña Nicolasa de Dumont, años en lo que se instalan molinos de tipo americano en Graneros. Ella pasa el mayorazgo del territorio a su hija Nicolasa de Toro y Correa en el año 1872, y luego a su descendiente don Juan de Dios Correa, quien fallece en 1878 dando paso a la parcelación entre sus descendientes (Stewart y Michea, 2019). Es Adelaida Correa quién hereda el fundo Los Torunos y Pueblo, quién se casa con don Rafael Ovalle Correa, fundador del pueblo de Graneros (PLADECO Graneros, 2009-2012). Este último fue un veterano de la Guerra del Pacífico o también llamada “del salitre”, destacando en las filas del Regimiento Esmeralda, quién al volver delineó lo que hoy es el pueblo viejo en torno a la plaza Ovalle, y cuyas calles recuerdan a su paso por la guerra como son la calle Arturo Prat, Arica, Antofagasta y Miraflores. El título oficial de Villa llega el año 1899, concedido por un decreto durante el gobierno de don Federico Errázuriz Echaurren (PLADECO Graneros, 2009-2012). Con esto, el centro geopolítico y económico se desplaza definitivamente desde la Antigua hacienda a la nueva villa.

Mientras tanto en La Compañía, el año 1874 la Higuera del Molino es vendida a don José María Velasco, quién implementó el molino con maquinaria de última tecnología de la época, y unió con una vía férrea de trocha angosta el molino y la estación ferroviaria de Graneros. En

este tramo corrió el último “carro de sangre” del país, nombre que recibían los tranvías tirados por caballos (PLADECO Graneros, 2009-2012).

El crecimiento del pueblo de Graneros lleva a Rafael Ovalle a asociarse con un ingeniero inglés de apellido Hodgkinson, con quién instalan la fundición metalúrgica Ovalle. Para el año 1902, en la fundición se logra ensamblar el primer automóvil armado íntegramente en el país. Posteriormente se armó el primer tranvía que corrió por Rancagua, las actuales campanas de la parroquia de Graneros, máquinas de coser e incluso se fabricaron carros de ferrocarril y una locomotora (PLADECO Graneros, 2009-2012).

El año 1905 la apertura del camino Longitudinal Sur cambia el ordenamiento espacial del pueblo. Para 1915 comienza el crecimiento del sector poniente de la vía de ferrocarril y hacia el norte de la calle Compañía (que es el camino que une Graneros con la localidad de La Compañía). Comienza a llegar gran cantidad de personas al pueblo debido al aumento de construcciones de viviendas, con lo que el centro de la actividad social y económica empieza a girar en torno a la calle Compañía. Empieza a aparecer la actividad industrial, en 1906 se crea una fábrica enlatadora de leche condensada y bajo la asesoría de Nestlé se comienzan a producir otras cosas. Para el año 1941 la compañía es adquirida por Chiprodal (PLADECO Graneros, 2009-2012). Actualmente la industria Nestlé es una de las actividades laborales más importantes de la comuna.

Actualmente, según registros hasta el año 2013, a nivel comunal las dos principales actividades económicas son los servicios (comercio, como vimos con la industria de Nestlé) y labores agrícolas (agricultura, ganadería, caza y silvicultura) (Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, 2015). En el caso de La Compañía, debido a su carácter rural es más probable que se acerque aún más a las actividades registradas por la comuna de Codegua que concentra un 43,89% de las actividades en la agroindustria y 12,9% en comercio (PLADECO Codegua, 2009-2013). Lamentablemente no se manejan datos de este tipo a nivel de localidad.

Continuando con La Compañía, el año 1991 el cerro es adquirido por un privado y es arrendado para la instalación de una antena de telefonía en la cima el año 1997, hecho que impactó el sitio incaico destruyendo parte de los muros (Planella et al., 2004). La antena se configura como una nueva materialidad dentro de la historia del cerro ya que es puesta en consecuencia de la potencia de éste, idea que retomaremos más adelante.

Hoy en día, la casa del molino se encuentra en muy mal estado de conservación, pero ha sido parcialmente restaurada para recibir visitas como patrimonio turístico. Su tipología es de casa patronal de mediados del siglo XX, de amplios corredores, pilares de madera de forma octogonal con base mayor que el capitel y bases de piedra (PLADECO Graneros, 2009-2012).

Antecedentes patrimoniales

En este momento, se hace necesario caracterizar el patrimonio y cómo se configura en el sector. Pese a que existen muchas edificaciones o lugares de interés histórico, a nivel de patrimonio oficial, la ciudad de Graneros sólo tiene dos monumentos declarados como tal. La primera es la casa Hodgkinson, que fue declarada monumento nacional (Decreto Supremo 521, 1990) y que fue utilizada como biblioteca comunal hasta el año 2010, cuando resultó seriamente afectada por el terremoto (ver Figura 4). En los trabajos de restauración del año 2013 la casa se incendió y perdió todo el segundo piso. Aún no se han iniciado trabajos de restauración hasta la fecha y la casa Hodgkinson se mantiene cerrada. La segunda es el pucará del Cerro Grande de La Compañía, declarado monumento histórico (Decreto Supremo 119, 1992).



Figura 4. Casa Hodgkinson previo a su restauración en 2004 y restaurada en 2008. Primera imagen por la I. Municipalidad de Graneros y la segunda por Iván Hernández de Aragón. En PLADECO Graneros (2009-2012)

Dentro de los lugares que no están reconocidos institucionalmente como patrimonio, destacamos la iglesia de la Purísima en La Compañía, una antigua construcción del estilo de los jesuitas que la levantaron, lamentablemente esta tuvo serios daños estructurales el año 2010 y fue demolida, hoy se erige en su lugar una nueva iglesia (ver Figura 5).



Figura 5. Santuario Purísima de la Compañía en 2008. Fotografía por I. Municipalidad de Graneros. En PLADECO Graneros (2009-2012)

Sumado a esto, tenemos los esfuerzos en el ámbito patrimonial que han sido realizados por el municipio de Graneros para recuperar el Molino de la Compañía (Municipalidad de Graneros, s.f.). Este lugar se encuentra en La Compañía, donde fue erigido en la antigua casona de los Jesuitas y que más tarde pasó a manos de Mateo de Toro y Zambrano hasta don José Rafael Salas en 1887 (PLADECO Graneros, 2009-2012). Gracias a los esfuerzos

mencionados anteriormente, este lugar ha sido parcialmente restaurado y se ha abierto a la comunidad para realizar tours patrimoniales por don Fernando, el guía del molino.

Aquí es donde se ha celebrado el día del patrimonio comunal los últimos años, se han presentado exposiciones artísticas y se ha habilitado una “salita del recuerdo” con antiguos objetos que las familias de la localidad han donado. También se ha configurado como el lugar donde se vincula a la “Quintrala”, cuya familia tuvo terrenos que fueron cedidos a la Compañía de Jesús. Pese a todo esto, el lugar no es Patrimonio oficial en el sentido estricto, en tanto no tiene la certificación estatal como monumento histórico, pero es el lugar que ha albergado estos esfuerzos por parte de la autoridad local. Aquí destacamos a la figura de la Quintrala, ya que como vimos, ella no poseyó las tierras de la localidad por mucho más de tres meses, por lo que el que se convierta en un exponente patrimonial tan fuerte en el sector nos parece, académicamente, una imprecisión histórica, ya que tampoco vivió en nuestro territorio.

Esto responde a un proceso de formalización y ritualización, que se caracteriza por la referencia al pasado impuesta por la repetición (Hobsbawn, 2002), por lo que estamos ante la “invención de una tradición”, en que la oficialidad buscó un referente óptimo en el pasado para posicionarlo como un referente, valga la redundancia, en el presente. Sin embargo, este es un proceso interesante, ya que rápidamente la figura de la Quintrala se ha posicionado en el sector como un bien patrimonial, generando un discurso asociado en torno a ella en cuanto al Molino y la Localidad, produciendo sus propias materialidades como lo son las escultóricas (estatuas y bustos) y representaciones artísticas (ver Figuras 22 y 25).

Todo lo anterior ha sido constatado en primera persona por el autor de la investigación, ya que, en reiterados ejercicios de observación, se ha asistido a la celebración del día del patrimonio, a los tours por el molino, y a la purísima festejada cada 8 de diciembre. En esta oportunidad, el relato plasmado corresponde al día del patrimonio del 2019, año en que nos encontrábamos desarrollando la presente tesis. El Molino y la Quintrala son uno de los patrimonios celebrados en dicha instancia en La Compañía (ver Figura 6). El otro sector

celebrado este día fue la Casona de Agustín Edwards y su colección privada de carruajes antiguos, en conjunto con sus caballos de raza. Este lugar tampoco ha sido declarado patrimonio nacional, pero por las palabras del guía del museo esperan que esto ocurra dentro de los próximos años.

Destacamos la idea de que, paradójicamente, los dos sectores celebrados para el patrimonio sean dos que no están reconocidos como tal, pero que aun así representan la definición clásica de lo que sería un patrimonio material para el Estado de Chile, siguiendo los patrones de antigüedad, autenticidad, y la lógica constructiva utilizada para las casas patronales del período hacendal. Creemos que es el momento de redefinir un patrimonio diferente dentro de la comuna, algo más cercano a las personas. Como, por ejemplo, dar más fuerza a esa pequeña “salita del recuerdo”, donde las materialidades cotidianas ganan protagonismo en una historia más propia de la gente que ha habitado el pueblo.



Figura 6. Celebración día del Patrimonio 2019 en las inmediaciones del Molino de La Compañía. Fotografía propia (2019).

Sin embargo, comprendemos que los esfuerzos por generar patrimonio que se han dado hasta ahora necesitan de algo más “visitable” y turístico, donde personas que no pertenezcan a la comunidad puedan llevarse una idea de lo que representamos. Claramente la casa Hodgkinson no puede configurarse como tal ya que, pese a ser patrimonio oficial, presenta daños estructurales graves desde el terremoto de 2010 y posterior incendio. Tampoco puede serlo el pucará de Cerro de la Compañía ya que el conocimiento aún se mantiene dentro de las esferas académicas pese a intentos de generar escritos que han apuntado a la difusión científica (Toro, Gallardo, Castillo y Olea, 2010), o a puestas en valor de parte de la comunidad como un minidocumental sobre el pucará de La Compañía en YouTube, impulsada por la agrupación cultural y deportiva “La Concepción” de la comuna de Graneros (Agrupación “la Concepción”, 2017).

Esto se entiende ya que la comunidad actual no tiene una vinculación histórica con los antiguos habitantes del valle, ni se siente representada por ruinas de las que hasta hace muy poco sabían de su procedencia, sumado al hecho de que estas son “difíciles de ver para un ojo no entrenado”, en palabras del encargado de cultura y patrimonio del municipio, don Luis Sánchez (comunicación personal). Se necesita, en su opinión, “generar identidad con otra cosa” (en términos turísticos), y se logra actualmente mostrando hacia afuera que nuestra localidad presenta los mismos rasgos que el resto de los pueblos de Chile central, cuando quizá deberíamos comenzar a relevar nuestras diferencias y cosas propias. Se requiere, por tanto, que el nuevo patrimonio se encuentre vinculado al sentido de comunidad de las personas y sus afectos, por lo que debe levantarse desde lo que éstas sientan y consideren como importante.

Como ya revisamos anteriormente, la ocupación del territorio estudiado posee larga data, desde períodos paleoindios hasta la actualidad. La localidad de la Compañía cuenta con estas vidas y estas historias, que se condensan en las materialidades y en los relatos que aún se narran, permeados por sucesivas generaciones y sus formas de entender el mundo.

V. Marco teórico

En cuanto a los cerros

La relación entre las materialidades, los relatos y los mitos puede cobrar una especial relevancia en los estudios sobre algunas comunidades, ya que estos elementos son clave en la comprensión del proceso a través del cual las personas se relacionan con su medio. Según Gil (2012) todos los grupos humanos, en mayor o menor medida, guardamos una relación singular con el territorio o entorno geográfico que nos hace ser en el mundo. Así, cada pueblo buscará en el paisaje que le rodea los elementos sobre los cuales componer sus mitos, los enclaves donde ubicar a sus divinidades, las localizaciones hacia dónde dirigir sus oraciones, expresiones culturales especialmente palpables en las sociedades tradicionales. En este sentido, el espacio físico deja de existir como mero entorno geográfico tan pronto empieza a ser habitado por el ser humano, transformado irremediamente en espacio social de acuerdo con la particular racionalidad cultural de cada grupo, y consecuentemente convertido en paisaje (Gil, 2012, p.39).

Entonces, “el paisaje no se define únicamente por sus características morfológicas, sino que, como se trata de un paisaje simbólico, responde a una construcción ideológica y social, pues el ser humano lo dota de sentido y le asigna una valoración” (Limón, 2016, p.29). Sin embargo, el paisaje no es solo un indicador de códigos y lógicas propias de los grupos que lo dotan de sentido, sino que también es a la inversa, el paisaje actúa como un agente que configura a los grupos y los dota de un margen de acción cultural, a la vez que se construye a sí mismo (Criado-Boado, 1991). Ejemplo de esto último podría ser el caso de una comunidad cuyo destino y el de proyectos mineros se encuentra ligado al humor de la montaña sagrada que rige en el espacio, de si ésta se encuentra o no de acuerdo (De la Cadena, 2010). Estamos hablando de un mundo donde no nos preguntamos si las personas inventan o creen estas relaciones, sino uno donde son, debido a su ontología particular (Harris y Robb, 2012). Entenderemos como ontología, entonces, un mundo fraccionado en un conjunto de

existentes, cada uno con sus sustancias, formas y esencias, lugar donde humanos y no humanos cohabitan un espacio habitado por diferentes existentes (Troncoso, 2014).

En este punto, quisiéramos destacar y enfatizar uno de los focos principales de la investigación; los cerros y montañas, y su importancia intrínseca. De acuerdo con ello, y tomando en cuenta distintas ontologías, encontramos en nuestro territorio de estudio la presencia del caso andino y el caso Mapuche.

Para el primer caso los cerros son sagrados, en algunas partes del Perú son llamadas *awkillu* (Huánuco), en otras *wamani* (Ayacucho), *apu* más al sur (Cuzco) y *machula*, *achachila*, *uywiri o mallku* en distintas regiones de Bolivia y Chile. Pese a esto, sus características semejantes permiten asimilarlos a una sola entidad panandina (Martínez 1983, p.86). Por otro lado, se pueden establecer tres representaciones de estos cerros, aunque sucede generalmente que estas características se entremezclan, y algunos de ellos pueden cumplir más de una de estas funciones. Esto también depende del petitorio de la comunidad, aunque hay cumbres que son mejores para dar algunas cosas que otras. Basado en las investigaciones de Gabriel Martínez, a grandes rasgos, hay tres representaciones de los cerros que se nos presentan a continuación (Martínez, 1983; Castro y Aldunate, 2003):

La primera representación es la de un dios de los cerros proveedor, ya sea de ganado, dinero, entre otras cosas. Dicha representación está asociada muchas veces a las riquezas minerales del interior del cerro mismo, aparece siempre vinculada con lagunas y agujeros manantiales. También está cargada de un “aire demoniaco” y se desliza hacia una representación de diablo (católico), llamado hoy día *wak'a*, *supay o supaya*, «tío» o simplemente “diablo” (aunque no es un sinónimo del diablo cristiano), en distintas regiones de Bolivia y Chile. Esta característica es bastante interesante ya que, es la que más se acerca a las características de Cerro Grande basado en los mitos en los que está imbuido. Como veremos más adelante, allí se aprecia un cerro con un tesoro en su interior, característica que poseen los cerros femeninos, ya que tienen un vientre o espacio donde contenerlo. Además, que las riquezas minerales siempre están asociadas a los cerros femeninos pese a que es de los cerros

masculinos de donde éstos provienen, y son llevados por animales sagrados de uno a otro (Castro y Aldunate, 2003). De acuerdo con esta representación, asociamos a la figura del Cerro de la Compañía con un cerro femenino, de cumbre redondeada y con riquezas. Lo que inmediatamente nos lleva a pensar en el principio de complementariedad andina, en donde se podría plantear la existencia de otro cerro, uno masculino en las proximidades aplicando dicha lógica en nuestro paisaje cultural.

Lamentablemente, desconocemos su pareja en términos de esta complementariedad, al no tener mayor registro de las poblaciones prehispánicas, sin embargo, conocemos al Cerro Tren-Tren en la localidad de Doñihue y sabemos que fue importante para comunidades andinas y Mapuche (Stehberg y Rodríguez, 1989). Esta figura, hipotéticamente podría alzarse como su compañero, pero no tenemos forma de comprobarlo, de momento.

La segunda representación es un cerro como divinidad agrícola, vinculada con los fenómenos atmosféricos (el trueno, el rayo y el relámpago). Éste fertiliza las siembras con lluvia y provee buenas cosechas, trayendo abundancia. Lo anterior podría ser una función hipotética en La Compañía ya que, como fue dicho anteriormente, no necesariamente los cerros cumplen una de las tres, sino que reciben pagos de acuerdo con las necesidades de las comunidades (Martínez, 1983). Es necesario tener en cuenta que es posible predecir el inicio de las estaciones para las poblaciones que pudieron establecerse al amparo del Cerro Grande, ya que la zona central de Chile presenta cuatro estaciones marcadas. Para ello es fundamental el conocimiento de los solsticios, que marcarían el inicio de época de lluvias en invierno y la época seca en verano. Esto último requeriría, claro, un aparataje estructural que lo marque en el espacio, como veremos más adelante, el cerro es clave en aquello.

La tercera es el dios del cerro como protector de la vida, la salud y el bienestar de la gente, dador de prosperidad y buena suerte (Martínez, 1983; Castro y Aldunate, 2003). Allen (2015) señala en su estudio en Sonqo que los lugares más elevados son Kamachikuq o “autoridades” sobre los más bajos, y que esta autoridad se expande a medida que la visión también lo hace,

por lo que naturalmente la mayor autoridad la tienen los picos nevados que son los más altos, que todo lo ven y al mismo tiempo pueden ser vistos desde todos los lugares.

El Cerro Grande de la Compañía podría contener algunos de estos elementos, tanto en el cerro mismo como en la constitución de la arquitectura del sitio, pues siguiendo esta lógica, a ojos de las comunidades andinas tendría autoridad sobre el valle en su estatus de ser el cerro isla más elevado de la zona con 677 msnm en comparación a la llanura con 500 msnm (Planella et al., 1993). Desde allí se ve todo el valle, y al mismo tiempo, todo el valle puede verlo. Todas estas características infunden al cerro de una fuerza “divina” por decirlo de algún modo, en un mundo donde las cosas están vivas y se debe interactuar con ellas ya que las personas no se encuentran separadas de la naturaleza, sino que están estrechamente vinculados, se influyen.

Para ejemplificar lo anterior, podemos tomar como ejemplo a Quiroga (1992) quién ve en el folklore de Calchaquí un mundo hecho de Dioses, el viento, la Pachamama, un mundo como un lugar donde no se actúa, sino que se interactúa con todas estas fuerzas. En este contexto, es interesante mencionar al Cerro de la Compañía como una materialidad en sí misma, en tanto ha sido importante como marcador geográfico y como guardián de ciertas materialidades e historias. Para ejemplificar esta importancia intrínseca, podemos pensar que el pucará en su cima y la antena de telefonía son consecuencia de la propia potencia del cerro, y no al revés.

Para continuar con el caso Mapuche, es necesario destacar el interesante ejemplo del cerro Tren-Tren en la comuna de Doñihue, cercano a nuestra zona de estudio (poco más de 20 km). Dicha cumbre es especial pues posee un enterratorio que mezcla elementos andinos y Mapuche (Stehberg y Rodríguez, 1989), lo que es bastante relevante tomando en cuenta la importancia que ambos pueblos dan a los cerros. Esto se puede ver también, en la apropiación espacial (y simbólica) que hizo el Inca de estructuras circulares que pertenecían a la población local en la cumbre de Cerro Grande de la Compañía, emplazando las estructuras ortogonales “E-1” y “E-2” (Planella et al., 1993).

Para los Mapuche, los cerros son importantes. Ejemplo de ello es el mito de la lucha entre Treng-Treng y Kai-Kai, dos serpientes colosales en una batalla primigenia donde, la primera eleva la tierra para salvar a los humanos de una inundación provocada por la ira de la segunda (Rosales, 1877 citado en Díaz, 2007; Tobar, 2017; Millalén 2006). Este mito es tan importante que varios autores lo consideran el mito fundante, incluso historiadores Mapuche lo consideran como memoria de los primeros tiempos, probablemente del momento en que su gente llegó al territorio (Millalén, 2006). Lo anterior podría corresponder también a una representación de la naturaleza tectónica de nuestro país, en el sentido de los terremotos y maremotos que han azotado nuestro territorio desde hace mucho tiempo, encarnados en las fuerzas de la tierra (Treng-Treng) y las fuerzas marinas (Kai-Kai) (José Isla, comunicación personal). El *Piam* de de *Xeg-Xeg* y *Kay-Kay Filu* va como sigue a continuación:

Desde hace mucho tiempo ha habido
awkan (batalla, lucha). Hubo hace mucho,
mucho tiempo una gran batalla.
Salieron las aguas. Entonces estaban *KayKay*
Filu y *Xeg-Xeg Filu*. Entonces los más
ancianos mapuce dijeron: "Si primero se
escucha gritar a *Kay-Kay Filu*, desapareceremos,
ya nadie de nosotros vivirá; pero
si *Xeg-Xeg Filu* nos escucha, entonces viviremos".
Salieron las aguas: todos veían
la fuerza con que salía. Entonces una
anciana machi hizo *Gillatun*. Pero el
agua seguía saliendo. Entonces gritó la
culebra, las aguas salieron con más fuerza
que desraizaba a los grandes árboles.
Entonces el agua llegó a donde estaba *XegXeg*
Filu. Toda la gente estaba arriba de

dos grandes cerros, todos llegaron, hicieron
Gillatun: las aguas no llegaban a estos
cerros. Se escucho el grito de *Kay-Kay Filu*:
"Ay! ¿Qué haremos?". Se escuchó otra
vez el grito de *Kay-Kay Filu*, entonces se
escuchó gritar a *Xeg-Xeg Filu*, al escucharlo,
toda la gente dijo: "Ay! *Pu Gen*
(fuerzas, espíritus protectores) nos han
escuchado, viviremos
(Relato de don Francisco Melin, 2000, citado en Millalén, 2006)

Otro punto importante es que existen muchos cerros Tren-Tren en comunidades de Chile y Argentina, cerros que tienen características especiales, como cuatro patas para levantarse en caso de que Kai-Kai levante las aguas de nuevo, son los protectores de las comunidades (Fernández, 1999). Entonces, en la cosmovisión Mapuche

(...) todos los elementos de la naturaleza, en tanto seres vivos, poseen fuerzas y espíritus que les permite su existencia, su permanencia y su proyección. Dentro de esta concepción general existen espacios o ecosistemas en los cuales estas fuerzas protectoras, o GEN en *mapuzugun*, adquieren una mayor connotación sociocultural, es la situación de los *menoko* (humedales), *mawíza* (montañas o bosques), *zegíñ* (volcanes), *lafken* (mar o lagos), *wínkul* (cerros), entre otras (Millalén, 2006, p.24).

