



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
ESCUELA DE POSTGRADO

**Contribuciones al estudio sobre continuidad ocupacional y valor patrimonial del
cerro Huechuraba, Chile Central.**

Tesis o AFE para optar al grado de Magíster en Arqueología

Gabriel Sánchez Antonucci

Directora:

Daniella Jofré Poblete

Co-tutora:

Francisca Márquez Belloni

Índice general

I. INTRODUCCIÓN.....	5
II. OBJETIVOS.....	7
III. ÁREA DE ESTUDIO.....	7
3.1. La cuenca de los ríos Maipo y Mapocho.....	7
3.2. El cerro Blanco o Huechuraba.....	9
IV. ANTECEDENTES.....	11
4.1 Chile central pre-hispánico.....	11
4.1.1 Período Arcaico.....	11
4.1.2 Período Alfarero Temprano.....	12
4.1.3 Período Intermedio Tardío.....	13
4.1.4 El <i>Inca</i> en la cuenca de Santiago.....	14
4.1.5 Poblaciones locales y culto a los cerros.....	16
V. MARCO TEÓRICO.....	22
5.1 Patrimonio y ruinas.....	22
5.2 Espacialidad y territorio.....	25
VI. MARCO METODOLÓGICO.....	28
VII. DECONSTRUYENDO EL CERRO BLANCO.....	30
7.1 Cerro Huechuraba: periodo prehispánico.....	31
7.1.1 Cerro Blanco. Antropología de un Asentamiento Humano.....	31
7.1.2 Cerro Monserrate: Entre los incas y la colonia española.....	37
7.1.3. Los primeros años.....	42
7.1.4 Disputas legales.....	53
7.1.5 Un Lugar para la evangelización.....	55
7.2 Un cerro en Blanco.....	62
7.2.1 <i>Breve recuento histórico 1980-2020</i>	68
7.2.2 <i>El cerro Huechuraba hoy</i>	72
VIII. DISCUSIÓN Y ANÁLISIS DE RESULTADOS.....	82
8.1 Espacialidad y territorio.....	82
8.2 Usos en la secuencia cultural del cerro.....	85
IX. CONCLUSIONES.....	92

Índice de figuras

Figura 1: Fotografía aérea Cerro Blanco.....	11
Figura 2: Distribución de sitios con piedras tacitas.....	22
Figura 3: Bloque con piedras tacitas.....	33
Figura 4: Artefactos líticos.....	34
Figura 5: Manos de moler.....	34
Figura 6: Cuenca de Santiago durante el Perido Alfarero temprano.....	36
Figura 7: Chacras y tierras de Monserrat hacia 1558.....	48
Figura 8: Iglesia de la Viñita.....	51
Figura 9: Acequia de Quilicura.....	52
Figura 10: Virgen de Monserrat.....	61
Figura 11: Almacén de pólvora de cerro Blanco.....	63
Figura 12: Fotografías de los sectores impactados por la cantería.....	65
Figura 12: Viviendas irregulares a mediados del siglo XX.....	71
Figura 14: Cerro Huechuraba, geología y principales áreas.....	73
Figura 16: Valle de Santiago hacia el Periodo Tardío.....	83
Figura 17: Plano Santiago colonial.....	88

AGRADECIMIENTOS

Agradezco enormemente a mis padres y amigos por acompañarme en este largo proceso.

A la profesora Daniella Jofré quién fue una guía valiosa y paciente en todo momento.

A Jesús Lara, quien tuvo la amabilidad de compartir conmigo sus investigaciones.

A las profesoras Francisca Márquez y Victoria Castro.

A todos los actores de cerro Huechuraba.

I. INTRODUCCIÓN

La presente tesis se plantea aportar a la reconstrucción de la secuencia ocupacional de cerro Huechuraba desde la materialidad, la oralidad y el uso del espacio y del territorio. Esta búsqueda se sostuvo principalmente en la fuente documental y etnográfica, en virtud de las cuales se intentó esbozar una mirada general sobre el cerro. Para luego comprender la importancia histórica y patrimonial de este lugar y las complejas relaciones que lo envuelven.

La investigación se enmarcó en el proyecto Fondecyt: “Ruinas urbanas. Réplicas de memoria en ciudades latinoamericanas. Santiago, Quito y Bogotá”, que tiene como objetivo preguntarse por *“los procesos culturales e históricos de construcción de las ruinas al interior de nuestras ciudades contemporáneas, ya sea en términos de la génesis de su forma material, así como de las narrativas y disputas que desde ellas se generan.”* (Proyecto Fondecyt n°1180352). Si bien la ruina urbana considerada por el proyecto es la piedra tacita del sector noreste, nuestra unidad de estudio abarcará el cerro como totalidad, incluyendo las diversas áreas consideradas como patrimoniales (Hermosilla et al. 1998-99).

Este sitio conjuga una serie de elementos materiales y simbólicos enmarcados en un largo devenir histórico, que se extiende posiblemente desde el período Arcaico hasta el presente (Massone 1978). A lo largo de esta *larga duración* (Braudel 1968, Wallerstein 2005), el cerro estuvo ligado a la actividad humana, transformándose en objeto de importantes relaciones de apropiación y usos culturales. Estos últimos se manifiestan en ámbitos políticos, económicos, religiosos, y operan en virtud de los distintos momentos de ocupación. A lo largo de los siglos coloniales estas tierras, inicialmente donadas a los monjes dominicos por de Pedro de Valdivia e Inés de Suárez, destacaron por su actividad agrícola, comercial y religiosa, operando también como puerta norte de Santiago durante la mayor parte de su historia. En la actualidad el sitio se encuentra fuertemente impactado por los procesos de urbanización y de gentrificación de los últimos 100 años y la intensa actividad agrícola de los siglos previos. Por último, a fines de la década de 1970 durante la pavimentación de la calle Unión se re-descubrió una piedra tacita, situación que culminó con la excavación del sitio (Massone, 1978). A pesar que el cerro y la piedra se encuentran protegidos por la Ley N° 17.288 desde principios de los años noventa, este se mantuvo en un estado de visible

abandonado por parte del Estado, siendo rescatado por diversas organizaciones sociales e indígenas que lo han usado como referente sagrado y cultural. En muchos sentidos, este interés y re-significación del cerro por parte de la sociedad civil se sustentó en este hallazgo.

La falta de estudios previos y las dificultades técnicas para aproximarse al sitio, nos llevó a desarrollar un acercamiento exploratorio (Hernández et al., 2014), desde el cual se recurrió a métodos y técnicas etnográficas, tanto así como diversos documentos y fuentes antiguas, que nos permitieron remontarnos a épocas menos impactadas por el desarrollo agrícola y urbano, tales como fuentes cartográficas, escritas y orales. El acercamiento etnográfico, nos permitió contar con una panorámica de las características materiales del cerro, sus ocupaciones y sus narrativas contemporáneas, mientras que las épocas prehispánicas fueron problematizadas en virtud del trabajo en terreno y los acercamientos previos (Massone 1978; Hermosilla et al., 1998-99). Desde este lugar, se pretendió comprender los usos, la naturaleza y el valor patrimonial y cultural de cerro.

La tesis de Claudio Massone es un material de alto valor, ya que es citada abundantemente en los estudios de Chile central sobre el Alfarero Temprano. Sin embargo la única copia disponible en Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, tiene una calidad lamentable, cuenta con planos ilegibles y páginas faltantes con información clave. Por esta razón se optó por revisar una copia facilitada amablemente por Mauricio Massone, desde donde se rescata cierta información que consideramos relevante conservar y difundir.

La información recavada se complementó con la reconstrucción de las características espaciales y territoriales en diversas escalas espaciales relacionadas con el cerro y sus alrededores. Finalmente se integraron, representaron y analizaron los datos obtenidos con herramientas de cartografía digital (QGIS).

La tesis pudo ahondar en diversos aspectos relacionados con el cerro Huechuraba y las denominadas “tierras de Monserrate”, así como en la caracterización y reconstrucción de la secuencia ocupacional del sitio, destacando un conjunto de ámbitos susceptibles de futuras indagatorias. Entre estos destacan el uso sagrado por parte de diversos grupos humanos, y en particular como importante enclave evangelizador por parte de la Iglesia Católica, que se instaló

en este lugar estratégico. Destaca también su largo uso como frontera urbana, como lugar de paso o como puerta de entrada a la ciudad.

Por último se logró constatar como los hallazgos científicos pueden inducir procesos de patrimonialización, y de las complejas relaciones que muchas veces implican.

II. OBJETIVOS

Objetivo general.