Por esto es por lo que los cerros "Xeg-Xeg" se configuran como espacios importantes debido a que, por un lado, hacen referencia a la memoria histórica de los primeros tiempos (al *piam* de *Xeg-Xeg* y *Kay-Kay*), así como por ser fuente de vida a través de las plantas medicinales que provee, animales para la economía y fuerza espiritual que da sustento a la cultura y al conocimiento Mapuche (Millalén, 2006).

Vemos entonces, como la importancia simbólica y ontológica se hace presente en los cerros, y luego en los mitos y relatos que se asocian a ellos. Como vimos al principio, la relación mutua entre las personas, su entorno y relatos propios, configuran el mundo y la realidad de la comunidad. Podríamos llegar a pensar que Cerro Grande de la Compañía pudo configurarse como Tren-Tren para las comunidades locales previas al Inca, como veremos más adelante, aunque lamentablemente, la toponimia original tanto local y Andina se han perdido en el tiempo.

En cuanto al Patrimonio

El segundo foco de esta investigación es el patrimonio, ¿Por qué? Porque creemos que el valor de las distintas materialidades cobra relevancia para las personas dentro de este ámbito, en tanto podrían estar generando vínculos de identidad que se manifiesta en lo cotidiano, como veremos más adelante.

El patrimonio puede entenderse de muchas formas. Oficialmente podemos definirlo como la versión de la UNESCO, propuesta en la Convención de Patrimonio Mundial de 1972, donde queda expuesto lo que se considera para efectos de protección y reconocimiento patrimonial, esto es:

- los monumentos: obras arquitectónicas, de escultura o de pintura monumentales, elementos o estructuras de carácter arqueológico, inscripciones, cavernas y grupos de elementos, que tengan un Valor Universal Excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia,
- los conjuntos: grupos de construcciones, aisladas o reunidas, cuya arquitectura, unidad e integración en el paisaje les dé un Valor Universal Excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia,
- los lugares: obras del hombre u obras conjuntas del hombre y la naturaleza, así como las zonas, incluidos los lugares arqueológicos que tengan un Valor Universal

Excepcional desde el punto de vista histórico, estético, etnológico o antropológico (UNESCO, 2006 - art. 1).

También podríamos integrar en este apartado al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, que vela específicamente sobre las comunidades indígenas vivas en los distintos países afiliados, protegiéndolos a ellos, sus tradiciones, materialidades, terrenos ancestrales, entre otras. Todo ello, en el sentido de comprender de las comunidades indígenas como un “bien patrimonial mundial” (Convenio 169 OIT, 1989).

Para el caso específico de Chile, el Estado y sus leyes protegen categorías específicas a través de la Ley 17.288 de Monumentos Nacionales, que data de 1970, amparándose en el ejemplo dado por la UNESCO, en donde tenemos que:

Son monumentos nacionales y quedan bajo la tuición y protección del Estado, los lugares, ruinas, construcciones u objetos de carácter histórico o artístico; los enterratorios o cementerios u otros restos de los aborígenes, las piezas u objetos antro-po-arqueológicos, paleontológicos o de formación natural, que existan bajo o sobre la superficie del territorio nacional o en la plataforma submarina de sus aguas jurisdiccionales y cuya conservación interesa a la historia, al arte o a la ciencia; los santuarios de la naturaleza; los monumentos, estatuas, columnas, pirámides, fuentes, placas, coronas, inscripciones y, en general, los objetos que estén destinados a permanecer en un sitio público, con carácter conmemorativo. Su tuición y protección se ejercerá por medio del Consejo de Monumentos Nacionales, en la forma que determina la presente ley. (Ley 17.288, 2016)

También a nivel país, tenemos la ley Indígena 19.253 del año 1993, que entre otras cosas protegen el patrimonio específico de las comunidades nativas, como son el patrimonio arquitectónico, arqueológico, cultural e histórico indígena. La ley entiende a estas comunidades y su patrimonio propio como patrimonio nacional, velando por su preservación,

conservación, difusión y protección en caso de venta ilegal del mismo (Ley Indígena 19.253, 2014).

Como vimos, las definiciones patrimoniales se encuentran estrechamente relacionadas en primer lugar a una materialidad que, por lo general, corresponde a monumentos importantes, o rasgos arquitectónicos patronales y segundo, que esta materialidad debe ser representativa de “valores universales y excepcionales”, desde un punto de vista muy occidental de lo que es histórico, estético, o científico. Es en este contexto en que nuestros patrimonios son definidos y son las voces oficiales quienes deciden que se considerará digno de reconocimiento y que quedará fuera. El discurso oficial, por lo tanto, valida un conjunto de prácticas y actuaciones sobre lo que es el patrimonio y socava ideas alternativas y subalternas sobre éste (Smith, 2006). El discurso patrimonial entonces se caracteriza por ser hegemónico y depender de la opinión de expertos para validarse, reproduciendo la gran narrativa de la “nación” oscureciendo la multi-vocalidad de variados valores y significados patrimoniales alternativos (Smith, 2006).

Lo anterior, se ve aplicado al caso de La Compañía, y también es la manera en que ha surgido el sentimiento patrimonial los últimos años en el sector. En este sentido, nos preguntamos por qué las cosas que parecen ser importantes en la comunidad como el cerro o los relatos tradicionales quedan fuera de la celebración al patrimonio y, en su lugar, se celebra un patrimonio oficializado muy similar a todo el que se presenta en todo el territorio nacional.

En este punto, además de desglosar el concepto de patrimonio, debemos también criticar la forma en que se lleva a cabo la acción de patrimonializar y las consecuencias que esto trae. Ya sabemos que quién lleva a cabo la patrimonialización es el aparato estatal pero que, al hacerlo, las cosas que entran en esta categoría son extraídas de su contexto sistémico, y elevadas a un punto de conservacionismo absurdo en un intento de evitar cualquier tipo de pérdida (Holtorf, 2014). De esta forma, el patrimonio es visto como un legado que debe conservarse y mantenerse intacto para las futuras generaciones, para que puedan observar

este pasado, cayendo en una fetichización del objeto y alegando un valor intrínseco en su antigüedad para la posteridad (Holtorf, 2014).

El problema con esto es que se olvida que el patrimonio es algo que ocurre en el presente y se dejan atrás o invisibles los procesos sociales que los producen. Entonces nos preguntamos ¿Qué es lo que queremos patrimonializar? ¿Con qué fin?, creemos que la idea no es que, por ejemplo, el Cerro de la Compañía se cierre al público, se cerque el sitio arqueológico y nadie pueda ingresar nunca más. ¿Cuál sería la diferencia entonces del cerro con la actualidad? Hoy en día la propiedad del cerro es privada, por lo que existe la prohibición para la población de subir sin permiso, con una acción de ese tipo, nuevamente se perdería el acceso.

Hay que tomar en cuenta que al patrimonializar muchas de estas cosas salen de su contexto sistémico, lo que impide su uso social o simbólico, sin embargo, debemos considerar en todo momento que las cosas tienen historias dinámicas, incluso el Pucará de la Compañía la tuvo. Inició como una ocupación preincaica, resignificada por los Incas cuando pusieron su arquitectura encima de la ya existente y luego reutilizada por Cachapoal para defender el territorio contra los españoles; es decir, es dinámico, es un proceso al igual que la historia (Holtorf, 2006).

Debiésemos ser capaces de comprender, a través de este ejemplo de continuo uso, reocupación y resignificación de las estructuras, que la importancia del patrimonio no son las cosas por las cosas, sino, la importancia y significado de las dinámicas o relaciones que ellas representen para un colectivo. Con esto queremos recordar que la conservación y el patrimonio como tales sólo existen en la mentalidad de occidente. Incluso podemos considerar a la antena de telefonía que destruyó parcialmente el pucará como parte de esta historia densa, sin ánimos de defender la destrucción que implicó en un sitio arqueológico que ya había sido nombrado monumento nacional, pero ¿El Inca no hizo lo mismo? ¿No destruyó parcialmente el sitio anterior para levantar sus muros como hipotetiza el equipo de Planella (et al., 1993)? ¿Los españoles acaso no desarmaron parte del pucará para construir sus casas y molinos (Stewart y Michea, 2019)?

Con lo anterior no queremos justificar este tipo de actos, puesto que comprendemos también el valor cultural que representa el pucará en términos de conocimiento de nuestra historia y la de poblaciones pasadas, sino que resaltamos el hecho que, como veremos más adelante, pasados los años la antenna pasará al registro arqueológico histórico, pero como recuerdo de un “patrimonio” distinto o negativo. En este escenario, comprendemos también el potencial que el pucará y el cerro mismo contienen para los procesos identitarios que la comunidad de la Compañía pudiera experimentar actualmente o en un futuro.

Es por esto mismo que se debe entender el patrimonio como un *continuum*, un proceso dinámico en el tiempo, social y culturalmente contingente y complejo de tratar. Por esto, el patrimonio no es algo que deba reducirse al acto literal de conservación y protección (Holtorf, 2014), sino que debe tratarse como parte activa en la vida de las comunidades actuales en su valor histórico y creación de identidad, en cuestiones sociales, políticas y ambientales (Harrison, 2013). Está todo interconectado de manera compleja.

Ahora, entendiendo el hecho de que distintos actores sociales poseen distintas subjetividades, estamos ante distintas versiones de lo que las personas le dan valor. Creemos que algunas de estas versiones no están siendo visibilizadas por el patrimonio oficial ya que existe una “distancia entre aquello que las políticas patrimoniales consideran que es patrimonio y lo que otros actores locales entienden que es valioso y que se debe conservar” (Sánchez-Carretero, 2012, p.195).

Por esto se hace necesario entender el patrimonio desde una perspectiva más crítica antes de postular caminos para tratarlo y entenderlo, en este contexto, nos apoyamos en los estudios críticos del patrimonio que buscan re-teorizar el concepto de patrimonio y reflexionar los procesos culturales involucrados en la valoración social de este (Smith, 2006; Smith y Waterton, 2013; Sánchez-Carretero, 2012; Criado-Boado y Barreiro 2013). Esta propuesta critica los abordajes más tecnocráticos y tradicionales que han dominado la investigación y el interés académico en el campo del patrimonio (Gustavsson, 2012).

Hay que entender que el patrimonio no es un acto objetivo e inocente, sino que es un proceso cultural, donde entra en juego la negociación de la memoria, la identidad y el sentido del lugar (Smith, 2006; Gustavsson, 2012), y porque no también, factores políticos en su constitución. Se crea entonces la necesidad de abordar concepciones diversas de memoria y patrimonio tomando en cuenta a los grupos “subalternos” que rara vez se encuentran representados en lo que sería el discurso oficial (Smith, 2004; 2006). Entonces el patrimonio debería ser un “lugar” de complicidad social, donde se exprese la solidaridad de quienes comparten un conjunto de bienes y prácticas que los identifica (García-Canclini, 1999), por lo que podríamos pensar en el patrimonio como un constructo político que genera horizontes de subjetividad, paisajes y objetos (Londoño, 2011).

También debemos comprender que las identidades no son homogéneas dentro de las comunidades o colectivos sociales, por lo que el patrimonio como construcción identitaria se relaciona con la performatividad y discursividad de los sujetos en el mundo. Entonces, tanto la experiencia de vida de un individuo como su pertenencia a subconjuntos del grupo social moldean la realidad material e inmaterial de maneras diferenciales, en categorías como serían la clase, edad, etnia o género (Smith, 2006; 2008; Waterton y Smith, 2010).

En cuanto a los relatos y las materialidades, estos son ubicuos, transhistóricos, transculturales e internacionales y vienen en muchas sustancias (oral, escrito, imágenes, gestos, o por la secuencia ordenada o combinada de éstos) (Barthes, 1977) y funcionan como un vehículo para transmitir ideas, sentimientos, normas, entre otras (Melin, Coliqueo, Curihuinca y Royo, 2016). Estos ayudan a generar identidad, por ejemplo, en el caso nacional, sus narrativas generan una identidad homogénea de lo que es ser chileno, en el caso del patrimonio “no oficial”, no queda bien definido qué tipo de identidad generan. Como observamos, en calidad de persona parte de la comunidad, estos relatos y materialidades “no oficiales” son más cercanos a la gente, pues se inmiscuyen en la cotidianeidad de los sujetos, en el ser y hacer, por lo tanto, generan respuestas identitarias más fuertes que las oficiales, impactando de distintas maneras la vida de las personas que habitan la comunidad.

Siguiendo con los relatos, según Butler (2007), las identidades se construyen dentro de estos discursos, y no fuera, por lo que son un efecto de éstos; la gente, su identidad y sus relatos se encuentran fuertemente vinculados, influenciándose. Las materialidades y los relatos no sólo estarían enmarcando como las personas piensan las realidades sociales, sino que también ayudan a validarlas (Smith, 2006), ya que son un sistema efectivo de producción de significados discursivos (White, 1992).

En resumidas cuentas, vimos cuáles serán los componentes teóricos que nos guiarán durante el transcurso de la investigación. Así también, sustentarán la elección de ciertas materialidades y relatos, que ayuden a comprender en términos ontológicos, los valores patrimoniales que se presenten en la comunidad con respecto a su entorno cultural y geográfico. Pretendemos, de esta manera entender cómo se ha configurado la actual visión patrimonial desde la densidad histórica presente en la comunidad.

VI. Marco metodológico

En la búsqueda de una alternativa

Ante los problemas patrimoniales que fueron mencionados anteriormente, surgen propuestas y opciones que buscan hacer del patrimonio y su relevamiento algo más inclusivo. Esto puede observarse incluso en la propia oficialidad con slogans como “juntos hacemos patrimonio” donde se espera que la gente se reencante y aprenda sobre la historia. Sin embargo, el contenido de fondo de dichas publicidades sigue sustentado en la mirada oficial, el discurso permitido y en la representación constante de figuras políticas, aristocráticas, militares y clericales.

Para hacer frente a esto, proponemos usar otras formas de hacer arqueología y otras formas de ver el patrimonio. Uno de estos “otros” marcos de referencia, es la arqueología histórica, que ampliamente ha estudiado la relación de poder entre los que lo poseen y los que no. La arqueología histórica en América del sur nace asociada a la norteamericana, quienes se preocupaban por el pasado europeo en el nuevo mundo y querían diferenciarse de los arqueólogos prehistóricos que abordaban un “otro” antropológicamente hablando, ya que estudiaban culturas previas al contacto (Zarankin y Salerno, 2007). Esta ha sido definida de diversas formas, tanto como estudio de materialidades históricas, como de uso interdisciplinario, abordando elementos más propios de los historiadores (Zarankin y Salerno, 2007). Lo importante en nuestro caso, es la relación que se ha estudiado entre la población descendiente europea y la población local, la contraposición de los conquistadores y los conquistados, y lo que más tarde se convertiría en las voces oficiales versus las otras voces.

A partir de los años '80 comienza a posicionarse la arqueología histórica como disciplina propia en Sudamérica ya que, previamente eran trabajos arqueológicos dirigidos por historiadores, aficionados, etc., quienes buscaban un correlato entre lo material y el registro

documentado (Zarankin y Salerno, 2007). Luego de las dictaduras militares y la instauración de las democracias (Politis, 1995, citado en Zarankin y Salerno, 2007; Vilches y Jofré, 2019), se comienzan a estudiar otras visiones sobre la historia reciente, voces disidentes de lo que es la “historia oficial”, amparados en las nuevas teorías postprocesualistas, observando pasados múltiples y subjetivos (Zarankin y Salerno, 2007). Estas visiones suelen estar más sujetas a temas de justicia social por las dictaduras o temas centenarios como violencia sistemática a comunidades indígenas (Vilches y Jofré, 2019), pero el principio teórico es el mismo, la reivindicación de otras voces, que de alguna manera han sido excluidas, invisibilizadas o mal representadas. Este último ítem, se acerca a aquellas ramas de la arqueología histórica dedicadas al estudio de los colonizadores, dejando de lado a los pueblos nativos, por tanto, se releva a las élites locales ya que, son consideradas como aquellas que tienen valor histórico real debido a la ideología dominante en la sociedad (Orser, 2000). Esto se vería reflejado en nuestro caso en el ensalzamiento de un patrimonio “patronal” o “hacendal”, tomando en cuenta los poderes de las antiguas familias a las cuales pertenecieron Catalina de los Ríos, Mateo de Toro y Zambrano, Hodgkinson, entre otros.

Esta línea de investigación en arqueología nos permitirá vislumbrar el origen de ciertos aspectos patrimoniales en la Localidad de La Compañía, ya que inician con los estudios arqueológicos hechos por el equipo de Planella a principios de los años '90, como veremos más adelante.

Otra de las “arqueologías” que nos permitirá trabajar esta propuesta es la arqueología pública. En su origen, la arqueología pública discutió la responsabilidad social y política de la profesión arqueológica, centrando los estudios en la relación entre la arqueología y la sociedad en el presente (Salerno, 2013). Ya separándose de una arqueología de corte más colonial y sus interpretaciones, la arqueología pública radica en entenderla como una actividad social, situada, y que tiene lugar en contextos históricos, políticos, económicos e institucionales (Salerno, 2013). Es importante mencionar que uno de sus supuestos se corresponde con una de las principales inquietudes para iniciar este trabajo, esto es la necesidad de formar una disciplina y un patrimonio políticamente definido y en pos de las

comunidades (Salerno, 2013), debido a la calidad del autor de esta tesis como investigador y como persona oriunda del territorio.

En cuanto a la historia oficial, América Latina se ha visto aprisionada históricamente desde su nacimiento por su situación colonial (Haber, 2004) y los movimientos nacionalistas independentistas de principios del S. XIX (Díaz-Andreu, 1999; Trigger, 1992, citado en Salerno 2013). Por esto no es extraño que la comunidad que ahora estudiamos se encuentre dentro de los cánones del patrimonio oficial, ensalzando una historia colonial fuerte, vinculada a los orígenes patrióticos del país, o poner esfuerzos en ello elevando las figuras de Catalina de los Ríos y Lisperguer como dueña de parte de los antiguos terrenos del sector, Mateo de Toro y Zambrano o Rafael Ovalle (ver Figura 22). En este trabajo quisiéramos relevar también otras trayectorias históricas excluidas e invisibilizadas, como lo son la historia indígena previa a la conquista hispana (expresada en el pucará) y en relatos apegados al sustrato campesino de la localidad.

Como conclusión en este aspecto y para los objetivos de esta tesis, vemos que

(...) la ‘significatividad’ de la arqueología pública reside en el reconocimiento de que la arqueología es una actividad social mediada por múltiples contextos, cuyo sentido es parte del presente, donde la confrontación y las diferencias en las interpretaciones del pasado son constitutivas (Salerno, 2013).

Esto es lo que rescataremos para nuestro trabajo, una arqueología que entienda la diversidad y esté orientada a relevar otras voces, que conforman un discurso patrimonial propio, que quizá se comporte distinto del expresado por la oficialidad estatal.

Otra propuesta que quisiéramos relevar aquí es la de Patricia Ayala y María Luz Endere, quienes también trabajan desde la temática indígena. Si bien, sus estudios se basan en arqueología comunitaria con comunidades indígenas, sus postulados nos acercan a un ideal de trabajo. Para Endere y Ayala la arqueología debe ser horizontal con las comunidades, con

conversaciones claras y honestas sobre los procesos, lo que estos implican y se debe contar con el consentimiento explícito de las personas (Endere y Ayala, 2012; Ayala, 2014; Ayala, 2017).

La idea es trabajar en conjunto con la comunidad, aprender y escuchar lo que tienen que decir y ser claros al retribuir información. Creemos que esto es la forma más cercana para hacer patrimonio, una forma donde la gente tenga real participación y puedan relevarse las cosas importantes para las personas, una forma donde los relatos y las materialidades se unan para contar las historias y las tradiciones. Sin embargo, entendemos las dificultades de trabajar con las comunidades, en cuanto a recursos y tiempos establecidos para la realización de esta tesis, y en cuanto a posibles sesgos sobre el cómo el investigador podría definir a la comunidad y sus intereses relegando otras voces, donde se podría ingenuamente pensar que una comunidad es una sola voz sin disidencias (González-Ruibal, González y Criado-Boado, 2019). Creemos que esta opción es interesante y podría generar datos y conclusiones distintas a las que logremos con nuestro enfoque actual presentado a continuación.

Nuestra opción más cercana y desde la cuál abordaremos mayormente el problema es la barajada por Hans Wobst (2010) con respecto a las prácticas arqueológicas tomadas desde la perspectiva de las arqueologías indígenas. Para el autor no son pocas las violaciones de derechos humanos realizadas sistemáticamente por los Estados-Naciones a las comunidades a lo largo de la historia reciente. es por esto por lo que ve la necesidad de generar profesionales locales que puedan tomar el discurso oficial y permearlo de parte de su ontología, que pueda narrar una historia alternativa en términos académicos para que quede registro, darles voz para que puedan expresarse (Wobst, 2010).

Esto sería, para nuestro caso, generar profesionales en distintos ámbitos que puedan relevar y escribir en las lógicas occidentales sobre lo que nos es importante, desarrollar una voz que pueda ser escuchada. El problema con esto es creer que las personas necesitan que se les de voz, creemos que la respuesta está más en que se aprenda a escuchar las otras voces en vez de asimilarlas al discurso de lo oficial, ya que estas manejan sus propios registros. De todas

formas, estamos conscientes que este es exactamente el caso del autor con respecto a su comunidad y es lo que más se adecua a los objetivos, recursos y tiempos que manejamos. Como profesional del área se poseen las herramientas de validez y experticia para tratar el tema y como parte de la comunidad tenemos el profundo entendimiento de lo que significan ciertos elementos, por lo que se convierte en la opción más idónea. En términos utilizados por Joanne Rappaport (2007), es que se vuelven clave los intelectuales de las minorías subordinadas como intermediarios entre la sociedad nacional y los grupos minoritarios, al construir discursos comunitarios locales e inscribirlos en el contexto nacional.

Para ejemplificar lo anterior, podemos considerar el trabajo Fondart “Reviviendo el pasado de nuestra región: El Pucará del Cerro Grande de La Compañía” realizado por un equipo interdisciplinario el año 2010 (Toro et al., 2010), el cual consistía en una puesta en valor del sitio arqueológico del Cerro de la Compañía. Este trabajo marca un precedente a nuestro estudio debido a que uno de sus integrantes, Jorge Olea, historiador, es parte de la comunidad de Graneros y también vio la importancia de difundir el patrimonio. En una entrevista que este nos concedió, nos habló sobre cómo él vio la importancia de relevar el patrimonio local, debido a la exacerbación sentida como alguien de la comunidad ya que, al igual que el autor de esta tesis, su familia ha vivido hace varias generaciones en el sector, donde su abuelo incluso fue uno de los trabajadores del Molino de La Compañía (Jorge Olea, comunicación personal). Con esto queremos destacar el vínculo que se genera entre las personas y sus lugares de origen, que para los provincianos se nos presenta como ganas de volver a nuestros lugares de nacimiento e intentar aplicar lo aprendido en beneficio de nuestra gente.