- Aportar a la reconstrucción de la secuencia ocupacional del cerro Huechuraba y su valor patrimonial desde la perspectiva de la materialidad, la oralidad y el uso del espacio y el territorio.

Objetivos específicos.

- Dar cuenta de los aspectos materiales relacionados con la ocupación del cerro, a partir de una sistematización de la información existente.
- Caracterizar la ocupación mediante los antecedentes históricos y etnográficos relacionados con los usos pasados y contemporáneos del cerro.
- Reconstruir la secuencia ocupacional del sitio mediante una perspectiva patrimonial.

III. ÁREA DE ESTUDIO

3.1. La cuenca de los ríos Maipo y Mapocho

La cuenca de los ríos Maipo y Mapocho suman una superficie aproximada de 15.380 km², colindando hacia el norte con el cordón de Chacabuco y al sur con Angostura de Paine. Cuenta con cuatro estructuras orográficas principales que serán característica hacia el sur y a lo largo de todo Chile central: la Cordillera de los Andes, la Depresión Intermedia, la Cordillera de la Costa y la Planicie Litoral (Niemeyer, 1980).

El valle se encuentra delimitado por ambas líneas cordilleranas y cerca de 26 cerros islas que se desprenden de estas. La superficie se encuentra inclinada levemente en dirección oeste y es atravesada por cursos de agua de diverso caudal. Algunos de estos se originan en la cordillera de los Andes por sobre los 4000 msnm, mientras que otros tantos corresponden a caudales tributarios de origen pluvial de menor envergadura. Estos marchan en dirección de la pendiente hacia el océano Pacífico, siendo los cursos más importantes del valle los ríos Mapocho por el norte y el Maipo por el sur.

El clima contemporáneo de la región es de tipo mediterráneo en transición a uno semidesértico. Cuenta con estaciones marcadas, una larga y seca y otra lluviosa y corta (Santibañez et al., 2014).

Diversos estudios palinológicos y paleontológicos realizados en la laguna Tagua Tagua muestran que las condiciones paleoclimáticas de Chile central para momentos pleistocénicos (45000 – 11000 AP) se caracterizaron por la existencia de un parque semi-húmedo de fagáceas y coníferas, mientras que hacia el holoceno se presenta una vegetación semi-árida de predominio herbáceo (Núñez et al., 1994). Hacia el 5700 AP se marca un *peak* de mayor sequedad y calidez en la región. Entre esta fecha y el 3200 AP se habría ido estableciendo el clima contemporáneo, caracterizado por una mayor humedad y precipitaciones variables, estacionalidad marcada con veranos secos, prolongados y de altas temperaturas e inviernos fríos y húmedos, marcados por ciclos de El Niño/La Niña y precipitaciones que oscilan entre los 200 y 900 mm anuales (Villa-Martínez et al., 2003).

A lo largo de la zona central estas condiciones mediterráneas habrían favorecido la heterogeneidad ambiental y aumento de taxa (Falabella et. al., 2016), tanto así como para la proliferación de vegetales esclerófilos, tales como el quillay (*Quillaja saponaria*), boldo (*Peumus boldus*), peumo (*Cryptocaria alba*) o el Litre (*Litrahea caústica*); y no esclerófila como el Canelo (*Drymis winteri*), Maitén

(*Maytenus boaria*), Lingue (*Myrceugenia obtusa*), Bollén (*Kageneckia oblonga*) o Maqui (*Aristotelia chilensis*) (Sanhueza, 2013).

En cuanto a la fauna local predominante desde el *Óptimum Climaticum* (8000 AP.- 4500 AP), se conformó por especies de tamaños bastante menores a los de momentos pleistocénicos, como el chingue (*Conepatus chinga chinga*), el zorro culpeo (*Lycalopex culpaeus*), el guanaco (*Lama guanicoe*), la vizcacha (*Lagidium viscacia*) (Belmar et al. 2005), la chilla (*Pseuckdopex griseus*), el gato montés (*Félix colocola*), la perdíz común (*nothopracta perdicaria*), la tortola (*Zenaida auriculata*), la tortola cordillerana (*Metriopelia melanoptera*), tanto así como diversas variedades de roedores como el degú (*Octodon degus*) o el cururo (*Spalacopus cyanus*) (Sanhueza, 2013).

En cuanto al valle de Santiago, las áreas con mayor humedad, como aquellas cercanas a los cursos de agua, pudieron haber estado pobladas por pataguas, sauces y maitenes, mientras que los ambientes de mayor aridez y de suelo vegetal reducido permitían la predominancia de matorral chileno, como el mencionado espino, el algarrobo, el litre y diversos cactáceos. Por su parte los sectores cordilleranos se encontraban cubiertos de bosques densos compuestos por quillayes, palmares, peumos, litres, molles, boldos y bellotos, predominando el roble hacia los sectores de la alta cordillera (Hoffmann, 1998).

Durante el último siglo el paisaje vegetal manifiesta importantes transformaciones debido a la actividad humana (Villa-Martínez, 2002).

3.2. El cerro Blanco o Huechuraba

Cerro Blanco o Huechuraba¹ está ubicado en la zona sur-poniente de Recoleta ([19 H. 346950 E y 63010284 N](#)), comuna que cubre una superficie de 16km² y cuenta en la actualidad con cerca de 157.000 habitantes, colindando con Huechuraba y Vitacura por el norte y nor-este, Providencia y Santiago de este a sur-oeste y Conchalí hacia el poniente. Se tratade una de las comunas fundacionales de la ciudad. Llamada originalmente La Chimba², se transformó tempranamente en el sector periférico y popular de ciudad, concentrando los

¹De *huechún*: cumbre, parte alta, parte de arriba, y *rapa* o *ragh*: arcilla fina o greda (Massone, 1978).

principales mercados de abastos y sectores artesanales, como aún se pueden encontrar en la Vega Central o Patronato (Márquez y Trufello, 2013).

El cerro se eleva a 520 msnm, alcanzando los 89 metros de altura. Cuenta con una superficie de 18,4 HA y se encuentra delimitado por Av. Recoleta, Av. Santos Dumont, calle Monserrate y calle La Unión. Está compuesto por tobas soldadas blancas y amarillentas, afloramientos de andesitas basálticas de texturas porfídicas y minerales de piroxeno. Su formación se originó a partir de flujos de ceniza producida por actividad magmática ácida y volcanismo explosivo. Los cerros colindantes, como el San Cristóbal, la Pirámide y los cerros isla de Chicureo, tienen composiciones similares y están distribuidos en forma de semicírculo, lo que sugiere un origen común a partir de algún centro eruptivo local (Sellés, 1999). Al igual que los cerros del sector de Chicureo, el cerro Blanco fue usado durante siglos para la extracción de andesitas basálticas, piedras de buena competencia y resistencia, usadas para pavimentar las calles de Santiago (Font, 2013).

Cerro Huechuraba cuenta una composición vegetal mixta, que cubre entre un 10 y 20% de su superficie, al igual que el resto del valle el arbusto predominante es el espino (*acacia caven*), aunque también existe un contingente importante de árboles frutales y diversas especies, como el aloe vera o el cactus, que han sido implantados por la comunidad y en menor grado por Parque Metropolitano. Las entrevistas con las personas cercanas al cerro tanto así como las visitas a terreno, permitieron observar la presencia de roedores, colibríes e incluso aguiluchos.

²Palabra de origen quechua que significa "de la otra orilla" o "de la otra banda del río" (Rosales, 1948, p.52)



Figura 1: Fotografía aérea Cerro Blanco. Guy Wenborne. 2019.

IV. ANTECEDENTES

A continuación se presentan antecedentes sobre Chile central prehispánico desde el periodo Arcaico hasta las ocupaciones inca. Se aborda el lugar papel de los cerros y otras entidades territoriales en relación a las culturas locales. Por último se matiza la época colonial y los antecedentes y problemáticas contemporáneas relacionadas con el objeto de estudio.

4.1 Chile central pre-hispánico

4.1.1 Período Arcaico

Las primeras evidencias de ocupación humana en la Zona Central de Chile pertenecen a los hallazgos de caza de mastodontes y caballos americanos en la laguna de san Vicente de Tagua Tagua (11000 AP) (Núñez, 1989).

Estos grupos móviles se caracterizaron por la utilización de herramientas expeditivas y la caza de grandes presas asociadas a ambientes lacustres y paleo-lacustres. El fin del pleistoceno obligó a estas poblaciones a orientarse a la caza de fauna moderna de menor tamaño y a la recolección de vegetales, como lo muestra la presencia incipiente de manos de moler de pequeño tamaño. Entre el 7500 y 6600 a.C. ocupan desde la cordillera de los Andes hasta la costa, caracterizándose por la confección de puntas de proyectil (Cornejo 2010, 2017).