Con todo esto comprendemos la importancia de generar a futuro un patrimonio que vaya de la mano con la comunidad, quien debe participar activamente en cada paso del proceso y ver si a fin de cuentas el patrimonio oficial coincide con el levantado por otras voces. Sin embargo, la idea es no caer tampoco en el llamado “populismo epistémico” (González-Ruibal et al., 2019), donde se ve al pueblo como una sola unidad progresista, una sola voz sin disidencias cuyas opiniones son absolutas. La opción ideal, sería entenderlo desde todas sus complejidades considerando que, en prácticamente la totalidad de los casos para conformar

y nombrar el patrimonio oficial, no se toma en cuenta a la ciudadanía para las discusiones, muchas veces ni siquiera a expertos en el área.

Sin embargo, para los alcances, objetivos y recursos de esta tesis, sólo podremos abocarnos a una estrategia más ligada a los postulados de Wobst (2010), donde analizaremos el patrimonio de la comunidad en las materialidades y relatos recopiladas como una voz experta en el tema, pero también como parte de la comunidad. Esto será un ejercicio de observación e interpretación, relevando los datos de, y para, la comunidad. Los resultados de este estudio serán entregados a la municipalidad en su formato escrito, y se espera poder difundir en un futuro los conocimientos obtenidos en la tesis de grado y postgrado entre la comunidad por otros medios como charlas, o material audiovisual, por ejemplo.

Por último, comprendemos también la necesidad de abordar temáticas como el patrimonio desde la multidisciplina (González-Ruibal et al., 2019), tomando en cuenta los alcances y sesgos que pueda presentar las posturas de cada profesión, por lo que este ámbito también queda pendiente para futuras investigaciones.

Método de trabajo

La metodología que será utilizada para trabajar, y que se presentará a continuación, intentará responder a las necesidades y limitaciones que hemos identificado durante el escrito. Para este propósito, nos parece que la mejor manera de abordar nuestra problemática es a través de la metodología cualitativa, ya que trabajaremos sobre la valoración subjetiva que hacen o no las personas frente al/los patrimonio/s, y nos centraremos en una caracterización de corte local, cotidiano y particular a la comunidad (Galeano, 2004).

Aunque ya hemos presentado previamente a la localidad de La Compañía como foco de estudio, es necesario hacer un pequeño desglose para comprender en términos operativos qué o a quienes estudiaremos específicamente. Para ello presentaremos a continuación las técnicas de investigación a ser utilizadas.

En primer lugar, se hará una revisión sistemática de documentos y archivos contenidos en formatos digitales, en sitios como “Memoria Chilena” y “Archivo Nacional”, ya que estos archivos componen una fuente privilegiada de información, y podemos definirlos como cosas que podemos leer y que se refieren a algún aspecto del mundo social (Galeano, 2004). La búsqueda se centrará en documentos escritos relativos a la cuenca de Rancagua y el sector del Cerro Grande desde tiempos prehispánicos, principalmente con la información contenida en publicaciones arqueológicas, como con fuentes históricas, crónicas y documentos de las misiones de la Compañía de Jesús, entre otras. Esto con el afán de calcular la relevancia del sector en cuanto a la influencia e importancia que este pudo tener en la historia, en una mirada de larga data. Entendemos este ejercicio de lectura como una mezcla de entrevista y observación (Galeano y Vélez, 2000), entrevistando mediante la guía de la pregunta de investigación y “observando” como si se hiciera con un evento histórico en vivo. De esta manera el investigador no interviene en acciones o interacciones de la comunidad estudiada, sino que interpreta “desde fuera” (Galeano, 2004).

Para la arqueología postprocesual, las materialidades, y los registros culturales tangibles también pueden funcionar a modo de documentos, o textos que son susceptibles de ser leídos por la disciplina, siempre y cuando tengamos en cuenta su contexto histórico y social (Hodder, 1994). Es por esto por lo que, una vez obtenida toda la información bibliográfica se procederá a buscar en el espacio de la localidad, pueblos y ciudades cercanas, materialidades que remitan a elementos importantes, que se configuraren con cierto valor patrimonial pese a que algunos de ellos no tengan la “etiqueta oficial”. De esta forma, el criterio será encontrar nombres indígenas, referencias a la historia local y relatos que nos hablen de la densidad histórica de la población y que no necesariamente estará vinculada a la historia estatal.

De esta manera, es como llegaremos a una lista que se hará necesario recopilar y sistematizar, como vimos en nuestro primer objetivo de investigación. Para esto, se procederá a ir a la localidad de La Compañía y ciudades aledañas a buscar estas materialidades, de las que el

autor ya tiene ciertos antecedentes por los trabajos previos realizados en el marco del Magíster de Arqueología, sumado al hecho de ser parte de la comunidad al ser oriundo de la ciudad de Graneros. Todas las materialidades y relatos que sean halladas en la localidad de la Compañía, Codegua, Graneros y Rancagua, serán presentadas en los resultados. La sistematización corresponderá a fotografías, descripción de los elementos y exploración espacial, lo que configura una sucinta metodología arqueológica.

Para los relatos, el enfoque cualitativo será aún más relevante ya que nos permitirá alcanzar el espacio subjetivo del territorio y de la comunidad (Canales, 2006). Además, esta metodología nos permitirá tener la flexibilidad de ajustarnos a la realidad del trabajo de campo (Valles, 1999; Salgado, 2007). Se usará la modalidad de entrevista abierta semi-directiva (Callejo, 2002), la cuál será guiada por la siguiente pregunta: ¿Conoce usted relatos o historias de la localidad de la Compañía?

Las entrevistas se llevarán a cabo con personas al azar de varios tramos etarios en un principio, con el fin de, mediante la técnica bola de nieve, encontrar personas que jueguen un rol más activo en estos relatos, como por ejemplo cuentacuentos locales, hasta que la información haya alcanzado el nivel de saturación esperado (Galeano, 2004). Finalmente, entre estos relatos se escogerán aquellas narrativas que sean acorde a nuestros objetivos de investigación, tomando en cuenta criterios como la mención en torno al Cerro de la Compañía, la lectura patrimonial con respecto a otras materialidades y la profundidad o densidad de la historia oral que pueda entreverse.

Consecuentemente, el siguiente paso será analizar las materialidades y relatos encontrados, orientado al segundo objetivo específico, para lo cual se hará necesaria un cruce con la revisión bibliográfica y archivística de manera que nos permita poner en contexto los distintos resultados, para comprender la profundidad histórica que nos conduce a lo que observamos patrimonialmente hoy en día. En esta misma línea y, por último, para resolver nuestro tercer y último objetivo específico, cruzaremos las distintas materialidades y los relatos con los antecedentes, lo que nos permitirá ver las profundas relaciones que puedan

existir entre éstas, el Cerro de la Compañía y las manifestaciones patrimoniales contemporáneas.

En resumen, nos posicionaremos políticamente entendiendo la labor arqueológica no como un acto objetivo, sino social y culturalmente definido en su contexto, enfocándonos en qué cosas podemos aportar a la comunidad, en vez de solamente a la disciplina arqueológica. Para esto analizaremos las materialidades posicionándolas en contexto y expresando la relación dialéctica entre el patrimonio oficial y el que no lo es, entendiendo el poder con el que cuenta el aparato estatal para escoger y preservar sin tener en cuenta la participación ciudadana y muchas veces sin expertos en las áreas. Por esto, relevaremos datos mediante la observación y conversación, basándonos en la posición privilegiada del autor como profesional y como parte de la comunidad, para levantar datos e interpretarlos académicamente y teniendo en cuenta las significaciones locales.

De acuerdo con todo lo anterior, seguiremos los siguientes pasos:

1. Búsqueda bibliográfica de antecedentes arqueológicos e históricos del territorio estudiado.
2. Observación en terreno de materialidades que tengan algún valor patrimonial, oficializado o no.
3. Levantamiento de datos, dejando registro fotográfico y espacial de la materialidad.
4. Conversaciones con gente de la localidad de La Compañía, en busca de relatos tradicionales que tengan repercusión material.
5. Revisión bibliográfica y archivística para buscar profundidad histórica de las manifestaciones materiales y de relatos.

6. Análisis final, cruce de datos entendiendo las materialidades y relatos y su posicionamiento en la producción de patrimonios.
7. Discusión y presentación de los resultados a la comunidad cuando las condiciones lo permitan.

VII. Resultados

Análisis materialidades y relatos

Las materialidades de Cerro Grande son variadas, en este estudio serán separadas en tres grandes grupos y explicadas de forma individual. El primer grupo corresponderá a todos los efectos materiales que se encuentren directamente en el Cerro, por ejemplo, el pucará Inca y la antena de telefonía. En el segundo grupo sobre los relatos recopilados que se refieren a las materialidades del Cerro, mientras que el tercero sobre materialidades que remitan al Cerro o a algún elemento que este contenga como, por ejemplo, murales donde esté representado o lugares que evoquen a elementos como el pucará.

Quisiéramos detenernos en este momento para retratar el contexto histórico que cruzamos como país y como humanidad. El presente año 2020 ha sido caracterizado por la emergencia sanitaria causada por la enfermedad del Covid-19, lo que ha traído cambios en nuestras formas de vida y también ha impactado el ejercicio científico tradicional. Con esto nos referimos, en específico, a la imposibilidad de movernos libremente y recabar los datos propuestos para levantar esta tesis.

Sin embargo, muchos datos fueron relevados por el autor de este escrito, en los años 2017, 2018 y 2019, en que era alumno del Magíster de Arqueología de la Universidad de Chile. Estos sustentan varias ideas que se configuraron en la tesis actual, por lo que las materialidades presentadas a continuación corresponden a estos datos. En concreto, se levantaron en conversaciones con gente de la comunidad de La Compañía y alrededores, donde fueron relevados los relatos. Sumado a esto se buscó en fuentes bibliográficas como documentos municipales para la caracterización histórica del sector, además del uso de manuscritos del autor realizados en el desarrollo de las distintas cátedras del Magíster de Arqueología sobre el Cerro Grande y la localidad de La Compañía.

Materialidades en el cerro

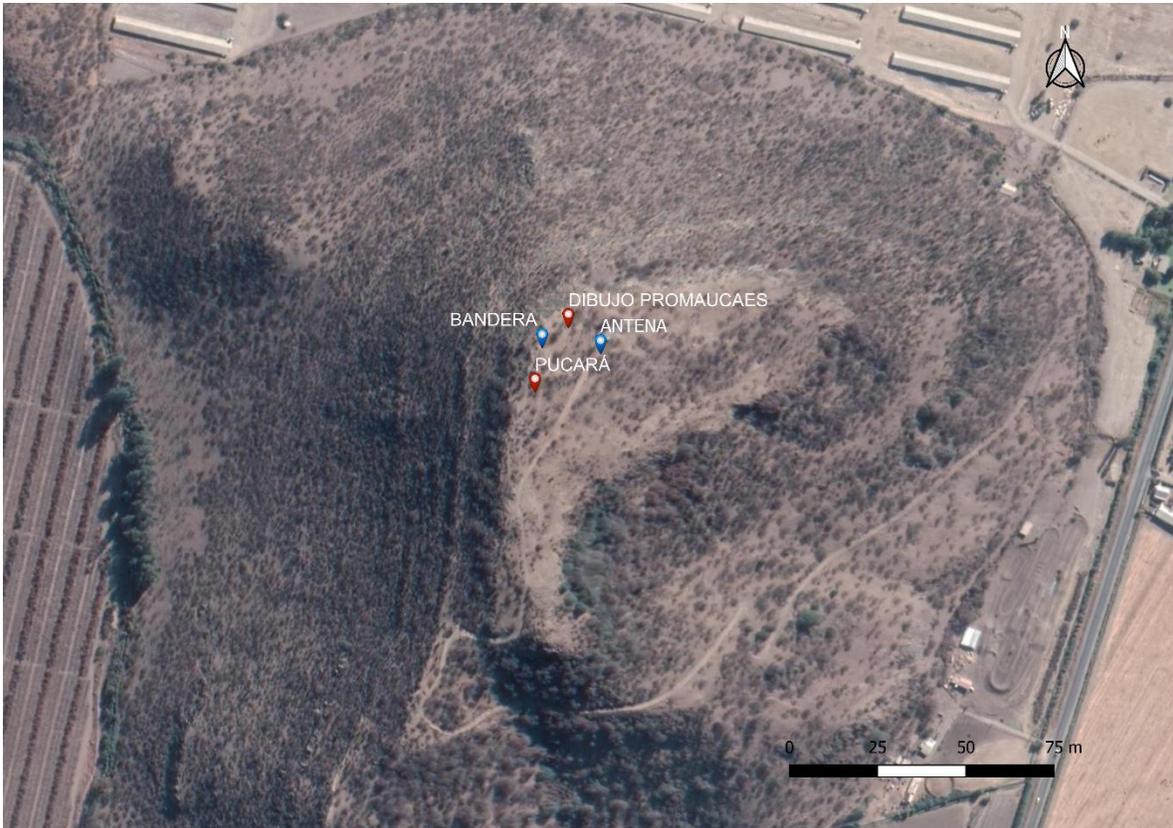


Figura 7. Vista aérea de Cerro Grande de La Compañía con la ubicación de sus materialidades. Natalia Valdés (2020).

Pucará

Empezaremos diciendo que todas las simbologías y nombres utilizados en las estructuras y muros corresponden a las utilizadas por el equipo de Planella (Planella et al., 1992; 1993; Planella et al., 2004) quienes hicieron los primeros estudios arqueológicos en Cerro Grande (ver Figura 8). En la cumbre del Cerro de la Compañía, se encuentra el pucará (ver Figura 7). Se presenta como estructuras que siguen tanto esquemas defensivos como almacenajes propios del patrón arquitectónico Inca-provincial (Planella et al., 1992; 1993). Respecto a la materialidad del sitio, se encuentra material cerámico asignable a distintos grupos y momentos anteriores al Inca y contemporáneos a este, los fechados por TL muestran una

ocupación preincaica de 1.035 ± 90 A.P (UCTL 1302) en su fecha más temprana (Planella et al., 2004) y entre 1.430 d.C. (560 ± 60 A.P.) y 1.530 d.C. (460 ± 45 A.P.) en su ocupación tardía (Planella et al., 1993), fechas que son consistentes con los estudios de Cornejo (2014) para la llegada de la presencia Inca a la zona central de Chile.

La primera ocupación es reiterada, evidenciada por la cantidad de material cerámico encontrado y las estructuras de almacenamiento, aunque no presenta muros, puntas de proyectil u otros elementos defensivos. Se presenta en forma de registro cerámico y estructuras circulares (E-11 y E-15) definidas como habitacionales. De las cerámicas utilizadas en los fechados, tenemos fragmentos cerámicos recuperados de E-11 de superficie alisada con engobe blanco-crema sobre café anaranjado, sus características se encuentran definidas para la alfarería “Centro-Sur” representadas en la colección de Hacienda Cauquenes (Planella et al., 1993). Una segunda muestra de esta estructura es un fragmento de pared gruesa color café, con huellas marcadas de escobillados en distintos sentidos.

Del sector E-15 fueron recuperadas muestras de un fragmento en estratigrafía con campos o bandas de pintura roja sobre superficie café pulida en cara externa, la cara interna alisada con huellas de escobillado en sentido horizontal, color café anaranjado, de contexto adscrito al alfarero tardío local (Planella et al., 1993). Otra muestra es un fragmento recuperado en estratigrafía de superficie bien alisada color café, de pared de espesor mediano, de forma globular tipo ollas de cuello corto y labio evertido con asa en forma de cinta. Se encuentra asociada a fragmentos de platos con decoración pintada en cara interna adscrita al tardío local con posible contacto diaguita-incaico, son similares a platos con decoración estrellada en cara interna en el valle de Aconcagua (Planella et al., 1993).

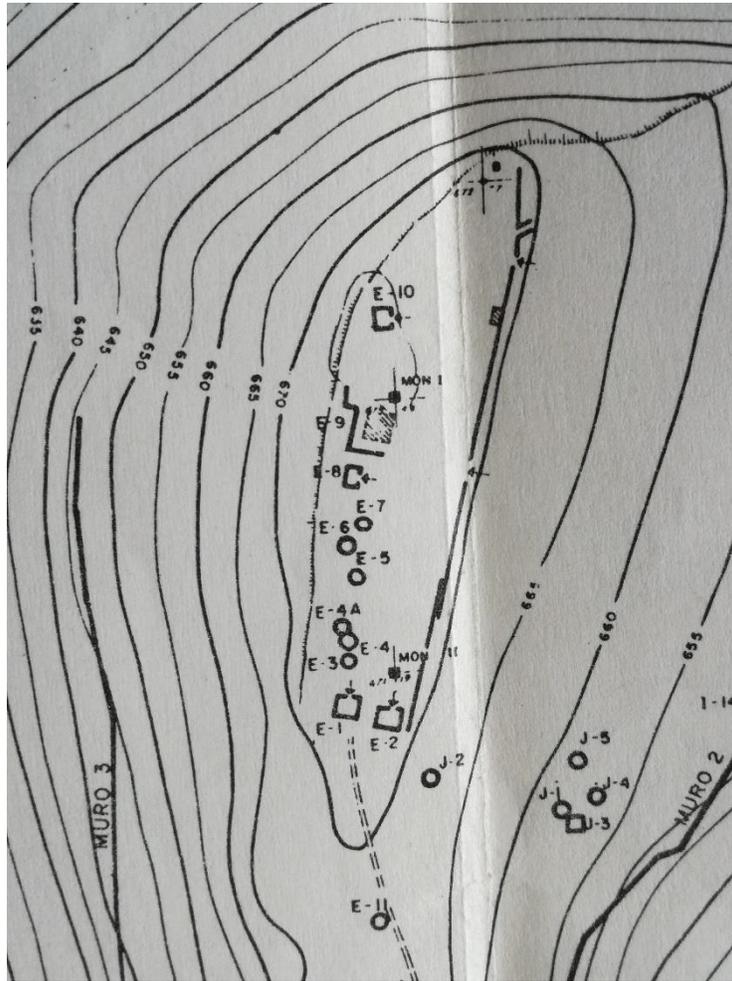


Figura 8. Principales estructuras y muros del pucará del Cerro de la Compañía referidos en la investigación. Adaptación de Hans Niemeyer (Planella et al., 1993)

En la bibliografía, para las fechas previas de ocupación incaica (Falabella et al., 2016), se han adscrito diversas ocupaciones para el territorio de la cuenca de Rancagua. Como pudimos constatar en los antecedentes, las fechas de Cerro Grande se corresponden con ocupaciones contemporáneas de la cultura Llolleo en sitio la Granja (Falabella et al., 2016), Aconcagua y Hacienda Cauquenes (Sanhueza et al., 2010), que tienen cerámica similar a la hallada en la cumbre de Cerro Grande (Planella et al., 2004)

En un segundo momento de la ocupación, llega población vinculada al imperio incaico, impactando en gran manera el sitio, esto se ve reflejado en el levantamiento de muros, si bien no todos es posible asignar a ocupación incaica (Planella et al., 1993, Planella y Stehberg,

1994), los trataremos a todos como un sistema de muros perimetrales. El muro 1 es el que se halla en la cumbre rodeando la plaza intramuros, se extiende 120 metros en dirección N-S desde el acantilado en la parte norte y es de doble hilada con relleno. A diferencia de los otros, presenta varios vanos de acceso, lo que le quita un carácter defensivo debido a la dificultad que implicaría defender, valga la redundancia, tantos accesos, por lo que Planella y su equipo (et al., 1993) estiman una posible connotación simbólica, volveremos sobre este punto más adelante. Asociadas a este muro se encuentran acumulaciones de cantos rodados como posibles proyectiles y también cerámica (Planella et al., 1993).

La plaza intramuros se encuentra delimitada por el muro 1 al este, al oeste y el norte por el acantilado y en la parte sur por dos estructuras cuadrangulares. Esta plaza concentra la mayoría de las construcciones de estilo inca-provincial, de doble hilera con relleno (Planella et al., 1993). En el interior de la plaza fueron halladas distintas piezas cerámicas, así como puntas de proyectil. Es importante mencionar que una de las estructuras, la E-9, presenta una disposición extraña en forma de dos “L” unidas, en la parte norte de esta estructura se encuentra el afloramiento rocoso más elevado de la plaza, lo que según el equipo de Planella podría tener algún significado aún no determinado (Planella et al., 1993). Sumado a esto, es posible relacionar espacialmente las estructuras utilizando líneas imaginarias en cuatripartición, también propuesto por el equipo de Planella (et al., 1993), pero volveremos sobre este punto más adelante.

Los muros 2 y 3 corresponden a la segunda “línea defensiva” según el equipo de Planella (et al., 1993). Se encuentran en una cota más baja que el muro 1 y la cumbre. El muro 2 nace en el acantilado del norte y corre 440 metros hacia el sur por la ladera este del cerro. Es el muro más complejo en cuanto a su planta ya que presenta salientes y entrantes o “almenas” (Planella et al., 1993), se interrumpe al sur en un sector de quebradas, reaparece como muro 3 en la puntilla sur y corre por 452 metros hacia el norte por la otra ladera del cerro. Las excavaciones muestran acumulación de cantos rodados interpretados como munición de hondas, además de la aparición de arcilla quemada en dos esquinas que podrían indicar uso de antorcha u otro tipo de iluminación precaria (Planella et al., 1993).

Los muros 4 y 5 conforman la tercera línea perimetral defensiva en una cota más baja aún que los muros anteriores. El muro 4 recorre 344 metros protegiendo la ladera sur y poniente del cerro y una vertiente en la puntilla sur. Excavaciones en este muro evidenciaron la presencia cada 4 metros de acumulaciones de cantos rodados para su uso como proyectiles, además de arcilla quemada cerca de la vertiente (Planella et al., 1993). El muro 5 nace del acantilado norte y se dirige hacia el SE por la ladera oriente, corre por 322 metros y paralela al muro 2, sin presentar “almenas”, protege las principales vertientes de agua y desaparece en el sector de quebradas. En ningún muro, salvo en el 1, se encontró material cerámico asociado.

En la parte oriente del cerro, entre muro 1 y 5, pueden observarse una serie de estructuras de planta circular correspondientes a *collicas* o depósitos, definidas así por su pequeño tamaño (2,2 a 2,4 m de diámetro) para ser habitacionales y a que ningún material hallado implica una función distinta. Esto es corroborado por el estudio de Rossen (1994) que muestra restos arqueobotánicos de algunos cultígenos como *Chenopodium quinoa* (quinua), frutos como el de *Echinopsis chiloensis* (quisco) y plantas medicinales como *Calandrinia grandiflora* (pata de guanaco) lo que se interpreta como almacenes donde resguardar alimento por mucho tiempo.

Dentro de las estructuras circulares en otros sectores del cerro, es destacable E-15, definida como habitacional (Planella et al., 1993), más precisamente asignada a los naturales de Rancagua previo a la llegada del Inca. Su cimiento es de doble hilera con una hilada, en el centro del espacio interior se observa una depresión continua, hasta los 30 cm de profundidad con respecto al muro, donde se estima estuvo el poste central de la habitación (Planella et al., 1993). Tiene 513 fragmentos de alfarería asociados, dentro y fuera de la estructura, así como manos de moler.

Sumado a esto se encuentra cerámica en la parte más alta del cerro. En la base del muro 1 se recuperó un fragmento de aríbalo para fechado, de superficie alisada color café, de

decoración en el sector del asa y partes próximas a ella con una franja de color blanco y una de color negro más fina adosada (Planella et al., 1993). En la base de E-2 se recuperó otro fragmento para fechado, de una jarro de cuello alto con asa, pintura roja post-cocción sobre superficie pulida color ocre en cara externa y parte del borde del cuello en cara interna (Planella et al., 1993). Un tercer fechado se tomó en otro fragmento recuperado de E-2, de un plato con engobe rojo y decoración negro sobre rojo en cara interna bruñida.

No hubo ningún hallazgo de material hispánico, lo que sumado a los fechados obtenidos por el equipo de Planella (et al., 1993), se permite asignar el sitio a una ocupación prehispánica.

Un tercer momento de la ocupación se da luego del Inca, en que la población local comandada por el cacique Cachapoal se enfrenta a Pedro de Valdivia, esta situación se conoce a través de información etnohistórica (Planella et al., 1993; Planella y Stehberg, 1994), como ya vimos anteriormente en los antecedentes de este trabajo.

Por último, quisiéramos retomar ideas incompletas sobre la ordenación espacial de la arquitectura vista previamente, ejemplificando con otros estudios en cerros con evidencia de ocupación incaica. Así, tenemos el complejo arquitectónico Cerro Mercachas (Troncoso, Pavlovic, Acuto, Sánchez y González-García, 2012), donde se observa la materialidad de una ocupación con pocas personas, de un sitio ritualizado orientado a la principal huaca de la zona (Aconcagua) y a eventos celestes importantes. Los autores plantean un recorrido por el sitio marcado por el arte rupestre desde un inicio hasta un final en un movimiento ritual. Además, el cerro tiene alta visibilidad por lo que se inserta en el cotidiano de las poblaciones locales quienes por este motivo estarían involucradas en los ritos del Tawantinsuyu, pero al mismo tiempo excluidas al no poder participar activamente de él (dinámica de inclusión/exclusión) (Troncoso et al., 2012).

Por otro lado, Stehberg, Sotomayor y Gatica (2015) nos hablan de un paisaje ritualizado al sur de la cuenca, donde el cordón mismo del cerro Chena sería visto como un animal echado, lo que habría provocado la decisión de construir ahí la fortaleza. Así también en el cerro

Chada (Ruano, 2015) se ve que la arquitectura (*ushnu*) del sitio está ligada a eventos como a los solsticios de invierno y de verano, además de los equinoccios de primavera y otoño. Sumado a esto está la observación de la interacción del sol con cumbres de cerros importantes, y además se puede ver la cumbre del cerro Aconcagua, principal huaca del territorio.

Esto nos recuerda la racionalidad de Criado-Boado (1988) y la monumentalización, cuyas construcciones fueron hechas para ser vistas, un lugar socialmente construido, tomando en cuenta que la arquitectura es reflejo del pensamiento de quienes la edificaron, ya que es uno de los aspectos en los que una comunidad mejor se reproduce y se representa a sí misma. La arquitectura es una tecnología de construcción del paisaje social donde se domestica el mundo físico a través de dispositivos artificiales, no sólo introduciendo hitos arquitectónicos en el espacio natural para ordenarlo según referencias culturales, sino también controlando e imponiendo un determinado patrón de percepción del entorno a los individuos, una pauta para experimentar el espacio-tiempo tanto comunitario como individual (Criado-Boado y Mañana, 2003).

Siguiendo con el caso de La Compañía, hay elementos que fueron dejados sin profundizar por el equipo investigativo de Planella (et al., 1993), como por ejemplo el muro 1 que tiene varios puntos de acceso que le restan carácter defensivo indicando un posible carácter simbólico a la hora de ingresar al mismo según los autores. También están las estructuras rectangulares de la cima (E-1 y E-2) que están sobre estructuras circulares que posiblemente son de la ocupación anterior, lo que podría ser una apropiación de un elemento simbólico al mismo tiempo que relega a la población local a un punto más bajo marcando jerarquía. Por otro lado, está la estructura abierta de forma escalerada E-9 que no tiene una función definida por los autores, entre otros (Planella et al., 1993).

Si tomamos en cuenta las palabras del equipo de Planella (et al., 1993) y prolongamos una línea desde el brazo más largo de la estructura 9 que va de este a oeste, cruzando por un vano en el sector de muro uno, podemos interceptarlo con otra línea imaginaria que nace entre las

estructuras E-1 y E-2 y que se proyecta indefinidamente hacia el norte (ver Figura 9). Esto es importante, ya que Tristán Platt en 1976 (citado en Núñez y Castro, 2011, p.155) demostró que muchas de las representaciones andinas se ligan a patrones de dualidad y cuatripartición, que son principios que impregnan todas las esferas de sus vidas, buscando el equilibrio entre opuestos complementarios. Con esto podríamos incluso vincularlo a posibles observaciones con, por ejemplo, Ruinas de Chada al norte del sitio o el posible avistamiento entre las estructuras E-1 y E-2 del Cerro La Muralla al Sur, que también tiene arquitectura Inca en su cima (Sepúlveda, San Francisco, Jiménez y Pérez, 2014).

Aunque estas ideas deben tomarse con cuidado, ya que es probable que la apertura en medio de muro 1 no sea un vano, sino que fuese abierto con el tiempo por los animales que pastan en el cerro (Rodrigo Sánchez, comunicación personal), habría que excavar esta zona y ver si existen o no bases de muro en este punto. Además, no podemos descartar la idea que E-9 sea sólo una estructura incompleta y que lo que vemos hoy en día no sea su forma final.

De esta manera, vimos la cuatripartición en la arquitectura del sitio, pero también tenemos la dualidad con el juego “arriba y abajo”, expresados en las ocupaciones incaica y local, donde el Inca desplaza la antigua ocupación de la cima, apropiándose simbólicamente de ella, relegando a la población local a un sector más bajo del cerro, y marcando de este modo una jerarquía. E incluso, podríamos ver una tripartición con los muros concéntricos donde tenemos una cima delimitada por el muro 1, representando un sector elevado o “mundo de arriba”, el siguiente espacio más bajo delimitado por los muros 2 y 3 o “mundo intermedio” y por último el espacio delimitado por los muros 4 y 5 o “mundo inferior”. Interesante hubiese podido ser estudiar los relatos andinos con respecto a esta ordenación y poner, por ejemplo, en contexto el lugar exacto de la cueva de Salamanca conectando estos “tres mundos” y al culebrón, que suelen asociarse a lo subterráneo y cuerpos de agua.

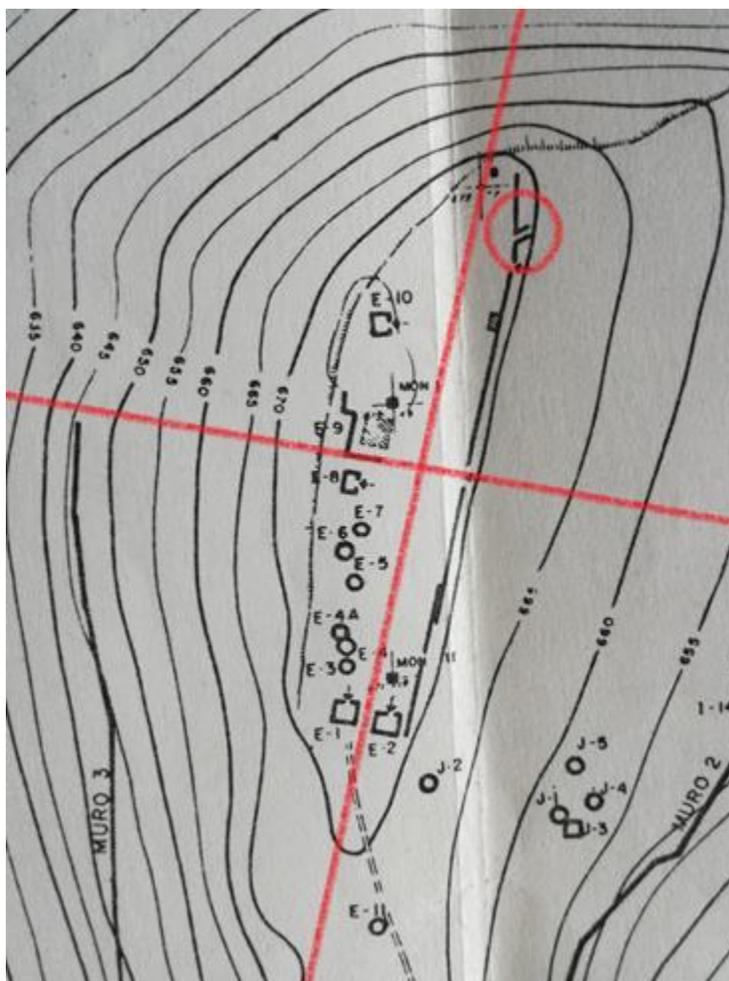


Figura 9. Vista aérea de Cerro Grande de La Compañía. Las líneas de color son nuestras, para mostrar las hipótesis de trabajo con cuatripartición y posible vano del muro 1 en sector norte, orientada al solsticio de invierno. Adaptación de Hans Niemeyer (Planella et al., 1993)

Además, sumamos el hecho de que aparte de ser el cerro más elevado del valle, puede verse en días despejados el cerro El Plomo al Noreste (Natalia La Mura, comunicación personal), los cerros del cordón de Angostura donde se encuentra Ruinas de Chada hacia el Norte y hacia el Sur probablemente el cerro La Muralla de Tagua Tagua, aunque esto no ha podido corroborarse aún.

Por último, quisiéramos dejar esbozada la idea de una posible orientación al solsticio de invierno en uno de los vanos de muro 1, definidos como un desagüe por el equipo de Planella (et al., 1993), que se encuentra en la parte norte del muro, a escasos metros del farellón (ver

Figura 9). En un ejercicio hecho por el investigador, se ascendió al cerro la madrugada del solsticio de invierno del año 2018, donde pudo observarse una alineación, donde el sol se posicionó en su salida en un espacio entre dos cumbres y esto fue observable desde el vano (ver Figura 10 y 11). De momento no es posible aseverar la información ya que no se utilizó ningún instrumento salvo el ojo humano por lo que los estudios en este campo quedan abiertos. Además, de que aún no es posible determinar si este vano es intencional o es parte del deterioro por el tiempo o los animales, por lo que se deben hacer excavaciones para buscar las bases del muro y descartar o no esta idea.



Figura 10. Simulación del solsticio de invierno el jueves 21 de junio de 2018. Elaboración propia en base a Google Earth.

Además, es probable que exista una alineación entre el solsticio de verano y el vano central del muro 1, que coincidiría con la proyección cuatripartita en dirección E-O que ya vimos anteriormente. Esto es meramente especulativo, tomando en cuenta que habría que hacer también excavaciones en este vano y ver si se trata de un muro derrumbado o es un vano intencional. Pero de ser así, estaríamos ante un sitio que también sirvió como observación astronómica, donde estarían marcados espacialmente los solsticios y también donde se

podrían hacer cálculos de equinoccios al encontrarse éstos exactamente en el centro entre las fechas de los solsticios.



Figura 11. Fotografía del solsticio de invierno del año 2018, con la salida del sol sobre las dos cumbres. Las líneas representan el sentido del muro 1 y el vano. Fotografía y elaboración propia (2018).

Y con todo esto dicho, comprendemos que el muro 1 no tiene las características defensivas como ya había esbozado el equipo de Planella (et al., 1993). Al contrario del resto de muros defensivos, se comportaría de forma simbólica y asociado a ciertos ritos del mundo andino, aunque posiblemente no estemos identificando todos sus posibles usos o le estemos asociando un uso incorrecto.

Antena de telefonía

La antena es un caso peculiar dentro de las materialidades, debido a su carácter disruptivo y destructivo en el cerro, se encuentra ubicada a escasos metros de la cima, en el sector oriente de esta (ver figura 7). A principios de los años '90, luego de que el pucará del cerro fuera declarado monumento nacional (Decreto Supremo 119, 1992), se intentaron gestiones con las autoridades y vecinos del sector con propiedades circundantes al sitio con el fin de preservar el sitio arqueológico (Planella et al., 2004). Estas gestiones fracasaron ya que previamente, el año 1991, el cerro pasa a manos de un privado quién utiliza el cerro como lugar de pastoreo de vacunos y caballares, y talando parte de la flora autóctona de *acacia caven*, esto produjo la dispersión de las piedras de los rasgos arquitectónicos y la disminución de la flora autóctona (Planella et al., 2004).

En el año 1997 la misma persona arrienda 400 m² de un espacio cercano a la cumbre a una compañía de telefonía para la instalación de una antena. Esta compañía procedió a irrumpir con maquinaria pesada en el sector sin solicitar los permisos requeridos al Consejo de Monumentos Nacionales y a sabiendas del carácter de patrimonio histórico de las ruinas arqueológicas (Planella et al., 2004). La maquinaria utilizó el mismo sendero antiguo de subida a la cumbre, despejando un camino de 4 metros de ancho y destruyendo casi la totalidad del sendero y destrozando también estructuras asociadas y flora relictas. El trazado del camino vehicular abrió un boquete de 4 metros en el muro 2, arrasó una serie de collcas ordenadas de forma paralela y destruyó por completo la estructura 11, definida como habitacional preincaica. La instalación de la antena propiamente tal se efectuó en un sector entre muro 1 y 2, donde fue evidenciada la mayor cantidad de instrumentos de molienda (Planella et al., 2004). Este hecho fue denunciado en marzo del año 1997 por la dirección del Museo Regional de Rancagua, a través de un informe de los daños producidos.

En diciembre del año 1998 se logró un acuerdo con la Corte de Apelaciones de Rancagua en que se obligaba a la empresa a reparar el daño al sitio arqueológico financiando un proyecto de "Restauración, conservación y puesta en valor del pucará Cerro Grande de La Compañía"

(Planella et al., 2004), reuniendo en el año 2000 al equipo original de Planella que realizó los primeros estudios. La resolución coincidió con la visita de J. Riederer, destacado especialista de la UNESCO en conservación y restauración, quien accedió a efectuar una evaluación de los daños y un diagnóstico de las posibilidades técnicas de recuperación del sitio. Este quedó fuertemente impresionado por los daños en las estructuras, sumado a la escasa vegetación que quedaba depredada por el ganado caprino. El especialista deploró la situación debido a la trascendencia del lugar como reserva patrimonial de las culturas andinas y a la desolación y desprotección del sitio (Planella et al., 2004).

Luego de cuatro meses de trabajo del equipo de Planella hasta abril de 2000, deciden interrumpir los trabajos de investigación, de conservación, restauración y de puesta en valor del sitio, debido a la falta de cumplimiento oportuno de las medidas comprometidas por la empresa de telefonía, quienes reiteraron sus acciones destructivas en el sitio arqueológico rehaciendo el trazado vehicular. Además, se suma la incertidumbre de quién tendría la propiedad definitiva del cerro, una vez restaurado el sitio.

En la actualidad, se desconoce si es que existe algún tipo de intento por restauración o conservación del sitio. Además, este sitio no es algo “atractivo” patrimonialmente (en un sentido turístico) como nos indicó encargado del área del patrimonio en el municipio el año 2019 (comunicación personal). Es difícil, por ejemplo, llevar tan alto a personas de la tercera edad y difícil de ver para alguien sin el “ojo entrenado”, debido a que se conservan sólo los cimientos de las estructuras. Aun así, en años anteriores se han llevado a cabo visitas al pucará.

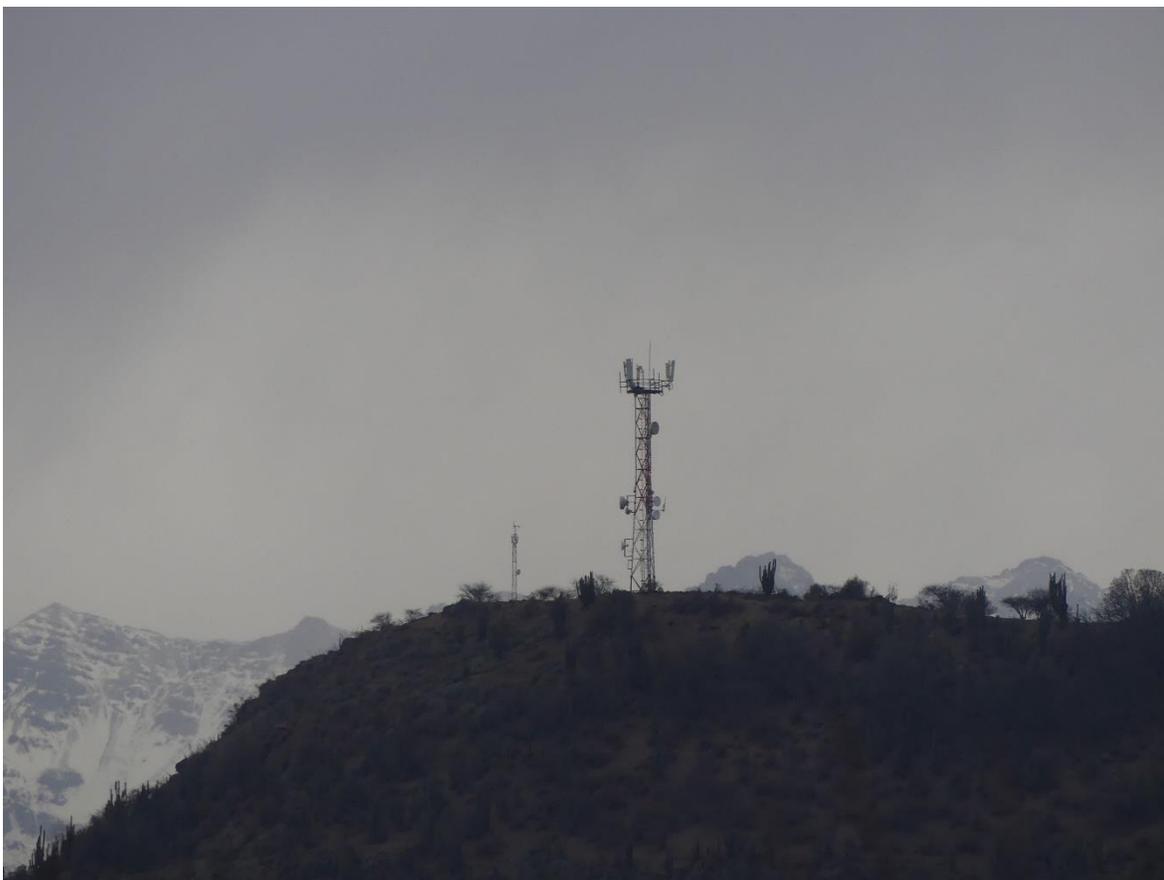


Figura 12. Vista hacia el este de la antena de telefonía en Cerro de La Compañía. Por Monserrat Ramírez (2020)

Dibujo Promaucaes

En el sector norte de la plaza intramuros del pucará, en la cima del cerro, se encuentra un sector de antiguo uso de cantera desde donde se extrajeron algunas de las piedras para la construcción de las estructuras o los muros del sitio arqueológico (ver Figura 7), definido así por la arqueóloga Natalia La Mura (comunicación personal). Es en el farellón de la cumbre norte, en el sector más rocoso, donde se encuentra una escena de batalla retratada por alguna o algún artista anónimo, utilizando un lápiz corrector sobre la roca desnuda (ver Figura 13). Este dibujo es único en su tipo, descartando otras manifestaciones de “arte rupestres” contemporáneo como lo son la demostración de afiliaciones a equipos de fútbol o la concreción de demostraciones de amor que quedan grabadas efímeramente en las rocas, ésta

hace memoria a la violenta historia que significó la conquista hispana sobre las poblaciones locales.

El momento hace referencia específicamente al conflicto entre la población local, los promaucaes, y los españoles, probablemente Pedro de Valdivia. Es posible que la escena sea la batalla protagonizada por el Cacique Cachapoal y Valdivia, en un último intento de repeler la conquista española (Planella y Stehberg, 1994), pero no se puede aseverar por lo simple de la escena referida y que sea de artista anónima/o.



Figura 13. Dibujo Promaucaes en la cima de Cerro Grande de La Compañía. Fotografía propia (2019).

Banderas

Las banderas son un caso especial, al ser una materialidad más efímera, estas aparecen con cierta frecuencia en la cima del cerro (ver figura 7), donde luego de un tiempo desaparecen sin saber si las retiran o, cómo se constató in situ, terminan en el suelo al ceder sus mástiles de coligue y probablemente llevadas por el viento. Estas banderas son de carácter misterioso para lo que logró averiguarse, no sabemos que significan ni quién las pone (recordando que el cerro es un lugar privado, no hay permiso para subir a él), y no sabemos si es más de una persona la que lo hace o si tendrán significados variados. Sin embargo, podemos notar similitudes con banderas indígenas (ver Figura 14), lo que podría estar evocando estos sentimientos de reconocimiento con una antigua población local que se perdió en el tiempo de conquista, al igual que vimos con la escenificación del promaucae frente al español.

Otro caso curioso y recalable es la aparición de una bandera “chilena” en la cumbre del Cerro Chico para septiembre del año 2019 (ver Figura 15). Un poco de revuelo causo en los medios de comunicación locales, debido a que esta presentaba los colores invertidos.



Figura 14. Bandera en cumbre de Cerro de La Compañía. Por Natalia Valdés (2018)



Figura 15. Bandera chilena con colores invertidos en cumbre de Cerro Chico. Graneros Tv (2019).

Relatos

Los relatos presentados a continuación corresponden a acercamientos realizados en la comunidad los años 2017 y 2019, en el marco de trabajos realizados para cátedras del Magíster de Arqueología de la Universidad de Chile, cuando aún era estudiante. Estos fueron recabados de forma “coloquial”, en el sentido que no existieron entrevistas formales, ni respaldo de estas en forma de grabación, por los objetivos reales de los estudios en ese momento, y a esto se debe el uso de seudónimos en algunos casos de entrevistados, por un tema de confidencialidad. Los relatos analizados a continuación tratan sobre estos trabajos, por lo que carecen de rigurosidad formal pero no así de rigurosidad científica en los análisis.

Específicamente, este escrito presentará dos relatos de todos los recuperados, que son los que se posicionan geográfica y “literalmente” sobre el Cerro de la Compañía, pese a que todo el resto de los relatos se relacionan de una o más maneras a la potencia del Cerro Grande. Estos fueron escogidos debido a los objetivos de esta tesis, ya que se enmarcan directamente en el cerro y su relación con la gente. Por último, los relatos presentados a continuación están narrados por el autor para darles coherencia, aun así, se nombrarán las variantes que fue posible escuchar en esos años.