Entre el 2000 y el 4000 a.C. ocurren diversos cambios en la tecnología lítica, entre los cuales destacan la mayor cantidad y diversidad de manos de moler (Belmar et al. 2005), lo que deja entrever el constante aumento de la importancia de los recursos vegetales.

Durante las últimas fases del Período Arcaico se observan cambios en los patrones de movilidad, apareciendo campamentos de tareas especializadas y uso ocasional, que vienen de la mano con ciertos estratos contiguos a la piedra en torno las características productivas, tecnológicas y sociales (Cornejo 2010). Durante esta fase se detectan las evidencias más tempranas de vegetales cultivados en el sitio Las Morrenas, entre el 1260 y el 941 a.C. (Planella et al., 2005; Falabella et al., 2016).

El tránsito del Período Arcaico al Período Alfarero temprano vio la aparición de las primeras manifestaciones cerámicas, el inicio de la monumentalización del paisaje y el surgimiento de arte rupestre (Dillehay, 2013; Troncoso et al. 2016). Lo cual también se evidencia para la cuenca de Santiago.

4.1.2 Período Alfarero Temprano

Los patrones de ocupación se vuelven progresivamente sedentarios, estableciéndose preferencialmente en los sectores costeros y valles interiores meridionales costeros de la región, en las inmediaciones de los cursos de agua, terrazas aluviales y tierras dispuestas para la irrigación, aleros rocosos, cuevas y sitios al aire libre, ubicados a su vez en planicies de altura, en cadenas de cerros que separan ríos y cerros islas (Pavlovic et al., 2003). Esta distribución facilitó el manejo de cultígenos como la calabaza, el maíz, la quínoa y algunas legumbres;

el acceso a los recursos líticos de la cordillera y la precordillera, y los recursos animales, como guanacos, vizcachas, zorros o roedores.

Se hacen recurrentes las manifestaciones de contextos rituales, visibles principalmente en el arte rupestre y en la presencia de entierros y cementerios, donde se observa la presencia de ofrendas, tales como manos de moler, piedras horadadas, colgantes u otros adornos (Sanhueza, 2013).

Sin embargo, estos cambios no fueron homogéneos, sino que llegaron de manera diferenciada, y se expresaron en la coexistencia de dos tradiciones: Bato (ca. 300 a.C-1000 d.C.) y Lolloe (200-1000 d.C.). Estos grupos coexistieron de manera interdigitada predominantemente en los sectores de los valles y la costa (Sanhueza, 2013; Falabella et al., 2016).

Tanto Bato como Lolloe muestran diferencias en relación con sus adornos corporales, contextos fúnebres, tecnología lítica, estrategias expeditivas y estilos decorativos. Por un lado, Bato se caracterizó por una tendencia nómada de economía de caza-recolección compuestos por pequeños grupos familiares y conjuntos residenciales de baja dimensión y de baja diversidad, aunque aún existe poca claridad sobre sus niveles de integración. Ocuparon preferentemente el sector norte de la desembocadura del río Aconcagua, extendiéndose hacia el sur hasta el río Mapocho. (Sanhueza et al., 2003; Sanhueza, 2013)

Por su parte, Lolloe se caracterizó por una orientación agro-alfarera, ocupando los valles interiores ubicados entre los ríos Aconcagua y Cachapoal (Sanhueza, Vásquez & Falabella, 2003; Sanhueza, 2013), aunque la distribución espacial de los tipos cerámicos Lolloe se pueden encontrar desde el valle de Illapel hasta el río Maule. En el valle y en la cuenca de Santiago, Bato y Lolloe se pueden encontrar de manera coexistente, describiendo una distribución interdigitada. Estas ocupaciones se asociaron frecuentemente a zonas de alta humedad y presencia de napas freáticas de baja profundidad, adecuadas para el cultivo a baja escala (Cornejo et al., 2012). A escalas locales se han propuesto niveles de cohesión social a lo largo de cursos fluviales o entre sectores costeros e interiores (Falabella et al., 2012).

En comparación a los yacimientos Bato, el patrón de asentamiento Lolloe se describe como pequeños grupos dispersos pero interactivos entre sí, caracterizados por contextos fúnebres de individuos adultos en posición flectada, ofrendas de cerámica y collares, e infantes depositados en urnas. Estos

asentamientos se caracterizaron por su mayor diversidad de usos y mayores dimensiones, aunque no hay aldeas como tal, si se puede hablar de caseríos dispersos. A pesar de la dispersión, discontinuidad y diversidad de las ocupaciones en los valles interiores, estos grupos tendieron a concentrarse en torno a los grandes cursos de agua, en las cercanías de terrazas aluviales y tierras dispuestas para la irrigación (Sanhueza et al., 2003; Sanhueza, 2013).

Junto con el aumento de la tendencia sedentaria y la importancia del consumo de recursos vegetales, tales como maíz, poroto, quínoa, gramíneas y otras leguminosas (Carrasco, 2016), se van haciendo comunes las tecnologías inmuebles, como las tecnologías de molienda, tales como manos de moler, morteros, conanas, morteros comunales y piedras tacitas (Sánchez & Massone, 1995).

4.1.3 Periodo Intermedio Tardío

El PIT se caracterizó por registrar grandes y rápidas transformaciones en prácticamente todos los ámbitos sociales, cristalizándose en el complejo cultural Aconcagua, que se delimitó entre la ribera sur del valle del río Aconcagua por el norte y el río Cachapoal por el sur (Falabella et al., 2016).

No obstante, hacia el Período Intermedio Tardío (1.000 – 1.400 d.C), la cuenca de Santiago contaba con una intensa ocupación.

Se trata de economías hortícolas que derivaron de manera muy rápida en sociedades propiamente agrícolas (Massone, 1980), adoptando tecnologías provenientes de las zonas nortinas. Es posible observar un aumento importante en el consumo de maíz, tanto como la presencia de cultivos modificados, más grande y variados. De manera coincidente aumenta la cantidad de morteros y molinos, así como la intensificación de uso de camélidos (*Lama guanicoe*), que son cazados y posiblemente “aguachados”. Por otro lado, se aprecia una intensificación del intercambio entre las zonas de la cordillera, valle central y costa (Falabella et. al., 2016).

Como una condición para el desarrollo de agricultura de mayor intensidad, los sitios habitacionales deben emplazarse en lugares con buenos recursos hídricos y de poca pendiente, los cerros islas son una asociación común (Massone, 1980).

Las ocupaciones del valle interior se caracterizaron por economías mayormente agrícolas, suplementadas por la caza-recolección (Falabella et al., 2016). La distribución de restos arqueológicos en el valle muestra una ocupación de mayor dispersión en la cuenca del Maipo, y una de mayor densidad en la cuenca del Mapocho (Pavlovic et al., 2019).

En cuanto a su estructura social, se ha planteado que la cultura Aconcagua correspondería a sociedades de tribus y jefaturas, posiblemente de familias extensas con bajos niveles de centralidad política y desigualdad entre sus miembros, y una incipiente especialización artesanal (Pavlovic et al., 2000; Sanhueza, 2013).

4.1.4 El Inca en la cuenca de Santiago

La influencia incaica se manifestó en aspectos ideológicos y tecnológicos, con diversas intensidades. Aun así las formas de vida de las poblaciones tardías mantuvieron muchos aspectos del periodo anterior y no se registran gran variabilidad en las tecnologías líticas y cerámicas.

El Imperio Inca comenzó a ocupar los territorios chilenos a mediados del siglo XV. Durante el reinado de Wayna Capac, el Valle de Aconcagua y la cuenca de los ríos Maipo y Mapocho ya habían sido incorporados a los dominios del imperio, estableciéndose diversos mitimaes que se dedicaban al trabajo de lavaderos de oro (Cornejo, 2014).

Para mediados del siglo XVI el inca había logrado expandir su influencia a través de diversas formas de poder político y simbólico. Por un lado, se piensa que este proceso de apropiación y expansión territorial dependió de la proyección de su propia organización social en los paisajes y territorios. Esto consistía en el amojonamiento de la tierra, la construcción de *tambos*, *paskanás*, *pukaras*, *sayhuas*, *chutas*, *tupus*, *cementerios*, sistemas viales, centros administrativos y

centros ceremoniales en altura. Estos territorios además eran redefinidos con toponimia quechua (Berenguer, 2013).

La estrategia inca se apoyó en la idea de *reciprocidad asimétrica*, que permitió reproducir la supeditación social y económico-productiva de los nuevos territorios colonizados, a partir del intercambio desigual, que implicaba diversas fiestas y regalías (Rostworowski, 1999).