Las conversaciones se llevaron a cabo con distintas personas de la comunidad, entre las que se cuentan el guía del Molino de la Compañía, dueños de negocios locales y personas habitantes de la localidad, de quienes fueron escuchados los relatos de la Cueva de Salamanca y, principalmente, el Culebrón de la Compañía.

- En cuanto a la Cueva de Salamanca, se cuenta que el cerro es peligroso, ya que en ciertas noches se juntan los brujos y hacen sus reuniones y maleficios en conjunto. Llegan volando en forma de ave Tue-Tué a sus aquelarres e ingresan al interior del cerro a través de una cueva que sólo se aparece estas noches especiales y sólo ante la presencia de los brujos, quienes conocen las palabras secretas para que esta se abra. Esta cueva es llamada, como en muchos lugares, la “Cueva de Salamanca”, un lugar que, como veremos en la discusión más

adelante, se presenta como un lugar híbrido que entremezcla tradiciones hispanas e indígenas. Además, se agrega que es posible acceder a ésta si es que por casualidad alguien está en el cerro durante la noche y al momento exacto en que esta se abra y que se puede acceder a una increíble cantidad de oro que los brujos guardan con recelo, pero que quién entra nunca vuelve del interior del cerro (Señora Nadia, comunicación personal)

Por otro lado, existe otra versión de la historia de la cueva de Salamanca que se escuchó del guía del Molino de la Compañía, don Fernando, quién trabaja en este lugar haciendo recorridos patrimoniales. Él contó que la cueva de Salamanca se encuentra cerca de la cumbre del cerro hacia el sector sur, específicamente encima de un bosquecillo de boldos (ver Figura 16), y en este lugar es donde se sentaba el Inca a vigilar el valle, además agrega que es una cueva muy pequeña donde el Inca estaría sentado o en cuclillas a modo de vigilancia sobre el valle para avistar a quienes se acercaran (don Fernando, comunicación personal). En esta versión, el relato tradicional se entremezcla con el relato arqueológico levantado por el equipo de Planella a principios de los años '90 (Planella et al., 1992; 1993; Planella y Stehberg 1994) ya que, como resultado de estudios previos, sabemos que el discurso arqueológico se inició por estas investigaciones.

El que la cueva se encuentre cerca de la cumbre parece no ser algo azaroso tampoco, para los grupos andinos, las

(...) cumbres son consideradas como los espacios más peligrosos, dada la voracidad natural que poseen las montañas y los cerros. Se trata también de espacios de aparición de los *supay*, sobre todo por las noches. Ciertas cumbres son identificadas como *saqra lugar* y son el escenario de rituales de maleficio oficiados por *layqha/layqhakuna* y brujos urbanos (Cruz, 2012, p. 230).

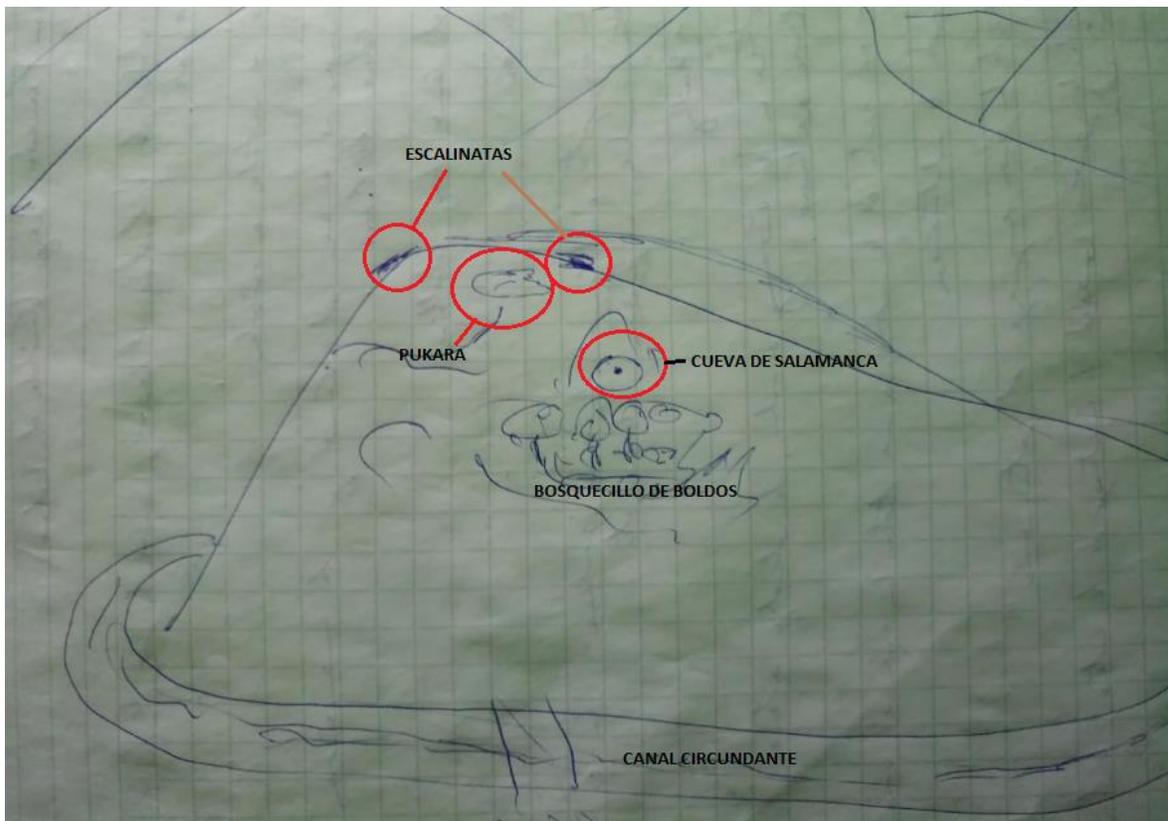


Figura 16. Dibujo de hitos importantes en el paisaje de Cerro Grande de La Compañía. Por don Fernando (2018)

Otro mito dice que esta cueva y las entrañas del cerro estarían conectadas por una red de túneles que utilizaban los jesuitas cuando aún mantenían la Hacienda de la Compañía. Estos túneles tienen salida a una cueva en la parte baja del cerro donde la gente dice que habitan las culebras y que incluso en una ocasión invadieron una casa cercana al sector. Estos túneles no han sido comprobados por el investigador, aunque la gente dice que hay entradas en el santuario, en las catacumbas que funcionaban como bodegas del molino y pasan bajo el cerro hasta la cueva de salida (Carlos, comunicación personal).

Una de las historias dice que, en el 2 de octubre de 1814 luego del “desastre de Rancagua”, las tropas de Bernardo O’Higgins huyeron por el camino que va “detrás” de Rancagua hacia La Compañía y pidieron refugio a los jesuitas, estos ocultaron a los patriotas en los túneles por unos días. La gente dice que es por esto por lo que se encuentran objetos de la época de independencia como cartuchos de las armas de fuego de ese tiempo (don Rubén,

comunicación personal). Esta versión es históricamente imprecisa ya que el año 1767, tras la Real orden de Carlos III, se decreta la expulsión de América de los jesuitas (Mörner, 1966), por lo que es imposible que estos dieran refugio a los patriotas. De ser cierto el resguardo, ocurrió en épocas en que Mateo de Toro y Zambrano era dueño de la hacienda. Por otro lado, no se tiene registro de materiales de época histórica como serían los cartuchos de antiguas armas de fuego.

- El culebrón es otro relato recurrente y uno de los más importantes en la localidad, se encuentra directamente relacionado con la cueva de Salamanca ya que es quien custodia la entrada. La historia dice que cuando los monjes jesuitas fueron expulsados del país escondieron todo el oro que tenían en los túneles. Este oro se encuentra en las entrañas del cerro y es custodiado por el “Culebrón de la Compañía”, una culebra de enormes proporciones y que, según quienes conocen a personas que lo han visto, tiene “cara de persona y patas como un dragón” (señora Nadia, comunicación personal).

Al parecer, la labor del culebrón es custodiar el tesoro y evitar que, si alguien llega a entrar a la cueva, se lleve la riqueza. Esto explicaría por qué en los relatos la gente que llega a entrar a la Cueva de Salamanca buscando el oro, nunca más vuelve a salir. Ahora bien, es posible hacerse con el tesoro si se siguen ciertos pasos. Primero se debe conseguir un hacha y segundo leche tibia. Se debe ir de noche al cerro, y esperar al momento de la aparición y apertura de la Cueva de Salamanca, en ese momento hay que acercarse y dejar la leche en la entrada y esperar oculto a que el culebrón salga por el olor de la leche y comience a beberla. En este punto hay que armarse de valor y en el momento de distracción del culebrón, darle uno o los hachazos que sean necesarios en la frente hasta matarlo, luego de esto es seguro hacerse con el tesoro de las entrañas del cerro (señora Nadia, comunicación personal).

Materialidades que remiten al cerro



Figura 17. Ubicación de principales lugares de La Localidad de la Compañía referidas en este estudio.
Elaboración propia.

Vivero pucará

El vivero se encuentra en la localidad de la Compañía (ver Figura 17). En conversación personal con su dueña, está señaló que escogieron el nombre junto a su esposo cuando abrieron el vivero el año 2012, ya que buscaban algo identitario, algo que representara a la comunidad y a su entorno y escogieron al pucará. Esto es relevante ya que están admitiendo el uso identitario de un elemento arqueológico y patrimonial. Este es uno de los focos que en principio levantamos como idea para pensar que la gente tiene identidad y establece vínculos patrimoniales con algunos elementos de la localidad como el pucará que en este caso, además, es patrimonio oficial. Sin embargo, el logo utilizado por el negocio no evoca al pucará, ni a sus muros ni estructuras, sino que representa directamente la silueta cortada del

Cerro de la Compañía y esto último se configura como lo importante (ver Figura 18). Algo similar veremos más adelante con el uso de las cumbres en vez de la arquitectura en el colegio de nombre “Pucará”, lo que creemos entonces es que la gente busca indirectamente su identidad patrimonial en el cerro, a través de los elementos tangibles que este presenta.



Figura 18. Logotipo Vivero Pucará, en la localidad de La Compañía. Fotografía propia (2017).

Dulces Yupanqui

Dulces Yupanqui es una fábrica de dulces chilenos ubicada en la ciudad de Codegua, 4 km al norte de la localidad de la Compañía. Se trata de una fábrica familiar de dulces que lleva funcionando desde el año 1978 y hoy en día la marca es muy reconocida en la región de O'Higgins (ver Figura 19) ya que se ha difundido por otras regiones a través del programa “100% nuestro” de Unimarc, quienes comercializan sus productos (El Rancahuaso, 2014). Ahora bien, el nombre del negocio proviene, en palabras del dueño, de Tupac Yupanqui, quién fue el emperador Inca al que se le asocia el anexamiento de la zona central de Chile al Tawantinsuyu. Incluso cuenta con una noticia enmarcada que habla como el sector de Codegua se conformaría como el poblado indígena más antiguo de la región. Como pudimos constatar en la revisión bibliográfica, el incanato no es el poblamiento indígena más antiguo sino sólo parte de una sucesión de ocupaciones. La asociación al poblamiento junto con la

llegada del Inca es una idea errónea muy común en la localidad y los alrededores que se manifiesta incluso en murales oficiales, como veremos dentro de poco.



Figura 19. Dulces Yupanqui. Por el Rancahuaso (2014)

Food Truck “El culebrón de la Compañía”

Esta materialidad cobra importancia ya que remite a una “materialidad” del cerro que es intangible. Como ya vimos anteriormente, el culebrón de La Compañía es parte de las historias y leyendas locales, en este lugar el discurso se materializa. Es un local de comida rápida pequeño y sencillo ubicado en las cercanías del antiguo tranque de la Compañía (ver Figura 17) y muestra una caricatura del culebrón con el fondo los dos cerros del sector, uno es “Cerro Chico” o “Pan de azúcar” que tiene una cruz cristiana en su cima y más atrás el Cerro Grande. Es el único elemento tangible que hable sobre los relatos de la Compañía que pudo ser hallado en esta investigación. De todas maneras, creemos que, al encontrarse también la silueta de los cerros, es esto lo que la comunidad busca como identidad, relacionarse al cerro a través de la materialidad que existe asociada a este, buscando la identidad comunitaria en este elemento (ver Figura 20). Lamentablemente no pudimos conversar con sus dueños, debido a la contingencia sanitaria.



Figura 20. Food Truck “El culebrón de la Compañía”, ubicado en la localidad de La Compañía. Fotografía y elaboración propia (2019).

Colegio Pucará

Este colegio se encuentra ubicado en la ciudad de Graneros y remite directamente al Pucará de Cerro Grande. En esta investigación no pudimos hablar directamente con sostenedores o personal del colegio, así que la información extraída corresponde a su página web (Colegio Pucará, s.f.). Abrió sus puertas el año 2010 y su nombre proviene por la fortaleza Inca en la cima de Cerro Grande que es un monumento histórico. En palabras de ellos “Pucará es una fortificación o fortaleza que los Incas situaban estratégicamente en lo alto de una montaña para observar los valles circundantes con un sentido de vigía y protección, que les posibilitara recorrer en paz los extensos caminos que habían forjado para llevar su cultura a otros sitios de América” (Colegio Pucará, s.f.).

En la página web no explicitan el origen de esta información y probablemente se trate de una interpretación de la información existente en investigaciones como la del equipo de Planella (et al., 1992; 1993; Planella y Stehberg, 1994), y por tanto del discurso arqueológico asociados a aquellas. Esto último cobra relevancia al presentar el pucará ensalzando su relevancia como monumento histórico convirtiéndolo en símbolo y valores que el colegio espera obtener, que son: “El Colegio como la fortaleza o fuerza interior que me guía a encontrar la luz para amar y ser feliz” y “El Colegio situado en lo alto de la montaña del saber y la libertad, desde donde se abren caminos al futuro, que me permitirán sembrar en valles de paz, los sueños que me harán triunfar en la vida” (Colegio Pucará, s.f.).

Vemos entonces una importancia de lo local y una posición desde su reconocimiento para fortalecer una identidad y emplazar los valores de la institución. La insignia del colegio hace representación en cambio, a cumbres nevadas y no a un pucará (ver Figura 21), tomando en cuenta que Cerro Grande se encuentra en medio de la cuenca de Rancagua donde prácticamente nunca nieva. Esto puede ser debido a la dificultad de una representación artística para una insignia, pero da la impresión de dar énfasis a la altura desde donde esperan encontrar el “saber y la libertad”, mostrando los lugares altos como sectores de dominio. Podría entonces ser una muda referencia a una cumbre como el Aconcagua, por su visibilidad y reconocimiento.



Figura 21. Colegio pucará e insignia. Fotografía propia (2019).

Mural Plaza de Armas de Graneros

El mural fue confeccionado por el artista Juan Mena Saavedra el año 2015 y se encuentra en la cara sur del lugar donde en ese momento (2015) se encontraba la municipalidad, en la plaza de armas de la ciudad de Graneros (ver Figura 22). Por lo conversado con lugareños, actualmente se emplaza la biblioteca comunal.

El mural muestra la trayectoria histórica del pueblo, en el mismo orden visto en los antecedentes de la localidad. No se ha hablado con el artista para conocer las fuentes que utilizó para hacer el mural, pero es curioso ver que se pone al imperio Inca en el principio de la ocupación con los elementos andinos como son el cóndor, las piezas de oro y el sol *Inti*, y luego se pone una representación de la población local y no al revés, donde sabemos por los estudios arqueológicos previos y como vimos en nuestros antecedentes, que la zona fue poblada desde mucho tiempo antes. Sin embargo, al ser una expresión artística no tiene por qué ser precisa. Es interesante recalcar este tema en cuanto como vemos como comunidad el

inicio de la ocupación del valle, ya que son estos elementos los que luego se replican en los discursos, donde entendemos que la ocupación del valle iniciaría con la llegada del imperio, siendo que inició con grupos humanos menos complejos en cuanto a su ordenamiento social, aunque no necesariamente así sus culturas.

Por otro lado, a diferencia de la población local que es retratada desde el suelo del valle, el Inca parece estar posicionado desde la altura, desde el farellón de un cerro que probablemente esté haciendo referencia a la cara norte del cerro Grande la Compañía, idea que ya retratamos también en la dualidad andina que el Inca impuso en el valle.



Figura 22. Mural Plaza de Armas de Graneros, con la trayectoria histórica del pueblo desde la llegada de los Incas hasta la actualidad. Fotografía propia (2019).

Mural Museo Regional

Este mural se encuentra al interior del Museo Regional de Rancagua, en la ciudad de Rancagua, ubicado en la Casa del Ocho. El museo tiene una exposición permanente de carácter colonial e independencia de Chile. En el jardín interior se presenta un mural, que es una representación artística de la batalla llevada a cabo entre las huestes de Pedro de Valdivia y las fuerzas del cacique Cachapoal (Vivar, 1966) en la cima de Cerro Grande de la Compañía, pintada por el artista Francisco Zañartu Covarrubias. Sin embargo, hay algunas imprecisiones de diversos tipos.

La primera es que, por información etnohistórica, la batalla se llevó a cabo en el valle y no en las inmediaciones del muro 1 (Vivar, 1966), lo que de inmediato plantea un claro dominio de los españoles sobre los promaucaes, quienes verían vulnerado el lugar más seguro. En segundo lugar, es imposible que hubiera araucarias en la cima del Cerro de La Compañía en esta época, ya que no son nativas a este sector y por lo general sólo crecen sobre los 800 metros sobre el nivel del mar, en lugares de bajas temperaturas y donde la nieve permanece sobre el suelo durante largas temporadas (Hoffmann, 1997). Creemos, por tanto, que la araucaria es utilizada como símbolo, de forma de vincular a la población nativa del valle a poblaciones que actualmente se definen como Mapuche. Por último, el uso de piedras horadadas como armas también es una licencia artística, que buscaría quizá demostrar la superioridad tecnológica de los conquistadores, además que no existen hallazgos de este tipo en los estudios arqueológicos en el pucará de La Compañía (Planella et al., 1993).

Y también es importante, nuevamente, destacar que no sólo vemos una escena de batalla entre la población local y las huestes españolas, sino que nuevamente aparece el Cerro de La Compañía como articulador de ambos mundos (ver Figura 23). Pese a no tener precisión histórica como lugar para la batalla, si presenta la posesión simbólica del lugar, como decenas de años antes habría hecho el Inca con la población local instalando sus estructuras sobre las que habían previamente (Planella et al., 1993).

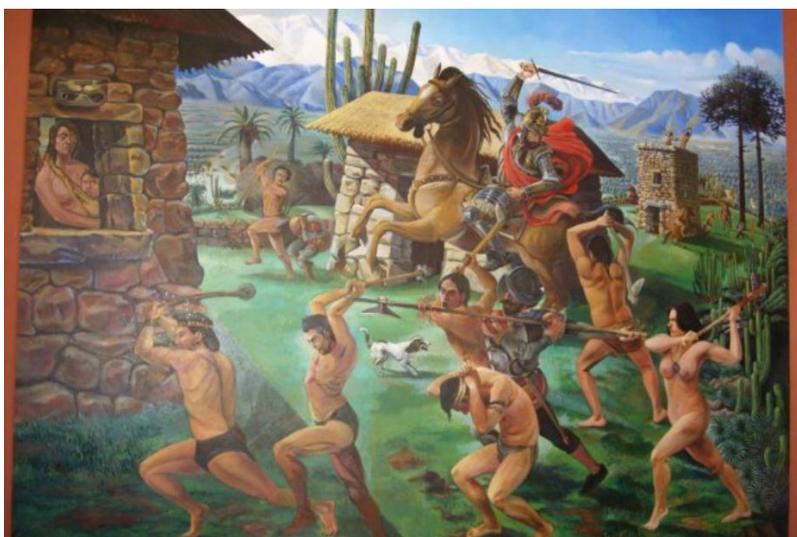


Figura 23. Mural Museo Regional con escenificación de la batalla entre las huestes de Cachapoal y Pedro de Valdivia en el Cerro de La Compañía. Por Elton (s.f.) (Municipalidad de Rancagua).

Exposición artística

La exposición artística es una muestra permanente ubicada en la Bodega de Almacenaje de Harina del Molino de La Compañía, que fue parcialmente restaurada para recibir al público. Esta muestra es netamente patrimonial y muestra distintos aspectos de la vida en el sector desde la llegada de los Incas en adelante, donde la mayoría de las obras, tanto pinturas como escultóricas, referencian a la figura de Catalina de los Ríos como exponente máximo. Esto se debe a los esfuerzos en los últimos años de posicionar a la Quintrala como referente patrimonial en la zona, específicamente asociada al Molino.

Así es como se nos presentan determinadas obras donde vale la pena recalcar también las que muestran elementos prehispánicos y como siempre, al Cerro Grande de La Compañía. En estas podemos ver a una mujer Inca en actitud dominante y en una posición elevada tomando las cosechas del sector (ver Figura 24). En otra se nos muestra a la población local, a Pedro de Valdivia y a la Quintrala, quienes habitaron en años muy distintos, pero nuevamente es el Cerro Grande al fondo el que articula estas experiencias (ver Figura 25). También podemos ver a una figura antropomorfa produciendo vasijas cerámicas, donde los cerros vuelven a formar parte del discurso patrimonial (ver Figura 26).



Figura 24. Incas en el valle, asociada a elementos andinos como el sol, el cóndor y los atavíos de oro, proyectando dominio desde las alturas. Fotografía propia (2019).



Figura 25. Pintura con la población local, Pedro de Valdivia y Catalina de los Ríos, con Cerro Grande de La Compañía de fondo. Fotografía propia (2019).



Figura 26. Pintura elaboración cerámica prehispánica. Fotografía propia (2019).

VIII. Discusión

Materialidades en el cerro

Pucará

El pucará se configura como un patrimonio arqueológico enmarcado en un pasado prehispánico remoto, pero que se encuentra habitando con nosotros contemporáneamente, en un mismo espacio o territorio. Las ruinas se conforman entonces como una desintegración o decadencia de un pasado, pero que al mismo tiempo es una coordenada en el ahora de lo que fue (Márquez, Bustamante y Pinochet, 2019). Por lo que las ruinas se levantan en contraposición a una modernidad engeñecida por el progreso, se vuelven incómodas ya que inhiben el avance tecnológico como, por ejemplo, la antena de telefonía en la cima, pero aún así éstas se levantan recordándonos que el cerro ha sido testigo de numerosos hechos a través de las eras humanas y geológicas, siendo testigo de la fragilidad del tiempo y la experiencia humana (Márquez et al., 2019).

Previo al estudio arqueológico, la gente sabía de la existencia de las rocas en la cima, pero no la asignaban a una ocupación prehispánica, sino que sólo era parte del paisaje de su cerro, donde los niños jugaban a “los jovencitos”, como en esos años solían llamarse las películas de tipo “Western” donde jugaban a vaqueros contra nativos americanos. Es interesante resaltar esto, ya que esta concepción indígena del lugar podría estar siendo traducida por la experiencia de las películas, adjudicándole acertadamente una condición aborigen a las ruinas (Jorge Olea, comunicación personal).

Luego de los estudios de la Universidad de Chile es que el nombre “pucará” se asienta en la población y comienza a ser utilizado, junto a otros términos como “Cerro Isla” (don Fernando, comunicación personal), y la fortaleza comienza a cuajar como ente identitario en la actualidad, con puestas en valor de distinto tipo (Toro et al., 2010; Agrupación “la

Concepción”, 2017). Hoy en día, todos los habitantes reconocen las ruinas, sabiendo que fueron los Incas quienes las ocuparon, aunque en ocasiones se utilicen imprecisiones, como decir que los Incas iniciaron su ocupación, que fueron los Chiquillanes quienes habitaron el cerro (poblaciones cazadoras-recolectoras históricas cordilleranas), o que en su cima fueron halladas osamentas humanas, cuando los artículos publicados no hablan de registro óseo alguno.

Actualmente, el pucará de La Compañía ha actuado como ente patrimonial e identitario para la localidad, historia que comienza con los estudios arqueológicos realizados a principios de los años '90 por el equipo de Planella (et al., 1993) y al decreto 119, realizado el día 11 de marzo de 1992 (Decreto Supremo 119, 1992). En este punto resaltamos los efectos que tuvo el “discurso oficial” venido desde los profesionales de la Universidad de Chile, quienes pusieron al pucará y al cerro en la esfera de la historia nacional reconociendo su relevancia histórica en diversos hechos de la historia de Chile. Y luego un discurso trabajado por el gobierno local que termina por validarlo y difundirlo públicamente.

Hoy en día podemos vincular algunas materialidades que existen gracias a la difusión del pucará como materialidad arqueológica, como son el "Vivero Pucará", "Colegio Pucará", o "Dulces Yupanqui", que se desprende de los ocupantes del cerro en tiempos prehispánicos tardíos. También destacamos que es posible que otras representaciones del pucará no hayan sido tomadas en cuenta por desconocimiento.

Por último, resaltamos que, pese a que las distintas representaciones materiales que hay del pucará, estas siempre se refieren también al Cerro de La Compañía, por lo que creemos que es en realidad este elemento el más importante en la comunidad, es al cerro al que tratan de vincularse a través de las materialidades, es en éste en el que buscan y proyectan la identidad.

En resumidas cuentas, debido al discurso arqueológico y la difusión por las voces oficiales, es que el pucará se ha configurado como ente patrimonial e identitario en la mentalidad de

las personas de La Compañía y alrededores, tomándolo como logo o imagen de algo representativo a nivel local.

Antena de telefonía

Esta antena ha traído opiniones contrarias por lo corroborado por el investigador como parte de la comunidad, debido a que destruyó parte del patrimonio histórico, pero también trajo progreso y conectividad a la localidad. En este trabajo no esperamos posicionarnos con ninguna opinión valorativa al respecto, sino que analizamos la instalación de la antena como algo que es parte de la historia del cerro mismo y que, probablemente, sigue las mismas lógicas del pucará en cuanto a la potencia de Cerro Grande mismo, un cerro isla que domina el valle desde su altura, quizá las mismas lógicas de dominio y conectividad que los Incas buscaban y que replicamos actualmente usando nuevas tecnologías.

De todas maneras, cuanto pasen 50 años desde su instalación, pasará a formar parte del registro histórico arqueológico y se estudiará como parte de éste, pero visto quizá como un patrimonio “negativo” que nadie quiere reconocer, tomando las debidas consideraciones del contexto político de violencia en que surge el patrimonio negativo (Meskell, 2002), ya que podríamos considerar a la antena como parte de la historia de la violencia capitalista. O también como un patrimonio “disonante” en tanto es un conflicto o desarmonía que ocurre de forma inevitable por la relación entre el pasado y los usuarios contemporáneos (Tunbridge y Ashworth, 1996). De momento, querámoslo o no, la antena ya es parte integral de la rica densidad histórica que envuelve al Cerro de la Compañía.

Dibujo Promaucaes

En cuanto a la escenificación del dibujo, podemos deducir cierta importancia o preponderancia por la población local en un ejercicio reivindicativo, quizás, por cómo se ordenan los elementos, con un conquistador de rodillas frente a un indígena armado, presto para acabarlo. Esto se correlaciona con la importancia que se ha dado al patrimonio en los

últimos años a nivel país y cómo la gente ha empezado a sentirse representada por las antiguas poblaciones locales en vez de las élites descendientes de los conquistadores, cómo hemos podido constatar en lo ocurrido en manifestaciones luego del 18 de octubre del año 2019 en que bustos y estatuas de los conquistadores en las plazas de armas fueron destruidas, decapitadas y rayadas dando más valor a héroes locales como los retratados en La Araucana (Ercilla, 1861). Aunque, cabe destacar, esta fotografía fue tomada el año 2018 por el investigador de esta tesis, previo a los acontecimientos recién nombrados, pero ocurren como antecedente de lo que empezaba a vivirse entre la gente, a una formulación de una identidad más local, cómo se vio con los distintos elementos materiales recopilados en este trabajo.

Entonces, tenemos la escenificación de un momento que ya sabemos cómo terminó, con la conquista de nuestra gente por lo españoles, lo que traería toda la trayectoria histórica que ya manejamos, pero es curioso pensar entonces el uso de un promaucae venciendo a un español esquelético. Nos atrevemos a pensar que la persona anónima que posea la autoría de esta obra afianza un vínculo con lo local, una representación que, pese a que finalmente perdimos la guerra, aún somos victoriosos en algunas batallas, aunque a veces sean invisibles para el resto, hoy la vemos representada aquí.

Está en una materialidad contemporánea, que debemos comprender como una representación de arte rupestre actual y que, cuando los años pasen, si el dibujo sobrevive al tiempo, será considerada parte del registro arqueológico histórico. Sin embargo, a diferencia de lo que representa la antena como algo disruptivo y destructivo, este dibujo representa un vínculo con la población local prehistórica del valle.

Banderas

Las banderas pueden leerse como una materialización de una identidad, motivo por el que las naciones las utilizan como símbolo de su soberanía, o los equipos deportivos las cargan en sus vestimentas en competiciones internacionales. Estas banderas también se pueden ver para representar luchas minoritarias como lo serían las reivindicaciones de grupos y naciones

indígenas, o incluso de movimientos LGBTIQ+. Por esto es por lo que entendemos el uso de banderas para ensalzar identidades, que en nuestro caso podríamos entender como un grupo local intentando reivindicar algo. Lamentablemente, desconocemos su significado o afiliación, pero por el hecho de encontrarse en la cumbre más alta del valle y con toda la connotación que hemos podido ver en el Cerro Grande, inferimos algún tipo de movimiento que busca identidad propia.

Además, agregamos la bandera chilena con colores invertidos en Cerro Chico. Nuevamente, no sabemos las reales intenciones de quién o quiénes la pusieron, si fue un simple error o si es parte de un rechazo al patrimonio oficial como se vio pocos meses después en el alzamiento de octubre de 2019, y estamos hablando de una comunidad que se manifiesta políticamente en contra de un discurso estatal que ya no agrada. De todas maneras, recalcamos el hecho que las banderas chilenas no aparecen en la cumbre del Cerro Grande. Claro que tomamos en cuenta el hecho de que este es un sector privado, lo cual no ha sido impedimento para la aparición de estas otras banderas.

Relatos

Ambos relatos, sobre la cueva y el culebrón, tienen sustento histórico. Primero que todo, empezar diciendo que “Salamanca” no hace sólo referencia al nombre del lugar, sino que es una cualidad. Existen varias “Salamanca” en distintos sectores y hacen más referencia a un lugar de reunión de brujos, como los constatados en el sector de la Compañía, Alhué, Chillán, Concepción o Santiago del Estero, por dar ejemplos (Valenzuela, 2013). Este nombre proviene de la localidad de Salamanca en España, que trajeron los europeos al territorio y que impusieron desde sus lógicas al constatar que diversas personas indígenas o mestizas hacían maleficios, hechicerías (acto individual), brujerías (acto colectivo) y en ocasiones se juntaban en cuevas (Valenzuela, 2013), las cuales funcionaban como lugares secretos de reunión para estas personas. Esto último era así debido a la persecución en América de los cultos paganos, o la extirpación de idolatrías, realizada con fines religiosos.

Para desarticular los cultos se atenían a la Ley Segunda del Código de Teodosiano que indicaba el cierre de todos los lugares de templos paganos con amenaza de degollamiento a quienes asistiesen a ellos (Tejada y Ramiro, 1849-55 citado en Valenzuela, 2013). Esta proscripción produjo que se revitalizaran los bosques, los peñascos y ríos como espacios indestructibles para las antiguas costumbres, potenciándose la geografía sagrada existente (Valenzuela, 2013). Lo que en nuestro caso podría hablar del uso del Cerro de la Compañía como lugar de culto a antiguas costumbres, que más tarde se le llamaría al lugar de encuentro como “Salamanca” al vincularlo a la brujería y la hechicería. Esto último no es comprobable en el sector estudiado, ya que la cueva “no existe” como sustrato real sujeto a comprobación, pero funciona como materialidad en su ontología específica, ya que como hemos visto esta aparece y desaparece de acuerdo a los días y las necesidades de los brujos, por lo que la idea de la cueva como lugar de reunión quizá debería cambiarse por el Cerro Grande como lugar de aquelarre, funcionando como lugar sagrado en la antigüedad (por lo menos para comunidades andinas), aunque no hay forma de comprobar esto en estos momentos.

Continuando con la extirpación de idolatrías, los evangelizadores notaron sorprendidos la “ausencia” de idolatría en la zona centro-sur de Chile, al contrario de lo que se vivió en sectores andinos (Valenzuela, 2013). Esto nos da una impresión de que no existía un culto a objetos bien establecido o generalizado, sino que lo que molestaba a los conquistadores era el uso de conocimientos que estaban fuera de lo permitido por cánones europeos y cristianos, en cuanto a medicina y adivinaciones, llevando a cabo varios juicios sobre hechicería y brujería (Valenzuela, 2013), y acusando de apostasía a quienes se negaban a abandonar los antiguos cultos o los mezclaban con el cristianismo, claro que esto fue algo común en todo el mundo hispánico en esa época.

Quisiéramos relevar aquí el caso de Juana Codosero, acusada de utilizar sesos de asno para hacer brujería a un tal capitán Gutiérrez provocando su muerte. Caso resuelto por el médico don Joseph Dávalos y Peralta, aludiendo que la víctima en realidad padecía epilepsia (Valenzuela, 2013). Esta mujer es abuela de Catalina de los Ríos y Lisperguer, quien tradicionalmente se le ha adjudicado el trato con demonios, brujería y asesinatos, y que vio

cedida su condición histórica de mujer por la “Quintrala”, principalmente por escritos de Benjamín Vicuña Mackenna (Sarabia, 2000). Este personaje histórico se encuentra vinculada al imaginario de la comunidad como ya vimos anteriormente.

Las cuevas entonces se configuran como lugares poderosos, en donde los brujos se reúnen para celebrar “consiliabulos con el demonio” (Antonio de Soto Pedreros, Ms M85, Foja 2 citado en Valenzuela, 2013). Un caso real es, por ejemplo, un juicio llevado a cabo por el Capitán don Antonio de Soto Pedreros en contra del indio Juan Pichunante por una junta de brujos realizada en “la cueva de Pircún”, lugar al que para acceder se debe conocer un arte especial, se debe estar iniciado en la brujería, además de conocer el canto de las machis que abre la cueva (Valenzuela, 2013). Este último dato es muy decidor, porque nos habla directamente de una cualidad de las cuevas de Salamanca, que es su aparición sólo para quienes estén iniciados y para quienes saben las palabras para abrirlas, como vimos en nuestro relato local anteriormente. Este punto es clave ya que en estos términos no se puede comprobar la existencia de la cueva o no, ya que sólo sería accesible para brujos y no para gente común.

En el mundo andino las cuevas también son muy importantes, estas “comunican con el inframundo, y por lo tanto son habitados por diversas entidades *saqra*: diablos, bartolos, querubos, víboras, etc. Las cuevas pueden igualmente comer a las personas y provocar *mancharisqa* y *jap'isqa*” (Cruz, 2012, p.229). También las cuevas pueden ser las pacarinas ligadas a los orígenes de los linajes andinos. Estas oquedades son importantes ya que en los Andes nos hablan sobre la autoctonía del hombre y de todos los seres ya que éstos surgen de la tierra a través de los agujeros creacionales (Martínez, 1983). Gil y Fernández (2007) destacan las cuevas como lugares de origen de las divinidades, pero también lugares de origen de diferentes pueblos, incluso de humanidades pretéritas, quedando así los cerros ligados a las cuevas, puertas de un mundo subterráneo del que emergen protagonistas de diversa categoría. Por lo que podríamos tomar al Cerro Grande como lugar de origen de la población local del valle, entendida dentro de la ontología andina.

Entonces, vemos como la cueva de Salamanca se conforma como algo sincrético en la tradición popular, mezclando elementos de distintas tradiciones y ontologías, conformando así un híbrido indígena-hispano, al igual que nosotros mismos.

Otro tema muy relevante son los guardianes de las cuevas, que para nuestro caso se configura como un enorme culebrón, aunque este no sería único en su tipo. Autores (Montecino, Philippi, Artigas y Obach, 2004) recopilan el relato del culebrón desde el valle del Elqui hasta Chiloé, donde varía de un ser pequeño o enorme, con forma simple de serpiente o con partes de otras bestias, pueden también custodiar tesoros o traer riqueza y buena fortuna a quienes los cuidan.

El caso llevado en contra de Pichunante (Valenzuela, 2013), es el que más se asemeja a lo relatado en La Compañía, donde asegura haber visto una enorme culebra dentro de la cueva, que queda registrado por las autoridades españolas. Esta culebra era la portera y se llamaba “*Guaybilo*” o “*Ynguaibylu*”, términos del Mapuche que significan “*bilu*” como “culebra” e “*inhuay*” como “serpiente” (Valenzuela, 2013). Este dato es muy importante, ya que el mito comienza a asociarse a sustratos Mapuche, como ya inferimos anteriormente en este trabajo, por lo que la profundidad histórica de estas historias podría estar vinculada incluso a tiempos preincaicos y a estos posibles sustratos pre Mapuche y se mantienen hasta el día de hoy, permeadas y mezcladas con las subsiguientes tradiciones de quienes han habitado el valle.

También destacamos la importancia de la culebra como ente panandino, las serpientes andinas son de grandes proporciones ya que estas vienen del Amazonas. Estas historias de serpientes enormes se transmiten en varias historias en distintas comunidades y se mantienen hasta hoy. Es más, es posible comparar al culebrón con el *Amaru*. “El *Amaru* es una misteriosa entidad ctónica (...). Suele ser representada con la figura de una enorme serpiente y se cree que es la causa de los grandes deslizamientos de lodo y otros accidentes” (Ortiz, 2006, p.151). El *Amaru* también es descrito como un monstruo con cabeza de llama, cuerpo de batracio, dos pequeñas alas y larga cola de serpiente, características que lo asemejan a un dragón (Limón, 2016). Estas características quiméricas se pueden “ver” en el relato de La

Compañía y también en un relato sobre la captura de la “arpía” en San Vicente de Tagua Tagua, donde el año 1784 se cuenta fue atrapada la criatura viva con la ayuda de 100 hombres armados, y que contaba con 30 varas y media de largo, patas con terribles garras, melena, enorme boca y astas (Carrete, 1993).

La culebra cobra un carácter de importancia en el relato, ya que no se trata de una sabandija, sino de un personaje (Valenzuela, 2013), es decir, se trata del portero de la cueva y tiene un rol que cumplir. Y como vimos, este rol se entremezcla con las antiguas religiosidades indígenas andinas y Mapuche, por lo que se demuestra un condensado histórico en el cerro de la Compañía. Con influencias locales, incaicas, Mapuche e hispánicas, se configuran lo que son los relatos actuales, mezclando a la Salamanca de proveniencia hispana (Botello de Moraes, 1987), las serpientes Mapuche y la ontología andina impregnada en el pucará.

En cuanto al tesoro, también es posible asociarlo a las tradiciones mezcladas o híbridas postcontacto. Valenzuela (2013) presenta un relato contado a Botello, sobre una muchacha que, movida por la codicia, siguió a un hombre cargado de riquezas, sin saber que era mago, y se internó tras él en una cueva. Esta se extravió en el interior y la cueva se selló. Al volver el mago la muchacha había sido transformada en culebra, pero mantenía su rostro humano. Esto también es parte de la variante del relato del Culebrón en la Compañía, como ya vimos. De esta manera también asociamos a las serpientes a la tradición hispana en la cueva de la Salamanca española, y hacemos el paralelismo con las tradiciones cristianas en donde el demonio es caracterizado como una serpiente, en este caso, la “tentación” por el tesoro convirtió a la muchacha en culebra. Y continuando con tradiciones europeas, no es extraño tampoco encontrar literatura de tipo fantástica con grandes reptiles custodiando tesoros (Tolkien, 2002).

La serpiente como guardiana de un tesoro andino es también planteada por Martínez, vinculadas a las cuevas y los cuerpos de agua:

El cerro *Q'ara Qollu* está junto a dos lagunas que se suponen constituir un solo lago; estarían unidas por abajo y el cerro «flota» sobre este lago. En una de las dos lagunas hay una «yunta de toros de oro» y hay una gran serpiente, que guardan las riquezas del cerro (Martínez, 1983, p.92).

El cerro también puede devorar en cuanto a la ontología andina, por ejemplo, tenemos lo narrado por Martínez:

Pero en las entrañas del cerro hay cavernas con grandes riquezas minerales: tiene «todo metal». *Q'ara Qollu*, dicen, es *wak'a*-demonio. Sobre estas riquezas se relata la historia de dos «gringos», ingenieros,' que vinieron «hace tiempo» a sacar los minerales. Se abrió una roca, por donde entraron, cerrándose tras ellos sin volver a vérselos nunca más: se los «tragó» el *Q'ara Qollu* (Martínez, 1983, p. 92).

También Ortiz (2006) relata que el hambre del Espíritu de los Cerros es avasalladora y absoluta, que al devorar se lleva alma y cuerpo, en caso de incurrir en faltas o no hacer los pagos correspondientes.

En síntesis, tenemos relatos que es posible asociar a distintas tradiciones que han habitado el valle y que podemos rastrear hasta momentos previos de la ocupación incaica, con lo que se revela la interesante condición histórica que presenta el Cerro de la Compañía, en cuanto a sido re-estructurado y resignificado por las nuevas poblaciones incluso hasta incluir a otros elementos foráneos como los “Westerns”, remitiendo a una identificación con elementos previos u originarios que éste presentaba. Por esto que hipotetizamos que el culebrón y la cueva nacen previo al Inca, son reapropiados por éste y luego los hispanos hacen lo propio, mezclando y trayendo la historia hasta nuestros días.

Por último, y como vimos, estos relatos pese a no tener un sustrato material en el mundo real, sí que impactan materialmente la realidad, al hacer que las personas utilicen los nombres como “Culebrón de la Compañía” para sus negocios, es que entendemos que, a fin de cuentas,

estas historias son más reales que nosotros mismos, estaban aquí antes que llegáramos y estarán cuando ya nos hayamos ido.

Materialidades que remiten al cerro

Para comenzar este apartado, queremos decir que a medida que recopilábamos los relatos comenzaron a aparecer otros que quedaban fuera, en ese momento, de lo que se esperaba para el estudio en que se esperaba, valga la redundancia, que la gente hablara de relatos patrimoniales tales como historias fantásticas sobre brujería o estatuas caminantes. Con agrado nos dimos cuenta de que existen otro tipo de relatos y que son, a fin de cuentas, los que le dan vida al resto, los que les hacen sentido en tanto reproducen la esperada identidad local en nuestra hipótesis. Lamentablemente estos no fueron levantados en su momento, y no pudieron ser relevados después debido a la contingencia, pero hablaremos de todas formas de éstos.

Como ya vimos anteriormente con las materialidades que logramos recopilar, y en especial con las que remiten al cerro y no se encuentran posicionadas en él, es que relevamos dos macro relatos, por decirlo de una forma, que estarían configurando la identidad patrimonial “subalterna” de la localidad de la Compañía. Estos relatos se entremezclan y son, como primer relato, el trabajo realizado por el equipo de Planella a principios de los años '90 (Planella et al., 1992; 1993; Planella y Stehberg, 1994). Estos trabajos pusieron en la órbita del imaginario local la existencia del pucará como materialidad patrimonial. Previo a esto, la gente ya sabía de la existencia en la cumbre de “pircas” (don Fernando, comunicación personal), pero no lo asociaban a nada en particular, esto debido a que los muros de piedra no son algo extraño en los contextos campesinos de la zona.

De esta manera entendemos a la ciencia, en este caso representada por la disciplina arqueológica, como un actor que ejerce una fuerte influencia sobre la sociedad, ya que posee un saber hegemónico que es legitimado desde las diferentes esferas sociales (Contente, 2015), o lo que sería la interacción entre un grupo que ostenta el saber-poder con las

comunidades locales y que decanta en un proceso de patrimonialización, en nuestro caso, del pucará de La Compañía. En este proceso, la antigua noción de la materialidad es cambiada por la nueva traída desde el saber hegemónico, que termina siendo legitimada, produciendo que una identidad particular quede validada, certificada y autenticada por los protocolos científicos (Contente, 2015). Aunque como hemos visto, el pucará no se configura como el único ente patrimonial, pero es luego de este estudio “fundante”, que la zona gana su primer patrimonio oficial, iniciando el discurso y las nuevas materialidades vinculadas a este.

El otro relato se encuentra lejos del método y la validación científica, y es el que todas las personas con las que se conversó concordaron, que es el que obtuvimos como un resultado sorprendente, y justamente el que conforma al cerro como un espacio vital de sociabilidad y cotidianeidad. Con todas las personas mayores con las que se habló contaban que antes la subida al cerro era una cuestión diaria y que lo habían hecho desde “siempre”. Previamente a que el cerro fuera privado, la gente solía a subir a “tomar once” con sus familias, era el lugar donde recolectaban leña, frutos, un lugar donde se hacía vida comunitaria. Aquí crecieron las niñas y niños, jugando entre las estructuras de la cima, donde en su adolescencia las parejas huían a pololear (señora Rosa, comunicación personal). También donde se recolectaban flores *huillis* (*Leucocoryne* sp.) (Zoellner, 1972), que eran utilizadas en celebraciones religiosas, como en la Purísima.

Al consultar sobre qué era lo que más les gustaba de subir al cerro, la respuesta fue “nos encantaba la sensación de libertad al observar desde las alturas todo el valle” (don Fernando, comunicación personal). Lamentablemente no se pudo profundizar más en estos relatos por los tiempos manejados para esta tesis, y por los objetivos de investigación que tenemos, pero es interesante el tema de cómo la gente se relaciona de manera más personal, íntima y cotidianamente al cerro.