De esta forma, para la llegada de los españoles a la cuenca, los sectores de Lampa, Quilicura, Vitacura, Apoquindo, Mayecura, Huara Huara, Tobalaba, Macul, Tango, eran asentamientos estables indígenas y mitimaes incas, con acequias destinadas al riego, todo parece indicar que había ocupaciones también en las inmediaciones de los cerros Blanco y El Salto, en una forma analogable -quizás- a las que había en Quilicura o Lonquén, en torno a las quebradas de los sectores precordilleranos.

Desde la década de 1970, se ha venido desarrollando una línea de investigación que plantea que la cuenca de Santiago contaba con un importante centro administrativo y observatorio astronómico inca desde donde se controlaba el valle y los territorios más al sur.-Este centro urbano estaría ubicado en lo que hoy es la Plaza de Armas de Santiago y la Catedral Metropolitana, formando parte de un sistema de *ceques*. El emplazamiento habría contado con una *kallanka*, un *ushnu*, sistemas de canales, chacras, varios cementerios, y un puente colgante incaico en el río Maipo (Stehberg 1995). Por otro lado, hay que sumar la presencia de artefactos incaicos sagrados en las criptas del Cerro Santa Lucía y los indicios de uso del Cerro San Cristóbal como observatorio astronómico Cornejo, 2010.

A pesar de que esto estaría ocurriendo en el sector de la planta antigua de la ciudad, a menos de dos kilómetros de cerro Blanco, no existen evidencias de ocupación inca en el cerro mismo o en sus inmediaciones.

4.1.5 Poblaciones locales y culto a los cerros

En tiempos de la conquista y temprana colonia, muchos cronistas, como Cieza de León, Guaman Poma de Ayala, Albornoz, Murúa, Ramos Gavilán, Matienzo o Calancha, describieron la adoración generalizada que tenían los pueblos

prehispánicos hacia las montañas y cerros (Cruz 2009). Estos puntos de altura habrían permitido acercarse a los dioses y a los astros. Pero también, en términos políticos y culturales, servían como delimitadores geográficos y políticos (Berenguer et al., 1984; Broda, 1991; Cruz, 2009), adoratorios, puntos militares y de orientación (Belmonte, 1999). El alto alcance visual y orientación de algunos cerros permitía su uso como calendarios cósmicos, a partir de la observación del movimiento aparente del Sol, la Luna, Venus, las Pléyades o las constelaciones visibles (Aveni, 1991; Broda, 1991; Sprajc, 2001; Urton, 1981).

Para los mapuche, el agua es reconocida como la fuente de fertilidad por excelencia y otorgadora de la vida en la tierra. El agua surge de lo alto de los *winkul*, es decir las montañas y cerros, a los cuales además están asociados cada *Lof* o comunidad. En efecto, cada *Lof* considera a su cerro tutelar como un espacio mítico de salvación, en torno al cual se efectúan los *nguillatun* y se recrea la idea cósmica de los periodos cíclicos del universo (Ñanculef, 2016). No es casual tampoco que la principal deidad mapuche, llamada *Pillan* o *Nguenechen*, habitara en las altas cumbres del centro y de la costa (Forester, 1993).³

En el mundo andino, muchos pueblos emergieron originariamente de los cerros de las provincias que habitaban, también algunos importantes personajes míticos locales o panregionales vivían o surgieron de alguna cueva o *pacarina*, entendida como lugar de origen.

³ Tempranamente algunos cronistas y naturalistas reportaron que las cumbres de algunos cerros eran usadas como cementerios por las autoridades mapuches:

“Pero los caciques i indios nobles, para que su memoria quede para siempre, se hacen enterrar en los cerros mas altos i en los lugares donde se juntan a jugar la chueca o en los regues, que son los lugares donde se juntan a tratar las cosas de importancia, que son como los lugares del el cabildo, i como allí se hacen borracheras i las fiestas principales, la parentela va ántes de beber, a derramar en su sepultura cada uno un jarro de chicha, brindándole para que beba y se halle en la fiesta” (Rosales en Medina, 1882, p.260).

“Nuñes de Pineda Bascuñan, que tan a fondo conocia las costumbres indijenas, consigna tambien el hecho, que asienta Rosales, de que los caciques de cierta importancia eran enterrados en las alturas inmediatas a la casa que habitaron, i declara que esto se hacia porque los que quedaban deseaban tenerlo a la vista como recuerdo imperecedero de la memoria de aquellos antepasados” (Medina 1882, p. 260).

Muchos cerros eran considerados importantes *huakas pacarinas*, es decir, entidades que tenían un vínculo fundacional con las comunidades que adscribían a su influencia y poder local (Castro y Aldunate, 2003).

Los incas llegaron a realizar peregrinaciones rituales a las altas cumbres de Chile, Perú y Bolivia (Núñez y Castro, 2011). Este culto se relacionaba con el culto a la lluvia, al agua y a los patrones de fertilidad de los ciclos agrícola-ganaderos (Reinhard, 1983; Castro, 1997; Cruz 2009; Broda 1991; Cruz, 2009). Es el caso de la cueva de Tambo Toco en Pacaritambo, de donde salieron los hermanos Ayar, fundadores de la dinastía de los Incas (Gil García, 2008).

En este contexto, las piedras cristalizaban a los espíritus de los antepasados, por ejemplo, Viracocha ordenó poblar el mundo a través de las piedras que hay en las diversas provincias. Algunos extirpadores de idolatrías identificaron a las *huakas* de piedra como las entidades de mayor adoración.

Existían piedras que se instalaban en las acequias y campos de cultivo para asegurar las cosechas, al igual que ciertos cerros sagrados en Cuzco, que cuentan con piedras horadadas que son consideradas sagradas (Cobo, 1956 [1653]).

En el folklore nacional son abundantes las referencias a ciertos cerros, rocas, cuevas o minas, los cuales están asociados a mitos y leyendas. Se trata de lugares temidos, cargados de poder o son la guarida de demonios o apariciones milagrosas (Plath, 1983).

Por último, en la tradición judeo-cristiana los cerros, grutas o peñascos también se erigen como entidades asociadas a cierta sacralidad. Diversos cerros o colinas sagradas son mencionados a lo largo de Nuevo y Viejo Testamento, asociándose, sobre todo en este último, elementos como el trueno, al relámpago, la lluvia o la idea de fertilidad (Asimov, 1988, 1993).

En el mundo medieval se relacionan con diversas instalaciones, que pueden ir desde monasterios hasta simples campanarios, ermitas o cruces.

Según Barabas (2006):

“Así, vírgenes, santos, santas y Cristo, se aparecen ante niños, jóvenes y personas sencillas, respetadas que pueden ser tenidas por puras cuando están en

lugares apartados, cerca de cuevas, cursos de agua, árboles o cerros altos. Suelen flotar rodeadas de un halo luminoso, hacen señas al vidente para que se acerque, entregan mensajes y peticiones (la construcción de un santuario es sintomática), otorgan señales y pruebas de su legitimidad, y realizan milagros y curaciones que contribuyen a atraer fieles peregrinos y a crear nuevos cultos” (2006, p. 232).

Se ha documentado en otros lados de América (Acosta, 2014; Barabas, 2006; Mejía, 2006) que esta apropiación operaba como estrategia de apropiación espacial y se basaba en la superposición de cruces, capillas o ermitas, que fueron estratégicamente emplazadas en lugares culturalmente significativos para poblaciones nativas. Entre ellos, los cerros fueron una persistente figura de sacralización cristiana, donde era frecuente la ocurrencia de milagros, apariciones de santos, figuras o vírgenes, que luego eran adoptados como patronos y benefactores del lugar.

De este modo, el paisaje de la cuenca de Santiago se presentó como idóneo para la generación de sincretismos que se dieron con la ocupación española del territorio a partir del siglo XVI.

Los terrenos de cerro Huechuraba fueron adjudicados a Pedro de Valdivia en el año 1552, quién las destinó al cultivo de productos para mantener su hacienda, a través algunos sirvientes e indígenas que habitaban en el lugar. Por orden de Inés de Suarez se instala tempranamente una ermita dedicada a la virgen de Monserrat.

A lo largo del XVI estas tierras funcionaron como enclave de adoración y evangelización, pero también se caracterizaron por el creciente trabajo de explotación agrícola. El sector fue tempranamente objeto de disputas y largos conflictos legales sobre las propiedades y deslindes del cerro y sus llanos (Ghigliazza, 1898). A lo largo de la época colonia la ermita fue reconstruida, ampliada y trasladada, llegando a gozar de una enorme popularidad, al punto de ser considerada una de las tres figuras votivas más antiguas de la ciudad, junto a la Virgen del Socorro y la Virgen de las Mercedes (Schenke, 2019).