Con todo esto, entendemos que el cerro se configura por tanto en un articulador de vivencias, donde se mezcla el relato propio con el relato arqueológico o tradicional dando paso a estas manifestaciones materiales abajo del cerro, en que la gente empieza a vincularse a través de

éstas al cerro mismo, como lo son los nombres de negocios, de colegios, etc. Es este macro relato entonces la pieza o el agente que estaría, a fin de cuentas, dando sentido a todas las materialidades asociadas y dotándolas de identidad y de valor patrimonial. Ahora comenzamos a comprender al cerro como un ente articulador de este paisaje social, en cierto sentido, alejado de la definición clásica, pero que funciona como nodo de todas estas otras prácticas de la localidad y que, por tanto, le da el valor al resto.

En este contexto analizamos las distintas materialidades bajo el cerro de forma conjunta. Primero observamos el Vivero Pucará y el Colegio Pucará, ambos comparten el mismo nombre, pero refieren a aspectos de funcionalidad muy distintos. Sin embargo, su apego es común, no tanto a la arquitectura incaica en sí, si no a la idea de cumbre. Para el vivero es una cuestión de libertad, de acercarse a un pasado “glorioso”, donde podían realizar sus actividades cotidianas con libertad, que les recuerda su vida en comunidad. Para el colegio es una idea de excelencia, de observación desde las alturas. Por este motivo es que la arquitectura de los muros y estructuras del pucará no aparece en sus logos.

El caso de “Dulces Yupanqui” nos remite a una lectura secundaria del registro. Ya no es que la gente toma directamente del cerro un elemento de identidad y lo apropia, como en el caso anterior, sino que esta es una implicancia de esta lectura. Tenemos una fortaleza indígena y tomaremos a su “responsable” (pese a la posibilidad que nunca un cuzqueño haya pisado el territorio), y Tupac Yupanqui es el Inca al que se le adjudica el anexamiento de la zona central de Chile al Tawantinsuyo. Con esto, lo que se busca ensalzar es al sector como un lugar de antiguo asentamiento imperial, vinculándose con una historia indígena más profunda que la escrita.

En cuanto a las manifestaciones artísticas. Todas remiten a un momento de contacto en cierta manera, hablando de una historia que comienza con la llegada de los Incas al cerro, que luego somete a la población local y que posteriormente es sometida por los conquistadores españoles. Ya vimos que estas ideas no son erradas, pero que la ocupación real del valle es anterior a la del Inca, sin embargo, queremos destacar nuevamente la aparición del cerro

como articulador de la mayoría de estas obras. Es el Cerro de la Compañía el que entra en disputa, es éste el que representa al valle y a quién se desea obtener como un premio simbólico de la totalidad de la cuenca. Así vemos al Inca posicionándose en sus alturas en el mural de la plaza de armas de Graneros, al cerro en el mural de la batalla entre Valdivia y los promaucaes en el museo Regional de Rancagua, y al cerro como articulador en algunas obras la exposición del Molino de la Compañía.

Por último, vemos el caso del Food Truck “El Culebrón de La Compañía”, ya que éste representa un ente simbólico, propio de la inmaterialidad, manifestándose de forma material en la comunidad. Es uno de los casos más interesantes en nuestro análisis, ya que toma directamente dos de las cosas más representativas de la comunidad y las apropia como algo identitario que es el culebrón junto a la imagen de Cerro Chico y Cerro Grande de la Compañía. Esto es notable, ya que nos habla de un sincretismo en la historia de la comunidad, tomando los relatos del culebrón que ya vimos sus orígenes, sumado al Cerro Grande mismo y además la cruz cristiana que se halla en la cima del Cerro Chico. Lamentablemente no pudimos hablar con los dueños del negocio debido a la contingencia sanitaria, por lo que no pudimos recabar más datos y tuvimos que limitarnos a la interpretación.

Es interesante en este punto analizar la idea de que las personas comienzan a perder en cierta medida sus vínculos con los elementos cuando pierden acceso a ellos (Jorge Olea, comunicación personal). La gente ya no puede acceder al Cerro Grande, por lo que los más jóvenes hablan de él más como experiencias contadas por sus padres que por sus propios ascensos, algo que también ocurre con el Molino de la Compañía. Al ser clausurado literalmente se cierran los muros y nadie puede entrar, por lo que los vínculos patrimoniales se reavivan cuando el Municipio de Graneros restaura y abre nuevamente las puertas. Con esto no queremos decir que los vínculos estuvieran rotos ya que sólo han pasado una o dos generaciones desde que se clausuraran, pero destacamos a los relatos familiares y a nivel de comunidad como los vehículos articuladores que aún los mantenían vivos.

Por último, destacamos también la celebración de la Purísima, que retrata un poco nuestras ideas. Como ya vimos, el templo de La Compañía quedó inutilizable luego del terremoto del 2010 y que era un referente patrimonial por representar la arquitectura de los jesuitas en el país. Sin embargo, la celebración se mantuvo y la gente siguió peregrinando al sector. Luego de esfuerzos el templo fue restaurado en años sucesivos. Con esto recalcamos el hecho de conformarse como patrimonio no el lugar físico, no es el templo en sí, sino la celebración. Lo que esto implica es que el real “patrimonio” son las creencias de los fieles quienes seguían congregándose cada 8 de diciembre. Y con esto remitimos nuevamente al Cerro de la Compañía, donde creemos que el real “patrimonio” es el cerro mismo, que ha sido testigo de cientos de años de ocupaciones y de congregaciones hacia él y no tanto las estructuras que en este se mantienen hasta día de hoy.

IX. Conclusiones y Proyecciones

Recapitulando, comenzamos con la propuesta de que existen otros patrimonios o procesos patrimoniales paralelos a los que son impuestos desde las voces oficiales en el poder, como lo sería el Estado de Chile. Para develar este proceso es que se hizo un acercamiento a la localidad de La Compañía con el fin de buscar en el espacio marcadores que nos hablaran de éste, valga la redundancia, proceso. Así es como se levantaron distintas materialidades que a nuestro juicio estaban ligadas a efectos patrimoniales no siempre vinculadas a las voces oficiales, pero que para la gente de la comunidad parecían ser muy importantes en sus contextos propios, lo suficiente como para bautizar, por ejemplo, sus locales comerciales. De esta manera, y mediante un exhaustivo análisis en que los datos fueron cruzados con registros históricos y arqueológicos, se reveló la existencia de estos procesos patrimoniales alternativos y que, junto a los relatos tradicionales, nos configuraron el exponente máximo “patrimonial” en el sector.

Creemos, por todo lo antes expuesto, que es el Cerro Grande de La Compañía el que se estaría conformando como el mayor exponente “patrimonial” del territorio, debido a que articula prácticamente todo el resto de los referentes materiales en La Compañía de una u otra forma. Así el cerro pasa de ser un simple elemento del paisaje natural a uno también creado por las personas, donde ambos terminan influyéndose entre ellos (Criado-Boado, 1989). Claro que no debe ser entendido como un patrimonio que se deba conservar en el sentido tradicional del término, sino más bien entendido como un lugar donde suceden procesos patrimoniales y que debe seguir siendo parte activa de la vida normal y cotidiana de las personas de la comunidad. Por tanto, se espera que sea liberado su acceso en un futuro y que vuelva al contexto sistémico que antes poseía y que merece, y que las políticas públicas puedan dar cuenta de estos procesos para afiatar los vínculos patrimoniales ya existentes en la comunidad. Por tanto, entendemos que estos procesos patrimoniales son aún más importantes que los objetos en sí, ya que nos hablan directamente de cómo la gente entiende su entorno y releva las cosas que encuentran importantes en éste y significativas para sí mismas.

Y es esto lo que produce otro proceso en la comunidad, como ya vimos en las discusiones, uno identitario donde la gente de forma natural intenta vincularse a su entorno y busca en este sentido a sus vidas e inspiraciones. En nuestro caso, llegamos a la conclusión que el mayor exponente patrimonial es el Cerro Grande de la Compañía y, por tanto, es al ente al que la gente se ha vinculado siempre y lo seguirá haciendo, de ahí que consideremos al cerro como algo sagrado (por lo menos en cuanto a lo andino), ya que ha demostrado su importancia desde tiempos preincaicos y sigue actuando como nodo en las diversas prácticas y acciones para la gente de la comunidad.

De esta manera, observamos dos grandes grupos. El primero es el discurso patrimonial iniciado por el estudio arqueológico de Planella, que fijaría las bases del discurso patrimonial oficial actual y todas las materialidades asociadas a este. Y, un segundo grupo conformado por los relatos, que conforman un patrimonio propio tradicional y local, que no requiere de un impulso académico, pero que no está oficializado. Sin embargo, nuevamente, ambos grupos se interrelacionan fuertemente en vínculo al Cerro de La Compañía, conformándolo en su importancia en varios niveles.

Por todo esto es que el foco debería estar más en estos procesos que en los objetos que se patrimonializan en lo cotidiano, por lo que nuestro ejercicio de estudio queda como propuesta de metodología investigativa para acercarse al entendimiento patrimonial en otras comunidades. Vimos como distintas materialidades nos hablaban de un proceso de patrimonialización paralelo y más invisibilizado en personas, por lo que esta investigación permitió revelar lo que la gente de las mismas localidades están valorando desde sus distintos contextos. Lo anterior nos llevará a considerar estos procesos como acciones concretas en las políticas públicas que se vinculan a las declaratorias de patrimonio para, por ejemplo, no patrimonializar sin sentido, sino con conocimiento de las situaciones. Sin embargo, para llegar a estos resultados es que nuestra metodología debe mezclarse con trabajos en conjunto con las voces oficiales más cercanas al pueblo, que serían los municipios, para contar con los

recursos y logística para divulgar el conocimiento, por lo que nuestra propuesta puede ser utilizada a nivel de localidad en cualquier lugar.

Con todo esto entendemos que los intereses de las personas se mueven por fuera de la arqueología o el patrimonio, lo que por supuesto, no quiere decir que el patrimonio oficial no tenga valor para las personas de la comunidad, sino que responde a otros procesos, y como profesionales fallamos muchas veces a la hora de leer las acciones patrimoniales y comprender cuál es la relevancia de éstos en sus contextos. Nuevamente decimos que, antes de patrimonializar, deberíamos buscar primero estas materialidades tangibles e intangibles presentes en cada comunidad, lo que sería un aproximamiento a la inclusión de otras voces, de forma indirecta, tomando en cuenta que actualmente el valor patrimonial es algo que decide el Estado mediante el gobierno local, sin participación ciudadana ni de profesionales de las distintas áreas. Y en este contexto es donde se hacen necesarios los profesionales locales, ya que a fin de cuentas son los que deberían hacerse cargo de visibilizar los procesos de las localidades de las cuales provienen.

Creemos que no es suficiente tener un apartado en las postulaciones de investigaciones para obtener fondos donde se comprometan a difundir o sociabilizar los resultados en las localidades donde se trabaja, que suelen ser escritos y que terminan en las bibliotecas. Sino que debieran ser trabajos más largos y en conjunto con las comunidades donde los profesionales locales se dediquen a difundir el conocimiento en, por ejemplo, colegios, clubes de tercera edad, juntas de vecinos, centros de madres, asociaciones culturales, entre otras, y encargarse de inscribir la historia local en la historia nacional y no al revés. Además de escuchar activamente a las comunidades y definir en conjunto los lineamientos patrimoniales.

Es con esto último que vemos necesaria una proyección futura de la investigación, ya que queda pendiente el hecho de que el estudio se hizo sin participación de la comunidad como tanto se profesó el ideal desde un principio, debido a los recursos y tiempos limitados manejados, además de otros imponderables como la emergencia sanitaria. Se espera en el futuro observar y registrar qué es lo que opinan las personas de la localidad de La Compañía

con respecto a este estudio y sus resultados, y poder seguir avanzando en la construcción de un patrimonio comunitario, de manera colaborativa y con real participación de todos sus actores.

También proyectamos a futuro estudios arqueológicos en el pucará, para investigar con otras alternativas el posible uso del espacio y la arquitectura como marcadores arqueoastronómicos. Además del interesante caso de La Quintrala y como se ha configurado en un ente patrimonial tan importante en la localidad, pese a las imprecisiones ya expuestas anteriormente. Creemos que como profesionales no es nuestra labor en este caso juzgar la precisión histórica o si es correcto o no, sino documentar el proceso patrimonial.

Y en este punto, nuevamente problematizamos la acción de patrimonializar, donde no esperamos que lo que se patrimonialice sea extirpado de su contexto y la gente pierda acceso a su uso e interacción cotidiana, que es lo que ocurre con las declaratorias actuales. Sino que esperamos que sea un proceso participativo y público, donde se releven las identidades locales y sus propias importancias, entendiendo a los patrimonios como entes dinámicos, que cambian con el tiempo y que tienen valor no por sí mismos, sino porque existen en el presente y dan cuenta de procesos actuales que son parte integral en muchos casos de las comunidades vivas y de lo que éstas valoran.

Para esto, sin embargo, también debemos comprender la necesidad de conservar el sitio arqueológico del cerro. Con esto es que creemos se debe continuar con la labor que quedo incompleta por el equipo de Planella (et al., 2004) y terminar los diálogos correspondientes que permitan cuidar este patrimonio, en tanto monumento declarado. Sin embargo, pensamos que la mejor estrategia es primero trabajar en conjunto con entes oficiales como sería el Municipio de Graneros y también de Codegua, junto a colegios para difundir el relato arqueológico y la profundidad histórica de la ocupación del valle. Es de esta manera que la gente generará un vínculo con el patrimonio arqueológico entendiéndolo de mejor forma como algo propio de la comunidad y será la misma gente quien hará esfuerzos de protección y respeto por las ruinas reforzando un sentimiento de identidad local. Será en este momento

en que se debiese proceder al posible cercado de las estructuras y no antes, ya que los habitantes comprenderán el valor de cuidar y mantener un sitio tan importante como lo es el pucará de La Compañía, lo que no quiere decir, claro está, que ya existan personas en la comunidad que entiendan y hagan esfuerzos por difundir y proteger el patrimonio local.

Retomamos, a modo de síntesis, la idea de que los relatos son los vehículos que nos muestran cómo la memoria local se vincula con el pasado prehispánico del valle, extendiéndolo incluso a momentos previos a la llegada de los Incas a la cuenca, pero sin poder asignar un inicio de éstos debido a la falta de evidencias al respecto. Vemos entonces que cosas como el uso simbólico del Cerro de La Compañía se iniciaría previamente a los Incas, y no se ha detenido hasta el día de hoy en que seguimos contando las historias, pero ya desde nuestros lentes de entendimiento actuales, como lo serían las historias de brujerías y del diablo, pero que harían referencias a estos antiguos poderes.

Queda por tanto pendiente también, para futuras investigaciones, el tomar la totalidad de los relatos de la comunidad de La Compañía y alrededores. Y deslizamos la opción de interpretar las posibles estructuras preincaicas en el Cerro Grande desde una ontología Mapuche, tomando en cuenta que pudimos vincular, posiblemente, a la población previa a una fracción de estas comunidades es que podríamos entender las estructuras de la cima desde estas concepciones, sobre las cumbres y los cerros, y enriquecer así la historia local con la indígena y sus relatos.

Y esto nos da paso a preguntarnos qué fue lo que ocurrió con las poblaciones locales, que estaban aquí antes y después de los mitimaes incaicos. Es posible que todos hayan muerto con la llegada de los españoles, masacrados en las batallas y con las nuevas enfermedades. Pese a esto es muy probable que muchos sobrevivieran y huyeran hacia el sur del Río Maule donde su gente aún resistía (Toro et al., 2010), o por la idea que nos decantamos, que la población se mantuvo en sus hogares ancestrales (Planella, 1988, p.132). Se convirtieron en la población mestiza que fue la que impulsó los trabajos agrícolas y luego llenó los pueblos,

y que terminaron siendo nuestras abuelas y abuelos y hasta nosotros mismos, que seguimos guardando sus historias y se las contaremos a nuestros niños.

También, destacamos a la comunidad de La Compañía y alrededores que han visto crecer el cariño por su patrimonio local y han hecho esfuerzos en su difusión y conservación, desde trabajos académicos como el Fondart de puesta en valor del pucará de La Compañía (Toro et al., 2010), pasando por registros audiovisuales de las ruinas arqueológicas por la agrupación cultural y deportiva “La Concepción” (2017), de la comuna de Graneros, y posiblemente tantos otros que desconocemos de momento.

Además, hay que reconocer los esfuerzos de la Ilustre Municipalidad de Graneros y la gente del sector en revivir y mantener el Molino de La Compañía, que ha sido utilizada incluso en trabajos de “exploración urbana” por jóvenes y también proyectos emitidos por la televisora local de Codegua en búsqueda de entes paranormales (G.I.R.P. Rastreadores Paranormales, 2020). Esta idea queda pendiente como otra parte de los relatos que hay que recabar en la comunidad, ya que no son pocas las historias de avistamientos y apariciones fantasmales en el Molino, vinculadas a la Quintrala y los Jesuitas.

Por último, quisiéramos destacar los roles políticos de la disciplina arqueológica y como aportamos a las comunidades. Creemos que la difusión del conocimiento y el trabajo en pos de los pueblos debe estar en primera línea de las preocupaciones de la disciplina y no tanto los trabajos científicos enfocados en que otros profesionales del área los lean. Después de todo, ¿Qué hemos hecho ante la revolución social vivida desde octubre del 2019 sino limitarnos a documentar el proceso y llenar las arcas académicas de nuestra disciplina? ¿En qué aporta esta tesis frente a los dilemas de mi gente frente a la crisis sanitaria del Covid-19?

La difusión científica puede llegar a ser paternalista en muchos casos y no puede ser la única forma que tenemos de relacionarnos con las comunidades. Por esto es por lo que esta tesis es una propuesta para trabajar con las comunidades y contribuir de forma más rápida y tangible a ellas. Con esto no queremos decir que la difusión no sirva, ya que vimos como los estudios

de Planella y su equipo beneficiaron el discurso y el patrimonio de la localidad, pero son resultados que vimos 25 años después.

Por esto es por lo que los estudios patrimoniales debieran ganar más fuerza en la disciplina y retomar las discusiones sobre si a los alumnos de pregrado se les permite estudiar estos temas, entendiendo que deben demostrar pericias en análisis materiales, ya que es a lo que nuestra disciplina se dedica, pero una tesis de pregrado con fuerte análisis material y resultados tangibles para las comunidades debería ser una opción, por lo que esta tesis espera ser un ejemplo de este caso. Espero que nuevas arqueologías vengan a aportar y complementar lo que ya se viene haciendo.

X. Referencias bibliográficas

- Acuto, F., Troncoso, A., Ferrari, A. y Pavlovic, D. (2010). *Espacialidad incaica en los Andes del Sur: la colonización simbólica del paisaje y la ritualidad inca en Chile Central y el valle Calchaquí norte*. Actas del XVII Congreso Nacional de Arqueología Argentina, Mendoza. Tomo III: 1297-1302.
- Agurto, S. (1987) *Estudios acerca de la construcción, arquitectura y planeamiento incas*. Lima: CAPECO.
- Alban, M. (2015). *Funcionalidad de sitios y su rol en las dinámicas de ocupación incaica en el valle de Aconcagua, Chile central (1450-1536) d.C.: aportes desde la alfarería*. Memoria para optar al Título de Arqueóloga, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.
- Aldunate, C. (1989). Estadio alfarero en el sur de Chile. *Culturas de Chile. Prehistoria*, 329-348.
- Allen, C. (1998). When utensils revolt: mind, matter, and modes of being in the pre-Columbian Andes. *RES: Anthropology and Aesthetics*, 33(1), 18-27.
- Agrupación cultural y deportiva “La Concepción”. [Rodrigo Michea]. (2017, julio 20). Agrupación “La Concepción” Cerro Pukará La Compañía. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=UDTbfe0UKJs>
- Ayala, P. (2017). Arqueología y Pueblos Indígenas: los casos Aymara, Atacameño, Mapuche y Rapa Nui. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología. Número 47*, páginas 69-92.
- Ayala, P. (2014). Patrimonialización y arqueología multicultural en San Pedro de Atacama (norte de Chile). *Estudios atacameños*, (49), 69-94.
- Barthes, R. (1977). Introducción al análisis estructural de los relatos. *Análisis estructural del relato*, 4.
- Barrera, A. (2017). *Funcionalidad del sitio alfarero temprano La Granja: posibilidades de identificar la congregación social en el registro arqueológico de Chile Central*. Memoria para optar al Título de Arqueóloga, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.
- Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. (2015). *Reportes estadísticos comunales*. Recuperado de <https://reportescomunales.bcn.cl/2015/index.php/Graneros/Econom%C3%ADa>

- Blanco, M. (2012). Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos. *Andamios*, 9(19), 49-74.
- Boccaro, G. (1999). Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII). *Hispanic American Historical Review*, 79(3), 425-461.
- Botello de Moraes, F. (1987). Historia de las Cuevas de Salamanca. *Salamanca, Antonio Josef Villagordo, 1737*.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Callejo, J. (2002). Observación, entrevista y grupo de discusión: el silencio de tres prácticas de investigación. *Revista española de salud pública*, 76(5), 409-422.
- Canales, M. (2006). *Metodologías de Investigación Social. Introducción a los oficios*. LOM Ediciones. Primera edición 2006. Santiago de Chile.
- Carrete, J. (1993). Estampas fantásticas. Imágenes y descripciones de monstruos. *Art and Literature in Spain, 1600-1800*.
- Castro, V. y Aldunate, C. (2003). Sacred Mountains in the Highlands of the South-Central Andes. *Mountain Research and Development*, 23(1):73-79.
- Colegio Pucará. (s.f.). Quienes somos. Recuperado de <https://colegiopucara.cl/quienessomos/>
- Contente, V. (2015). *Construcción del patrimonio en la Comuna de San Vicente de Tagua Tagua*. Memoria para optar al Título de Antropóloga Social, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.
- Cornejo, L. (2014). Sobre la cronología del inicio de la imposición cuzqueña en Chile. *Estudios Atacameños (En línea)*, (47), 101-116.
- Cornejo, L. y Saavedra, M. (2003). The end of the Pleistocene in central Chile: evidence of economic and cultural diversity. *Current Research in the Pleistocene*, 20(1), 12-14.
- Cornejo, L., Jackson, D. y Saavedra, M. (2016). Cazadores-recolectores arcaicos al sur del desierto (ca. 11.000 a 300 años a.C.). En F. Falabella, M. Uribe, L. Sanhueza, C. Aldunate y J. Hidalgo, *Prehistoria en Chile desde sus primeros habitantes hasta los Incas* (pp. 285-318). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

- Correa, I. (2009). *Los complejos alfareros Llolleo y Pitrén—Un estudio comparativo a partir de piezas cerámicas completas.*
- Criado-Boado, F. (1988). *Arqueología del paisaje y espacio megalítico en Galicia.*
- Criado-Boado, F. (1989). Megalitos, espacio, pensamiento. *Trabajos de prehistoria*, 46, 75-98
- Criado-Boado, F. (1991). Construcción social del espacio y reconstrucción arqueológica del paisaje. *Boletín de antropología americana*, (24), 5-29.
- Criado-Boado, F. y Mañana P. (2003). Arquitectura como materialización de un concepto. La espacialidad megalítica. *Arqueología de la Arquitectura*, 2, 103-111
- Criado-Boado, F. y Barreiro, D. (2013). El Patrimonio era otra cosa. *Estudios Atacameños; Arqueología y Antropología Surandinas N° 45/2013*, 5-18.
- Cruz, P. (2012). El mundo se explica al andar. Consideraciones en torno a la sacralización del paisaje en los Andes del sur de Bolivia (Potosí, Chuquisaca). *Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz. Indiana*, núm. 29, 221-251.
- De Ercilla, A. (1861). *La araucana (Vol. 2)*. San Martín.
- De la Cadena, M. (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond Politics. *Cultural Anthropology* 25(2): 334-370.
- Decreto N°91, República de Chile, Ministerio de Educación *Instituye día del Patrimonio Cultural en Chile*, Santiago, Chile, 10 de marzo de 1999.
- Decreto Supremo N°119, República de Chile, Ministerio de Educación, Departamento jurídico, Santiago, Chile, 11 de marzo de 1992.
- Decreto Supremo N°521, República de Chile, Ministerio de educación Pública, Santiago, Chile, 29 de mayo de 1990.
- Díaz, J. (2007). El mito de " Tren-Treng Kai-Kai" del Pueblo Mapuche. *CUHSO· Cultura-Hombre-Sociedad*, 14(1), 43-53.
- Díaz-Andreu, M. (1999). Nacionalismo y arqueología: del Viejo al Nuevo Mundo. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, 3, 161-180.
- Dulces Yupanqui: El sabor que entrega alegría. (24 de marzo de 2014). El Rancahuaso.