En los últimos años del siglo XVI se construye una instalación de mayor tamaño entre las calles Monserrate y Santos Dumont (antiguamente llamada calle del Rosario), donde permanece la capilla hasta la construcción de la Iglesia la Viñita en 1838. Cabe destacar que durante su visita a Chile, en 1848, el Papa Pio

IX bendice y dice una misa en la nueva instalación (Massone, 1982), reafirmando el profundo carácter histórico del templo.

En 1978 se encontraron las primeras manifestaciones arqueológicas asociadas ocupaciones prehispanicas en la ladera nor-este del cerro. El antropólogo Claudio Massone excavó el sitio basado en un texto del siglo XIX, en donde se menciona la existencia de un bloque con piedras tacitas en dicho sector. La excavación reveló la inusitada cantidad de 169 horadaciones, además de material lítico y cerámico mayoritariamente adscrito al Arcaico Tardío y al Alfarero Temprano.

Durante esta época el cerro fue objeto de un pre-proyecto llevado a cabo por la ex-CORMU, que entre otras cosas, incluía un taller de la Escuela de Canteros de la Universidad de Chile y la construcción de teatro de Cámara y anfiteatro al aire libre, que nunca llegaron a puerto.

Bajo el decreto N° 751 (1990) el cerro Blanco es declarado Zona Típica y la Iglesia de la Viñita Monumento Histórico. En 1992 la piedra tacita se convirtió en Monumento Histórico, en el mismo decreto que el Pukará de Chena y el Pukará del Cerro La Compañía (decreto N°119). Sin embargo, esto no se tradujo en cambios sustanciales en las condiciones del cerro o del bloque de piedras tacitas.

Posteriormente, a fines de la década de 1990 se realizó un proyecto de conservación y puesta en valor del cerro y las piedras tacitas. Este fue llevado a cabo por Nawel consultores (Hermosilla et al., 1998-99) para el Serviu Metropolitano. El proyecto se planteó re-evaluar el monumento piedra tacita en términos arqueológicos, así como salvaguardar su estado de conservación y catastro de los recursos patrimoniales presentes, así como una propuesta de conservación y puesta en valor.

Fue en esta misma época que el cerro comenzó a ser limpiado, mantenido y desarrollado como espacio de encuentro. Este esfuerzo se dio gracias a la iniciativa autogestionada de diversos individuos y organizaciones sociales, principalmente la Coordinadora Nacional Indianista (CONACIN). Con pocos recursos económicos estas iniciativas lograron desarrollar diversos espacios de encuentro religioso, cultural y político, en torno a los cuales se han ido organizado. Estas actividades tienen el potencial de mostrar el rol de cerro para grupos indígenas y locales en la actualidad.

En cuanto a estas últimas, se trata de horadaciones que han sido mayoritariamente trabajadas sobre rocas de grano grueso, del tipo porfídico, de texturas suficientemente rugosas como para moler (Planella et al., 2010). En Chile (Figura 2) es posible encontrar la presencia de piedras tacitas desde Copiapó hasta el sur del Bio-Bio (Hermosilla & Ramírez, 1985; Hermosilla et al., 2001). Es común encontrarlas en afloramientos rocosos o bloques de piedras desprendidas, en las cercanías de cursos de agua activos o secos, lugares de paso, pasos montañosos o campos de cultivo, cerca de contextos habitacionales o cementerios (Babot, 2017).

En general existe cierto consenso que sus manifestaciones iniciales responden a un aumento en la importancia de recursos vegetales por sobre la caza-recolección (Babot, 2006). Al igual que estaría pasando en cerro Blanco, muchos bloques con tacitas han sido asociados de manera indirecta a niveles precerámicos (Hermosilla et al., 1998-99).⁴

Tanto los estudios arqueológicos como etnográficos a nivel regional muestran que en su gran mayoría se ocupaban como herramientas para el pelado y descascarillado de plantas y granos, tales como maíz (*Zea mays*), trigo (*Triticum aestivum*), algarrobo (*Prosopis*) y algunas cucurbitáceas (*Cucurbitaceae*) (Planella et al. 2017; Planella y McRostie, 2017; Troncoso et al., 2015). También se usaron para procesamiento de sal, ají o charqui, como reservorios de agua o para la fabricación de boleadoras (Babot, 2004 y 2006).

Si bien muchas de estas piedras debieron haber tenido un uso de molienda cotidiana, existen contextos y condiciones que hacen pensar que muchas de ellas jugaron algún papel ritual. Tempranamente, autores como José Toribio Medina (1882), Cañas Pinochet (1902), Ricardo Latcham (1929), Gajardo-Tobar (1958-59) o Menghin (1957), consideraron que estos objetos podrían estar asociados a creencias mágico-religiosas, al culto a los muertos, protección de rutas y lugares de paso. Francisco Fonck (1910) relacionó estos objetos explícitamente con el quiebre ritual de objetos, los contextos funerarios y la molienda de vegetales comestibles (Carrasco, 2016).

⁴ Ver por ejemplo Cuchipuy, en Tagua Tagua (Kaltwasser et al. 1984); Alero Los Llanos (Stehberg, 1977); Alacranes I, en Ventanas; Arrayanes 1 en Papudo, Ritoque (Silva, 1957).

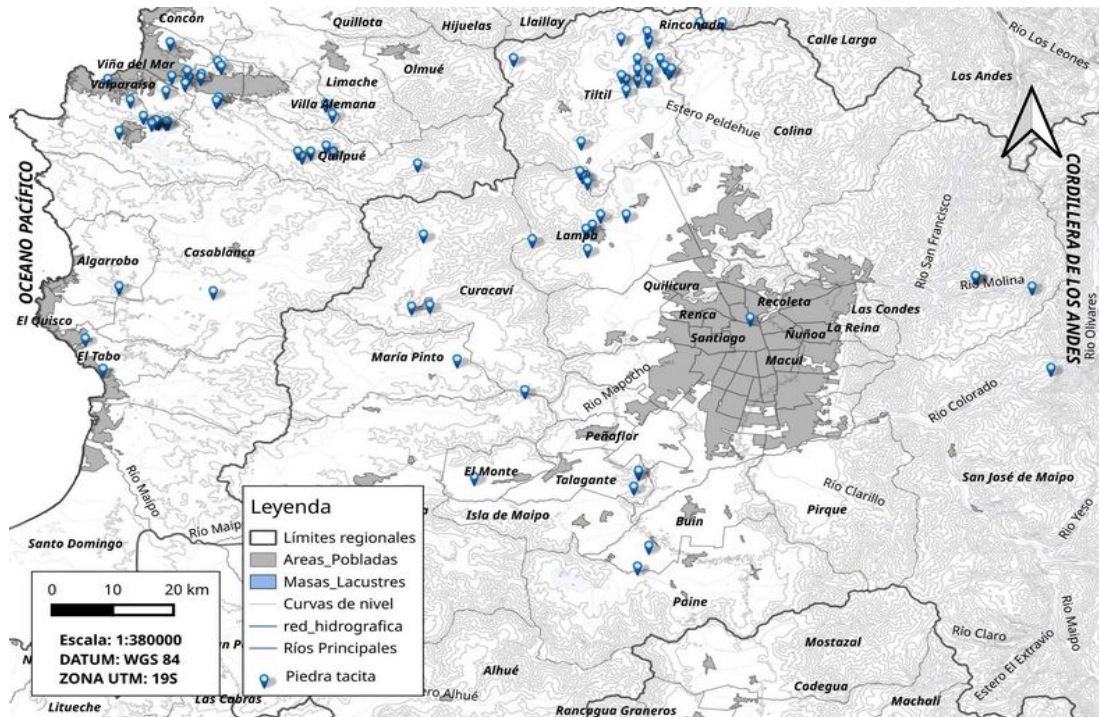


Figura 2: Distribución referencial de sitios con piedras tacitas Región Metropolitana y Región de Valparaíso. Fuente: elaboración propia.

V. MARCO TEÓRICO

5.1 Patrimonio y ruinas

Se puede definir patrimonio en el sentido ideal como el conjunto de bienes materiales e inmateriales en torno a los cuales las comunidades humanas se forman, reconocen e identifican, reforzando y manteniendo en el tiempo un sentido de pertenencia socio-comunitario. Sin embargo, en el nivel práctico el desarrollo del patrimonio reviste diversas complejidades que, creemos, se remiten al carácter fracturado y contrapuesto de las modernas sociedades capitalistas.