- Elton, A. (s.f.). Catastro los Murales de Rancagua. Departamento de Patrimonio y Turismo.
- Endere, M. y Ayala, P. (2012). Normativa legal, recaudos éticos y práctica arqueológica: un estudio comparativo de Argentina y Chile. *Chungará (Arica)*, 44(1), 39-57.
- Espinoza, J. (2012). El texto escolar como artefacto cultural: Estudio sobre representación de la Identidad Nacional en textos escolares de Historia durante la dictadura civil-militar en Chile (1973-1990). *Paulo Freire. Revista de Pedagogía Crítica*, N° 11, Julio 2012
- Falabella, F. y Planella, M. T. (1991). Comparación de ocupaciones precerámicas y agroalfareras en el litoral de Chile central. En *Actas del XI Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, Vol. 3, 95-112.
- Falabella, F., Pavlovic, D., Planella, M. T. y Sanhueza, L. (2016). Diversidad y heterogeneidad cultural y social en Chile Central durante los períodos Alfarero temprano e Intermedio tardío (300 años a.C. a 1.450 años d.C.). En F. Falabella, M. Uribe, L. Sanhueza, C. Aldunate y J. Hidalgo, *Prehistoria en Chile desde sus primeros habitantes hasta los Incas* (pp. 365-400). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Fernández, C. (Ed.). (1999). *Cuentan los mapuches: antología*. Nuevo Siglo.
- Foucault, M. (1983). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Foucault, M., Álvarez-Uría, F. y Varela, J. (1992). *Microfísica del poder*. La Piqueta.
- Galeano, M. (2004). Estrategias de investigación social cualitativa: el giro en la mirada. *Medellín: La Carreta*.
- Galeano, M. y Vélez, O. (2000). Investigación Cualitativa: estados del arte, Informe de investigación. *Medellín: Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Univerisdad de Antioquia. CISH*.
- García, N. (1999). *Los usos sociales del patrimonio cultural*. En: Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio. Aguilar, E. (Ed.). Consejería de cultura, Andalucía.
- Gasparini, G. y Margolies, L. (1977). *Arquitectura inka*. Caracas: Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas, Facultad de Arquitectura y Urbanismo Universidad Central de Venezuela.

- Gil, F. (2012). La comunión de los cerros. Ritualidad y ordenamiento simbólico del paisaje en una comunidad del Altiplano Sur Andino. *Diálogo Andino-Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, (39), 39-55.
- Gil, F. y Fernández, G. (2007). El culto a los cerros en el mundo andino: estudios de caso. *Revista Española de Antropología Americana*. vol. 38, 105-113
- G.I.R.P. Paranormal. (2020, mayo 31). Capítulo 4 “El Molino”. Recuperado de <https://www.facebook.com/2051114951877238/videos/245669523359122>
- González-Ruibal, A., González, P. A. y Criado-Boado, F. (2019). En contra del populismo reaccionario: Hacia una nueva arqueología pública. *Chungara*, 1-7.
- Gordon, A. (1978). Urna y canoa funeraria. Una sepultura doble excavada en Padre Las Casas. Prov. de Cautín, IX Región, Chile. *Revista Chilena de Antropología*, 1, 61-80.
- Guaman Poma de Ayala, F. (1993). *Nueva corónica y buen gobierno* (edición y prólogo de F. Pease G.-Y.; vocabulario y traducciones de [1616] J. Szemiński), 3 vols., Fondo de Cultura Económica, Lima.
- Gustavsson, A. (2012). Re/teorizar el Patrimonio. In *Congreso Inaugural de la Asociación de Estudios Críticos de Patrimonio Gotemburgo, Suecia del*, Vol. 5, 216-219.
- Gutiérrez, H. (2010). Exaltación del mestizo: La invención del Roto Chileno. *Universum (Talca)*, 25(1), 122-139.
- Haber, A. (2004). Arqueología de la naturaleza/naturaleza de la arqueología. *Hacia una arqueología de las arqueologías sudamericanas*, 15-32.
- Harris, O. y Robb J. (2012). Multiple Ontologies and the problem of the Body in History. *American Anthropologist*, 114 (4), 668-679.
- Harrison, R. (2013). *Heritage: critical approaches*. Routledge.
- Hobsbawn, E. (2002). Introducción: La invención de la tradición. En E. Hobsbawn y T. Ranger (Eds.), *La invención de la tradición* (7-21). Crítica. Barcelona.
- Hodder, I. (1994). The interpretation of documents and material culture. *Sage biographical research*, 1.
- Hoffmann, A. (1997). *Flora silvestre de Chile, zona araucana*. Ediciones Fundación Claudio Gay, Santiago, Chile.

- Holtorf, C. (2006). Can less be more? Heritage in the age of terrorism. *Public Archaeology*, 5(2), 101-109.
- Holtorf, C. (2014). Averting loss aversion in cultural heritage. *International Journal of Heritage Studies*, 21(4), 405-421.
- INE. (1992-2002). *Censo de población y viviendas*. Santiago: Instituto Nacional de estadística.
- INE. (2017). *Censo de población y viviendas*. Santiago: Instituto Nacional de estadística.
- Kaltwasser, J., Medina, A. y Munizaga, J. (1980). Cementerio del período Arcaico en Cuchipuy. *Revista chilena de antropología*, (3), 109-123.
- Kaltwasser, J., Medina, A., Aspillaga, E. y Paredes, C. (1986). El hombre de Cuchipuy, Prehistoria de Chile Central en el Período Arcaico. *Chungará*, 99-105.
- Lenz, R. (1910). *Diccionario etimológico de las voces chilenas derivadas de lenguas indígenas americanas* (Vol. 1). Imprenta Cervantes.
- León, L. (1983). Expansión inca y resistencia indígena en Chile, 1470-1536. *Chungara*, 95-115.
- León, L. (1989a). *Pukaraes incas y fortalezas indígenas en Chile Central*. Institute of Latin American Studies, London.
- León, L. (1989b). Expansión Inca y resistencia indígena en Chile. *Chungara*, 10, 95-115
- León, L. (1991). *La merma de la sociedad indígena en Chile central y la última guerra de los Promaucaes, 1541-1558*. University of St. Andrew, Scotland.
- Letelier, J. (2017). Arquitectura y Espacio. Estrategias de dominio Inkaico en el valle del Aconcagua, Región de Valparaíso, Chile. [Architecture and space: strategies of Inka dominance in the Aconcagua valley, Valparaiso region, Chile]. *Materialidades. Perspectivas actuales en cultura material*, 5, 51-73.
- Ley N. 19.253. (2014). Establece normar sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. Ministerio de Planificación y Cooperación.
- Ley N. 17.288 de Monumentos Nacionales y Normas Relacionadas. Consejo de Monumentos Nacionales, Santiago, Chile, 2016. *Recuperado de http://www.monumentos.cl/consejo/606/articles-11181_doc_pdf.pdf*.

- Ley, N. 21.045. (2017) Crea el Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio.
- Limón, S. (2016). Seres sagrados y espacios simbólicos en los Andes Centrales. *Academia XXII*, UNAM, número 14, 25-39
- Londoño, W. (2011). Más allá del patrimonio: a modo de introducción. *Jangwa Pana*, 10(1), 7-12.
- Manríquez, V. (2002). Purum Aucca, "Promaucaes": de significados, identidades y etnocategorías. Chile central, siglos XVI-XVIII. *Boletín de Arqueología PUCP*, (6), 337-354.
- Márquez, F., Bustamante, J. y Pinochet, C. (2019). Antropología de las Ruinas. Desestabilización y fragmento. *Cultura-hombre-sociedad*, 109-124
- Martínez, G. (1983). Los dioses de los cerros en los Andes. *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 69, 85-115.
- Medina, J. (1852-1930). *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile: desde el viaje de Magallanes hasta la batalla de Maipo: 1518-1818*. tomo 7. Disponible en Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-79551.html>. Accedido en 10/6/2020.
- Melin, M., Coliqueo, P., Curihuinca, E. y Royo, M. (2016). *Azmapu. Una aproximación al sistema normativo mapuche desde el rakizuam y el derecho propio*. Santiago: Instituto Nacional de Derechos Humanos.
- Meskell, L. (2002). Negative heritage and past mastering in archaeology. *Anthropological quarterly*, 75(3), 557-574.
- Valles, M. (1999). *Técnicas cualitativas de investigación social*. Reflexión metodológica y práctica profesional. Madrid: Editorial Síntesis.
- Millalén, J (2006). La sociedad Mapuche prehispánica: Kimün, arqueología y etnohistoria. En P. Marimán, S. Caniuqueo, J. Millalén y R. Levil, ¡...Escucha, Winka...!. (pp. 17-52). Santiago de Chile: LOM Ediciones
- Molina, J. I. (1795). *Compendio de la historia civil del Reyno de Chile/escrito en italiano por el Abate Don Juan Ignacio Molina; parte segunda; traducida al español, y aumentada con varias notas por Don Nicolas de la Cruz y Bahamonde*. España, Madrid: En la imprenta de Sancha.

- Montané, J. (1968). Paleo-indian remains from Laguna de Tagua Tagua, central Chile. *Science*, 161 (3846), 1137-1138.
- Montecino, S., Philippi, L., Artigas, D., y Obach, A. (2004). *Mitos de Chile: Diccionario de seres, magias y encantos*. Editorial Sudamericana.
- Mörner, M. (1966). Los motivos de la expulsión de los jesuitas del imperio español. *Historia mexicana*, 16(1), 1-14.
- Municipalidad de Graneros. (s.f.). Graneros recupera “La Casona El Molino”. Recuperado de https://municipalidadgraneros.cl/index.php?option=com_content&view=article&id=985:graneros-recupera-qla-casona-el-molinoq&catid=2:noticias&Itemid=47
- Núñez, L. y Castro, V. (2011). ¡Caiatunar, Caiatunar!: pervivencia de ritos de fertilidad prehispánica en la clandestinidad del Loa (norte de Chile). *Estudios atacameños*, (42), 153-172.
- Núñez, L., Casamiquela, R., Schiappacasse V., Niemeyer, H. y Villagrán, C. (1994). Cuenca de Taguatagua en Chile: el ambiente del Pleistoceno superior y ocupaciones humanas. *Revista Chilena de Historia Natural*, 67, 503-519.
- Núñez, L., Jackson, D., Dillehay, T., Santoro, C. y Méndez, C. (2016). 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 y J. Hidalgo, *Prehistoria en Chile desde sus primeros habitantes hasta los Incas* (pp. 71-116). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT). (1989). *Convenio (N. 169) sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*.
- Orser, C. (2000). *Introducción a la arqueología histórica*. Asociación Amigos del Instituto Nacional de Antropología.
- Ortiz, A. (2006). *Mitologías Amerindias*. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. Editorial Trotta.
- Pavlovic, D., Troncoso, A., Sánchez, R. y Pascual, D. (2012). Un Tigre en el Valle. Viabilidad, Arquitectura y Ritualidad Incaica en la cuenca superior del río Aconcagua. *Chungara* 44(4), 551-569.
- PLADECO. (2009-2012). *Plan de desarrollo Comunal*. Graneros: Ilustre Municipalidad de Graneros.

- PLADECO. (2009-2013). *Plan de desarrollo Comunal*. Codegua: Ilustre Municipalidad de Codegua.
- Planella, M. T. (1988). *La propiedad territorial indígena en la cuenca de Rancagua a fines del siglo XVI y comienzos del XVII* (Doctoral dissertation, Tesis para optar al grado de Magíster en historia con mención en etnohistoria, Universidad de Chile, Santiago de Chile).
- Planella, M. T. y Tagle, B. (1998). *El sitio agroalfarero temprano de La Granja: un aporte desde la perspectiva arqueobotánica*. Museo Nacional de Historia Natural.
- Planella, M. T., Cornejo, L. y Tagle, B. (2005). Alero Las Morrenas 1: evidencias de cultígenos entre cazadores recolectores de finales del período Arcaico en Chile Central. *Chungará (Arica)*, 37(1), 59-74.
- Planella, M. T., Falabella, F. y Tagle, B. (2000). Complejo fumatorio del período Alfarero Temprano en Chile central. *Contribución Arqueológica*, 5(1), 895-909.
- Planella, M. T., Falabella, F., Belmar, C. y Quiroz, L. (2014). Huertos, chacras y sementeras. Plantas cultivadas y su participación en los desarrollos culturales de Chile central. *Revista Española de Antropología Americana*, 44(2), 495-522.
- Planella, M. T., Tagle, B., Stehberg, R. y Niemeyer, H. (2004). Logros y fracasos en la etapa de recuperación de un patrimonio arqueológico e histórico vulnerado: el caso de la fortaleza Cerro Grande de la Compañía. *Chungará (Arica)*, 36, 1159-1174.
- Planella, M., Stehberg, R. (1994). Etnohistoria y arqueología en el estudio de la fortaleza indígena de Cerro Grande de la Compañía. *Chungara* 26 (1), 65-78.
- Planella, M., Stehberg, R., Tagle, B., Niemeyer, H., y del Río, C. (1992). El complejo defensivo indígena del Cerro Grande de la Compañía (valle del Cachapoal). *Clava* 5, 117-132.
- Planella, M., Stehberg, R., Tagle, B., Niemeyer, H., y del Río, C. (1993). La fortaleza indígena del Cerro Grande de la Compañía (Valle del Cachapoal) y su relación con el proceso expansivo meridional incaico. *Boletín Museo Regional De La Araucanía - Actas Del XII Congreso Nacional De Arqueología Chilena* 4, no. Tomo II, 403-421.
- Politis, G. (1995). The socio-politics of the development of archaeology in Hispanic South America. *Theory in Archaeology: a world perspective*, 197-235.
- Quiroga, A. (1992). *Folclore de Calchaquí [1897/1904]*. En Calchaquí, editado por R. Raffino. Editorial TEA, Buenos Aires.

- Rappaport, J. (1994). *Cumbe reborn: an Andean ethnography of history*. University of Chicago Press.
- Rappaport, J. (2007). Utopías interculturales (Epílogo). *Cuadernos de Literatura*, 11(22), 123-135.
- Ratto, N. (2003). *Estrategias de caza y propiedades del registro arqueológico en la Puna de Chaschuil* (dpto Tinogasta, Catamarca, Argentina).
- Rivas, P. y González, J. (2008). Las Brisas-3, sitio agroalfarero temprano en Santo Domingo. V Región, Chile. *Clava*, 7, 27-49.
- Rossen, J. (1994). Arqueobotánica de Cerro Grande de la Compañía. *Actas del 2 Taller de arqueología de Chile central*. 1-17.
- Ruano, N. (2015). Arqueoastronomía inka en el sitio Ruinas de Chada. Región Metropolitana, Chile. *Actas del XIX Congreso Nacional de Arqueología Chilena*. 133-140.
- Salerno, V. (2013). Arqueología pública: reflexiones sobre la construcción de un objeto de estudio, con comentarios de Daniella Jofré, Lúcio Mesezes y Henry Tantalean. *Revista Chilena de Antropología*, (27), 7-37.
- Salgado, A. (2007). Investigación cualitativa: diseños, evaluación del rigor metodológico y retos. *Liberabit*, 13(13), 71-78.
- Sánchez-Carretero, C. ([2012], 2017). Hacia una antropología del conflicto aplicada al patrimonio. En *Geopolíticas patrimoniales: de culturas, naturalezas e inmaterialidades: una mirada etnográfica*. Neopàtria, 215-230.
- Sánchez, R. (2004). El tawantinsuyu en Aconcagua. *Chungara* 36, 325-336.
- Sanhueza, L., Falabella, F., Cornejo, L. y Vásquez, M. (2010). Período Alfarero temprano en Chile Central: Nuevas perspectivas a partir de estudios en la cuenca de Rancagua. *Actas del XVII Congreso Nacional de Arqueología Chilena. Tomo I, pp. 417-426*. Ediciones Kultrún, Valdivia.
- Sanhueza, L., Latorre, E., Correa, I. y Cornejo, L. (2006). Ocupaciones tardías en la cuenca de Rancagua. En *Ponencia presentada en el XVII Congreso Nacional de Arqueología Chilena (Valdivia, 2006)*.

- Sarabia, R. (2000). Doña Catalina de los Ríos y Lisperguer y la construcción del monstruo Quintrala. En *Anales de Literatura Chilena*. Vol. 1, 35-52.
- Sepúlveda, J., San Francisco, A., Jiménez, B. y Pérez, S. (2014). *El pucará del cerro La Muralla*. Santiago: Mutante Editores.
- Silva, O. (1986). Los promaucaes y la frontera meridional Incaica en Chile. *Cuadernos De Historia* 6, 7-16.
- Silva, O. (1993). Reflexiones sobre la influencia incaica en los albores del Reino de Chile. Boletín Museo Regional De La Araucanía - *Actas Del XII Congreso Nacional De Arqueología Chilena* 4, no. Tomo II, 285-92.
- Smith, L. (2004). *Archaeological theory and the politics of cultural heritage*. Routledge.
- Smith, L. (2006). Uses of Heritage. London: Routledge. *Discourse of Heritage*. 11-44.
- Smith, L. (2008). Heritage, gender and identity. *The Ashgate research companion to heritage and identity*, 159-178.
- Smith, L. y Waterton, E. (2013). *Heritage, communities and archaeology*. A&C Black.
- Smith, S. (2005). *La cuestión indígena y el estado nacional: análisis crítico de discursos oficiales contemporáneos en Chile*. Mémoire présenté à la faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de maîtrise en Etudes hispaniques. Université de Montréal Faculté des études supérieures
- Stehberg, R. (1976). La fortaleza Chena y su relación con la ocupación incaica de Chile central. *Publicación Ocasional MNHN N°23*.
- Stehberg, R. y Rodríguez, A. (1989). Ofrendatorio mapuche-incaico en el cerro Tren-Tren de Doñihue. *Revista Museos*, 6, 8-11.
- Stehberg, R., Sotomayor, G. y Gatica, C. (2015). El Paisaje Ritualizado del Pucará de Chena. En *Actas del XIX Congreso Nacional de Arqueología de Chile*, 141-147.
- Stewart, D. y Michea, R. (2019). *Historia de Graneros: 1542-1935*. Fondo de Desarrollo de las Artes y la Cultura. Graneros, Mancilla Editores Ltda.
- Tobar, G. (2017). *El mito de Treng-treng y Kai-kai en el contexto religioso mapuche*. Universidad Francisco de Vitoria

- Tolkien, J.R.R. (2002). *El Hobbit*. Barcelona, Editorial Minotauro.
- Toro, O., Gallardo, G., Castillo, G. y Olea, J. (2010). *Reviviendo el pasado de nuestra región: El Pucará del Cerro Grande de La Compañía*. Santiago de Chile: Fondart.
- Troncoso, A. (2014). Relacionalidad, Prácticas, Ontología y Arte Rupestre en el Centro Norte de Chile. *Revista de la Sociedad Brasileira de Arqueología* 27(2), 64-87.
- Troncoso, A., Pavlovic, D., Acuto, F., Sánchez, R. y González-García, A. (2012). Complejo Arquitectónico Cerro Mercachas: arquitectura y ritualidad incaica en Chile central. *Revista Española de Antropología Americana*, 42(2), 293-319.
- Tunbridge, J., y Ashworth, G. (1996). *Dissonant heritage: The management of the past as a resource in conflict*. John Wiley & Sons.
- UNESCO. (2006). *Textos básicos de la Convención del Patrimonio Mundial de 1972*. Publicado en 2006 por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Place de Fontenoy, Paris.
- Uribe, M. (2000). La arqueología del inka en Chile. *Revista Chilena de Antropología*. 15, 63-97.
- Uribe, M. y Sánchez, R. (2016). Los incas en Chile. Aportes de la arqueología chilena a la historia del *Tawantinsuyo* (ca. 1.400 a 1.536 años d.C.). En F. Falabella, M. Uribe, L. Sanhueza, C. Aldunate y J. Hidalgo, *Prehistoria en Chile desde sus primeros habitantes hasta los Incas* (pp. 529-572). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Valenzuela, V. (2013). *Maleficio: historias de hechicería y brujería en el Chile colonial*. Pehuén.
- Vilches, F. y Jofré, D. (2019). Chile, historical archaeology of. *Encyclopedia of Global Archaeology*. C. Smith (ed.). 1-13.
- Vivar, G. (1966). *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile*. Santiago: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.
- Waterton, E. y Smith, L. (2010). The Recognition and Misrecognition of Community Heritage.. *International Journal of Heritage Studies* 16 (1-2). Routledge: 4-15. doi:10.1080/13527250903441671.
- White, H. (1992). *El contenido de la forma: narrativa, discurso y representación histórica*. Paidós Ibérica.

- Wobst, H. (2010). Indigenous archaeologies: A worldwide perspective on human materialities and human rights. *Indigenous Archaeologies: A Reader on Decolonization*, 17-27.
- Zarankin, A. y Salerno, M. (2007). El sur por el sur: una revisión sobre la historia y el desarrollo de la Arqueología Histórica en América Meridional. *Vestígios-Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, 1(1), 15-47.
- Zoellner, O. (1972). El género *Leucocoryne*. En *Anales del Museo de Historia Natural de Valparaíso*, Volumen 5, (9-84).