Esto se manifiesta en el cuerpo legal chileno orientado al patrimonio, que cuenta con un carácter fuertemente empirista, monumentalista y autoreferente, y que presupone un concepto eurocéntrico, occidental y racionalista de patrimonio.

Por ejemplo la ley 17.288 en su artículo 1, define Monumento Nacional como:

“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”

La forma en que la ley define un determinado concepto como categoría de protección no es un problema menor, dado que dicha definición trae consigo consecuencias interpretativas. Este problema se agrava al considerar que la norma rige un concepto tan problemático como el de “cultura” o “bienes patrimoniales”. Este sesgo se manifiesta en la forma, que ante todo considera el carácter “histórico” y “artístico” de los bienes, para luego especificar, en una segunda esfera, los restos *“antro-po-arqueológicos, paleontológicos o de formación natural”*.

Bajo estos preceptos el patrimonio, en tanto política de Estado, emerge y se encuentra fuertemente vinculado a la ideología del surgimiento de los estados-nacionales. Bajo este dogma lo patrimonial opera como vehículo de cómo debe ser entendido y asumido el pasado por el conjunto de la sociedad civil. Para esta narrativa nacionalista clásica, que busca reproducir una ideología asociada al progreso y a ideal civilizatorio, el monumento patrimonial es, ante todo, visto como una expresión ilustrada (Pérez, 2008), ligada a la era de la industrialización pero también a la fundación de la ciudad y a la epopeya civilizatoria que se intenta imponer y difundir (Márquez et al., 2014). Bajo la perspectiva de esta utopía oficial el monumento se erige como una manifestación de la cultura dominante, revestida de poder y grandiosidad (Smith, 2006).

Sin embargo lo patrimonial no es sólo una relación estática, sino que se conjuga desde una multiplicidad de identidades que son influenciadas por aspectos políticos, religiosos, civiles, etc., que se encuentran en constante transformación y que, a su vez, se vinculan con las realidades locales y materiales, significando y resignificando el patrimonio espacial previo a partir de expresiones de constante ritualización (Jofré, 2003).

En este sentido para Márquez:

“siempre habrá lugar para que nuevos imaginarios y utopías irrumpen en los espacios residuales de la ciudad. El reconocimiento de estas capacidades múltiples de imaginaciones utópicas permite avanzar hacia la comprensión de las diversas pertenencias y topofilias a las ciudades y sus formas” (Márquez, 2019, p.6).

Esta situación se ha caracterizado en las últimas décadas con el surgimiento de diversas iniciativas de construcción patrimonial desde lo comunitario, en que diversas agrupaciones sociales ligadas a lo local, han comenzado a exigir y velar por la promoción de su patrimonio (Contente, 2015).

Esta complejidad se manifiesta en la relación muchas veces ambivalente de las diversas esferas implicadas en los procesos de patrimonialización:

“El sitio arqueológico deja de tener contenido puramente científico, en el cual el objeto y su contexto proveen información específica, y toma un significado diferente para la comunidad que habita el lugar y que lo hace parte de su experiencia cotidiana.” (Jackson et al 2017, p. 37).

Sanfuentes (2012), por ejemplo, plantea que muchas veces las manifestaciones culturales que surgen en torno al patrimonio son el resultado de negociaciones colectivas, en que desde distintos ánimos políticos luchan por imponer su memoria. Marsal (2012), por otro lado, distingue desde dos esferas en relación a las cuales se construye el patrimonio (Estado y desde las comunidades), y plantea que no necesariamente son excluyentes entre si, si no que pueden tener vínculos recurrentes: *“algunas veces comparten elementos, otras comparten valores e incluso, algunos elementos inducidos logran colarse dentro del sentimiento de lo familiar y lo personal”* (Marsal, 2012, p. 118)

En relación con esto, Márquez plantea que las ciudades latinoamericanas conviven con un “juego de espejos”, en que una versión civilizada se contrapone a una versión bárbara. La primera como elemento de deseo, la segunda como negación. En este juego, la sociedad urbana se resiste de una y otra forma a olvidar la heterogeneidad, la diferencia y la integración social sobre la cual fue construida (Márquez, 2012). Es desde esta dialéctica en que se hace posible la permanente emergencia de la *ruina del olvido*, como nodo de resistencia política de la diversidad negada.

En este último sentido podemos decir que la ruina tiende a desordenar y desestabilizar la trama urbana: *“la ruina molesta e incomoda porque desordena los preceptos del progreso presente y del futuro. En tanto artefacto cultural (y también fetiche) confronta la forma urbana, la contradice y tensiona, porque proyecta en la ciudad ciertas formas anteriores que pretenden dejarse en el pasado. La ruina asociada al deterioro es no progreso; es estancamiento que trunca y pone en tensión las pretensiones de futuro”* (Márquez et. al., 2019, p.5).

De una u otra forma, las ruinas urbanas se configuran como espacios nodales de articulación de estos elementos diversos, sus temporalidades, continuidades, rupturas y agencias. En torno a ellas se juegan latencias y tensiones entre la memoria que persiste y el presente político-contingente. En este sentido los bienes patrimoniales se articulan como un proceso en que una determinada sociedad selecciona ciertos significados y prácticas, mientras excluye otros, presentando los primeros como fuente de lo tradicional (Williams en Alegría, 2019).

Es en torno a esta ambivalencia es que el Proyecto Fondecyt N°1180352 se ha planteado la distinción entre ruinas que gozan de reconocimiento y prestigio social y que por ende son objeto de observación y valoración social, y las *ruinas del olvido*, ruinas invisibilizadas, museificadas y minimizadas tanto por la trama urbana como por el proyecto civilizatorio dominante (Márquez et al., 2019).

Desde esta última categoría se espera pensar y caracterizar el valor patrimonial de nuestro objeto de estudio, el cerro Blanco así como las tensiones y negociaciones en torno a su uso.

5.2 Espacialidad y territorio

En arqueología las evidencias culturales no pueden ser comprendidos de manera independiente, sino que deben ser entendidas en el marco de espacialidades y temporalidades mayores (Renfrew y Bahn, 2005; Wallerstein, 2005).

Este principio se fundamenta en la idea que toda organización del espacio es entendida como un sistema de actividades que ocurre en contextos determinados y codependientes. Es decir, que toda entidad cultural forma parte de una red

interrelacionada mayor o menor, y respecto de la cual existe, da y adquiere sentido en virtud de su sentido y función cultural (Trigger, 1967; Tilley, 1994).

Lo anterior puede ser comprendido a través del paisaje, como categoría de análisis. En este sentido,

“el paisaje es un conjunto significativo de normativas y comprensivas, por medio de las cuales los seres humanos le otorgan sentido a su mundo y que, como construcción cultural, se encuentra inserto en relaciones espacio-temporales, en las cuales los individuos se forman y reconocen (Aldunate et al., 2003, p.306).

De esta forma, el saber común de las sociedades se basó en la observación sistemática y largo plazo, sobre las características y el movimiento cíclico de la bóveda celeste (Aveni, 1991; Broda, 1991), la ciclicidad de los fenómenos geológicos, climáticos, bióticos, las redes de desplazamiento, los nodos e hitos espaciales, etc.

Esta dinámica, a su vez, opera en diversos niveles y escalas espaciales y temporales. Desde una perspectiva más cercana a lo local, las comunidades se apropiaron e imbuyeron de significado al territorio. De esta forma las redes de desplazamiento y los hitos y accidentes en el paisaje local, formaron parte nodal de la producción y reproducción de los diversos sistemas sociales.

En palabras de Castro:

“los seres humanos al conocer el paisaje lo han dotado de nombres, llenando sus lugares de sentido, constituyéndolo en un conjunto de sitios relacionados por caminos, movi­lidades y narrativas. Así, de la orografía y topografía naturales se ha pasado a la toponimia, integrando el mundo natural a los códigos culturales que permiten la reproducción social (Castro, 2006, p.2).

Diversas entidades que revestían características particulares o poco comunes en el paisaje fueron consideradas por las comunidades locales como elementos relevantes de la cultura. Los cerros isla, ciertas rocas, los ríos o las cuevas, fueron algunos de estos elementos que se amalgamaron con las culturas que los habitaron y les dieron sentido.

Se ha planteado, por ejemplo, que a nivel local cerros como el Chena, el Plomo o el Peladeros se posicionaban como grandes cumbres tutelares y sagradas, mientras que los *achachilas*, (aym. “abuelo”), eran los protectores de las comunidades locales. Se consideraba que en estos últimos habitaban los antepasados y se les rendía culto. A esta última categoría pertenecen macizos como el cerro San Ramón, cerro Provincia, el Abanico, el Punta de Dama o el mismo cerro Blanco (Fernández, 2018).

En cuanto a las cuevas o cavernas, en muchas culturas se las considera como lugares revestidos de cierto poder. En América, muchas veces los españoles se referían a ellas como “salamanqueras”, por las famosas leyendas de la cueva de Salamanca en España:

“Las consideran como vías de acceso a la misteriosa región del subsuelo. Pero a la vez les suscitan también atracción. Algunas de estas cuevas fueron adoratorios en la antigüedad y los misioneros hallaron escondidos en ellas algunos ídolos. Todavía en la actualidad, ciertas cuevas, acaso con alguna estalagmita en figura de santo, siguen atrayendo peregrinos” (Marroquín,, 1988, p. 16)

Notable también es la referencia del cronista Cobo: *“la octava, Guayra, es una quebrada de la Angostura a donde contaban que se metía el viento. Hacíánle sacrificio cuando soplaban recios vientos”* (Cobo 1964[1653]: 31-32).

En Chile existen documentados algunos juicios hacia mapuches acusados de realizar brujería en estos enclaves. En Chillán, por ejemplo, diversos indígenas procesados por brujería acudían -según el testimonio de los indagadores de la época- volando, o en forma de diversos animales a las cuevas, donde se realizaban hechicerías, pactos y celebraciones con el demonio, en las cuales se tocaba el arpa, la guitarra y el kultrún y se bebía chicha (Casanova, 1994; Valenzuela, 2013).

Algunos extirpadores de idolatrías identificaron a las *huakas* de piedra como las entidades de mayor adoración entre los incas. En el mundo andino las piedras cristalizaban a los espíritus de los antepasados. Es el caso de la cueva de Tambo Toco en Pacaritambo, de donde salieron los hermanos Aymar, fundadores de la dinastía de los Incas (Gil García, 2008).

Viracocha, por ejemplo, ordenó poblar el mundo a través de las piedras que hay en las diversas provincias. Existían también piedras que se instalaban en las

acequias y campos de cultivo para asegurar las cosechas, al igual que ciertos cerros sagrados en Cuzco, que cuentan con piedras horadadas que son consideradas sagradas (Cobo, 1956 [1653])

De acuerdo con un mito fundacional Viracocha hace poblar la tierra y las diversas provincias a partir de piedras, cuevas y ríos:

“mandó á toda su gente que se partiesen todos los que él allí consigo tenia (...) señalándoles y diciéndoles: éstos se llamarán los tales y saldrán de tal fuente en tal provincia, y poblarán en ella, y allí serán aumentados; y éstos saldrán de tal cueva, y se nombrarán los fulanos, y poblarán en tal parte; y ansí como yo aquí los tengo pintados y hechos de piedras, ansí han de salir de las fuentes y rios, y cuevas y cerros, en las provincias (...)” (Betanzos, 1880 [1551-1557], p.2-3).

En el mundo mapuche existen antecedentes sobre la sacralidad de ciertas piedras llamadas *kurra* o *ngen-kurra* (espíritu dueño de la piedra potente). Son piedras en donde residen espíritus protectores, a los cuales se les debe rendir culto (Grebe, 1993-94). Algunos testimonios contemporáneos rescatados por Menard (2018) plantean que en realidad las piedras sagradas son *ngen*, es decir espíritu, que se manifiesta como *kurra* (2018).

Se pueden distinguir las *Ngen-pichi-kurra* (Espíritu dueño de la piedra pequeña) de las *Ngen-füta-kurra* (espíritu dueño de la piedra grande), entre las cuales se encontrarían las “piedras tacitas” (Menard, 2018).

Sobre estas últimas, diversos autores (Falabella y Planella 1988-89; Babot 2007) han recalcado posibles funcionalidades asociadas a la agregación o congregación social, a la reunión o incluso eventualmente fiestas colectivas. En su calidad inmueble estos artefactos pudieron haber operado como nodos espaciales

En relación con la espacialidad y las piedras tacitas, Hermosilla (2015) plantea que estas horadaciones conjugan una alta densidad simbólica y cultural inscrita en el territorio y en el tiempo.

En ese sentido, las encrucijadas de caminos, la orientación de estructuras y entierros respecto de puntos cardinales, serían nudos simbólicos o complejas redes de relaciones simbólicas. Por otro lado la autora plantea que en el devenir entre una cultura y otra, estas ocupan el territorio, resiniendo el espacio anteriormente ocupado. Esta superposición de ocupaciones puede responder, ya

sea a la llegada de distintas poblaciones, o ser resultado del cambio a nivel local. Es así como estas nuevas poblaciones podrían “olvidar” los usos originarios, asignando nuevos significados.

Desde su posición fija, los elementos como las piedras tacitas y o las ermitas, fijan en un lugar y una existencia de larga duración, un efecto de agenciamiento, afectando a generaciones y sociedades completas y posicionándose así como agentes que expresan la existencia de estrategias de reproducción social de largo alcance. Es decir, no solo estamos frente a la manifestación de un acto concreto de elaboración y confección por parte de un agente particular, sino que expresan la capacidad de producir y reproducir pautas de actividad e interacción social, condicionando rutinas a largo plazo.

VI. MARCO METODOLÓGICO

Si bien la arqueología en contextos urbanos es un área poco desarrollada en Chile, se ha planteado que tiene un enorme potencial. En especial con relación al uso de documentos de archivo, al cual los arqueólogos generalmente están poco familiarizados. Destacan las investigaciones de los últimos 15 años, que han requerido la cercana colaboración de la arqueología con la historia. El caso Santiago se ha caracterizado por su complejidad y diversidad temática, llegando a ser comparado a nivel continental (Urbina, 2019).

La ventaja que supone esta perspectiva de acercamiento al problema de estudio es que, en la medida en que se problematiza el objeto de estudio desde una perspectiva global, es posible encontrar aristas u elementos anteriormente ignorados, que contribuyan a generar líneas de investigación futuras. (Hernández et al., 2014). Por otro lado tienen la ventaja de ser metodológicamente no intrusivas, característica útil para sitios arqueológicos difícilmente intervenibles de manera directa, como es nuestro caso.

De esta manera la metodología consistió en la recolección, actualización y sistematización de diversas fuentes de información relacionadas con el cerro Huechuraba y sectores colindantes en épocas pasadas.

En términos metodológicos, esto permitirá testear aproximaciones metodológicas de la reconstrucción y el análisis de escenarios arqueológicos desde la cartografía digital.

a.- *Etnografía*

Parte importante del trabajo etnográfico y de campo del cual se ha venido nutriendo este proyecto de investigación se ha desarrollado en el marco del proyecto Fondecyt Ruinas urbanas. Este trabajo comenzó durante el primer semestre de 2018, momento desde el cual se han realizado visitas periódicas al cerro Blanco, a partir de las cuales se ha desarrollado un trabajo de campo con las distintas comunidades que confluyen en el cerro. Esto se extendió también a los barrios y sectores residenciales que circundan el cerro, con el afán de buscar testimonios de habitantes antiguos del lugar, cuyos relatos pudieran aportar a la reconstrucción histórica; con esto se buscó indagar la memoria oral sobre los diversos aspectos ligados a lo simbólico (culto indígena, culto a la Viñita), así como aspectos materiales y territoriales del cerro y los alrededores en épocas del pasado cercano.

Se identificó y asistió a algunos eventos calendáricos y rituales que se celebran en cerro Blanco a lo largo del año, diversas actividades culturales por la defensa del cerro Blanco, realizadas tanto en el cerro como en el “Tambo del Conacin” ubicado en la calle Nataniel Cox. Se recurrió a seis y entrevistas semi-estructuradas (Guber, 2001) a diversos actores involucrados en las actividades culturales de Cerro Blanco, así como a antiguos vecinos de los barrios colindantes. También se recurrió a diálogos informales en todas las instancias de terreno.

b.- *Historiografía*

Se recabó información relacionada con cerro Blanco y con las antiguas tierras de Santo Domingo, a partir de la revisión de diversos escritos, crónicas, cartas, documentos, archivos, manuscrito, fotos, mapas, entre otros documentos antiguos, especialmente documentos del siglo XVI, que representan una cuantiosa base descriptiva. En específico, se recurrió a documentos del Archivo de la Real Audiencia, provenientes del Archivo y la Biblioteca Nacional del Archivo Histórico Franciscano, disponible en sus dependencias en la Alameda, y el Archivo del Convento de Santo Domingo facilitados por Jesús Lara.

Los momentos más tempranos se apoyaron con la información de la excavación arqueológica de Massone, y la recuperación y sistematización de la versión original de su tesis de 1978. Parte importante de la información sistematizada en la sección Anexos se aboca a subsanar este problema, donde se transcribió información del documento original, facilitado amablemente por Mauricio Massone.

c.- Cartografía

Se usó un software de información geográfica (QGIS) para confeccionar cartografía con el fin de sistematizar, analizar, comparar y reconstruir diversos datos relacionados el cerro Huechuraba y su entorno. Se generaron, a partir de esto, diversas composiciones cartográficas para el análisis integral y la valoración de los datos recuperados sobre la ocupación del cerro Huechuraba.

VII. DECONSTRUYENDO EL CERRO BLANCO.

El siguiente capítulo busca sistematizar y exponer diversos datos que puedan resultar significativos para la reconstrucción de la territorialidad durante el periodo pre-hispano, y el lugar del cerro durante los momentos posteriores.

En los apartados 1 busca reconstruir la secuencia ocupacional de las tierras de Huechuraba, aportando elementos tendientes a comprender las condiciones originarias del cerro y de su territorio circundante. El apartado 2 analiza hechos y procesos significativos relacionados con los últimos momentos de la ocupación prehispánica tardía de tiempos incaicos y los primeros momentos de la época colonial. En el apartado 3 se matizan el papel del cerro durante los primeros años de la colonia la historia contemporánea y el estado actual del cerro, para esto se describe su relación con el mundo social, las diversas iniciativas sociales para su recuperación y re-significación. El apartado 4 revisa algunos pleitos legales en torno a las tierras de Huechuraba y finalmente en el apartado 5 se examina el tema de la evangelización y el simbolismo católico.

Por último el capítulo Un Cerro en Blanco se busca reconstruir el pasado cercano y ofrecer una panorámica de sus usos y tensiones contemporáneas.

7.1 Cerro Huechuraba: periodo prehispánico

7.1.1 Cerro Blanco. Antropología de un Asentamiento Humano

La siguiente sección intenta rescatar la mayor parte de la información faltante en la copia de la FACSO. El documento original facilitado por Mauricio Massone contiene una cantidad de información considerablemente mayor a la que se esperaba encontrar en un principio, por lo que se optó por sistematizar y sintetizar algunas tablas que detallaban los hallazgos cerámicos y líticos de la excavación y que no están en la copia disponible en la biblioteca de la FACSO. Se remarca la importancia de esto, dado que suponemos que la mayor parte de los estudios que lo citan desde esa época hasta el día de hoy hacen referencia a esta copia incompleta. Por otro lado hay que considerar el estado disminuido de la colección arqueológica y la inexistencia de otras copias. El grueso de este material se sintetizó en tablas que se encuentran en la sección Anexos.

Durante su prospección, Massone describió la piedra de andesita dacítica como un bloque con una superficie de 15,7 metros de largo por 12,2 metros de ancho. La excavación de trincheras, por otro lado, consistió en la remoción de uno 180 mts³ de suelo, que el autor dividió en tres estratos. En el estrato I se encontró predominancia de material cerámico y presencia de material lítico. En el estrato II se encontró el mayor número de manos de moler, así como material lítico tallado y pulido (puntas de proyectil, raspadores, fragmentos de artefactos, etc.), mientras que el estrato III se encontró estéril (Massone, 1978).

Durante la limpieza superficial del bloque por sobre la terraza, Massone indica la presencia de 62 oquedades, mientras que bajo este estrato se dieron a conocer un total de 149 oquedades. De estas, 77 se descubrieron bajo el estrato II arcilloso café-negro. Cabe destacar que tanto en ese estrato como por sobre él, menciona la presencia de *“una serie de oquedades de menos de 3 cm de diámetro y escasa profundidad, algunas de ellas percutidas y otras pulidas”* (1978, p.42). Massone asoció este fenómeno a piedras tacitas similares en el cerro Quiñe (Sanguinetti, 1975), Villucura (Montané, 1967, p.377-381) y El Tabo (Ibañez, 1939, p.180).



Figura 3: Bloque con piedras tacitas. Gabriel Sánchez (Cerro Blanco, 2010)

En cuanto las oquedades estrato I, se caracterizan por una morfología más homogénea que la del estrato II, al que califica como “carente de especialización morfológica”, es decir, que se presentan con una mayor diversidad morfológica. Un nivel de ocupación tardía correspondería a las oquedades del estrato III, también caracterizadas por su nivel de especialización morfológica (Massone, 1978).

También describe el hallazgo de cinco puntas de proyectil y un raspador discoidal en estrato II.

Se encontró que el estrato I mostraba similitudes con sitios como Quebrada Romeral y Guanaqueros, mientras que el segundo sería similar a sitios como El Toldo, La Mollaca, La Totorita, Piedra Grande y el Valle El Encanto (Iribarren, 1962; Ampuero y Rivera, 1971). En torno a este problema, Massone desarrolló un análisis comparativo con relación a la distribución y morfología de las piedras tacitas del Norte Chico y Chile Central, viéndose esta última estrategia limitada por la falta de sistematización en las descripciones la bibliografía disponible hasta ese entonces (Massone, 1978).

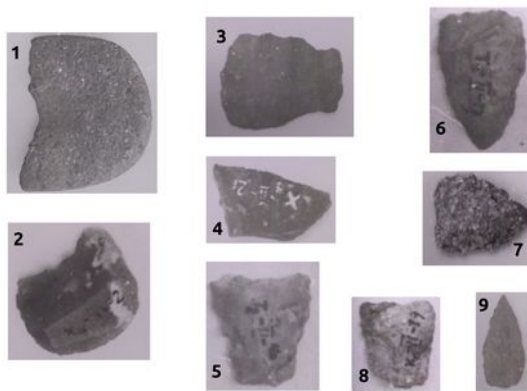


Figura 4: Artefactos líticos. Fotografías de la tesis original de Massone, sin escala. Fuente: (Massone, 1978).



Figura 5: Manos de moler, fotografías de la tesis original, sin escala (Massone, 1978).

Muchas manos de moler, fueran estas colectadas o no en el interior de una “tacita”, se presentaron quebradas en el sentido transversal (Massone 1978, p.104).⁵En base al análisis cerámico, tanto como la distribución y características

⁵ Esta asociación coincide con otros sitios, por ejemplo en la Región de Valparaíso donde destaca el sitio Las Cenizas. En este último se encontraron varios conjuntos de horadaciones dispuestas

de las oquedades, Massone distinguió tres momentos ocupacionales de acuerdo al paradigma teórico de la época: Molle fase I, Molle fase II y Aconcagua-salmón (Massone, 1978).

En relación a esto último, Massone releva la posibilidad de que estas pudieron haber estado relacionadas con algún contexto mortuario, asociaban ya en esa época con la presencia de lugares sagrados o cementerios (Iribarren, 1962; Ampuero y Rivera, 1971).

Tipo de material	Estrato I	Estrato II	Total
Piedras horadadas iniciadas y fragmentadas	-	2	2
Piedras horadadas concluidas y fragmentadas	-	1	1
Rodados ovalados pequeños	5	7	12
Rodados elipsoidales achatados y pequeños	3	3	6
Manos elipsoidales enteras	5	12	17
Manos elipsoidales fragmentadas	1	6	7
Manos esferoidales enteras	2	-	2
Manos esferoidales fragmentadas	-	1	1
Rodados planos de tamaño medio	2	-	2
Rodados planos de tamaño grande	1	2	3
Manos achatadas enteras	2	12	13
Manos achatadas fragmentadas	1	6	6
Manos fragmentadas de forma indefinida	1	-	1
Manos parabólicas	-	4	4
Rodados prismáticos achatados	-	1	1
Total de lítico pulido en estrato I	23		
Total de lítico pulido en estrato I		57	
Sumatoria los totales del grupo			80

artificialmente como un “anfiteatro”, en torno aun grupo central de 19 piedras tacitas. Asociado a estas, se encontró un rico cementerio adscrito al arcaico tardío, compuesto por cerca de 80 individuos (Gajardo Tobar, 1958-59; Hermosilla y Ramírez, 1985). Una situación similar se puede encontrar en el sitio Carmen Alto 6 (comuna de Colina, a 30 kms al norte de Santiago) donde estas se encuentran asociada a un contexto funerario de al menos 35 individuos (Hermosilla y Ramírez, 1982, 1985; Belmar, 2017).

Tabla 1. Material lítico encontrado por Massone. Fuente: Massone 1978, p.44a

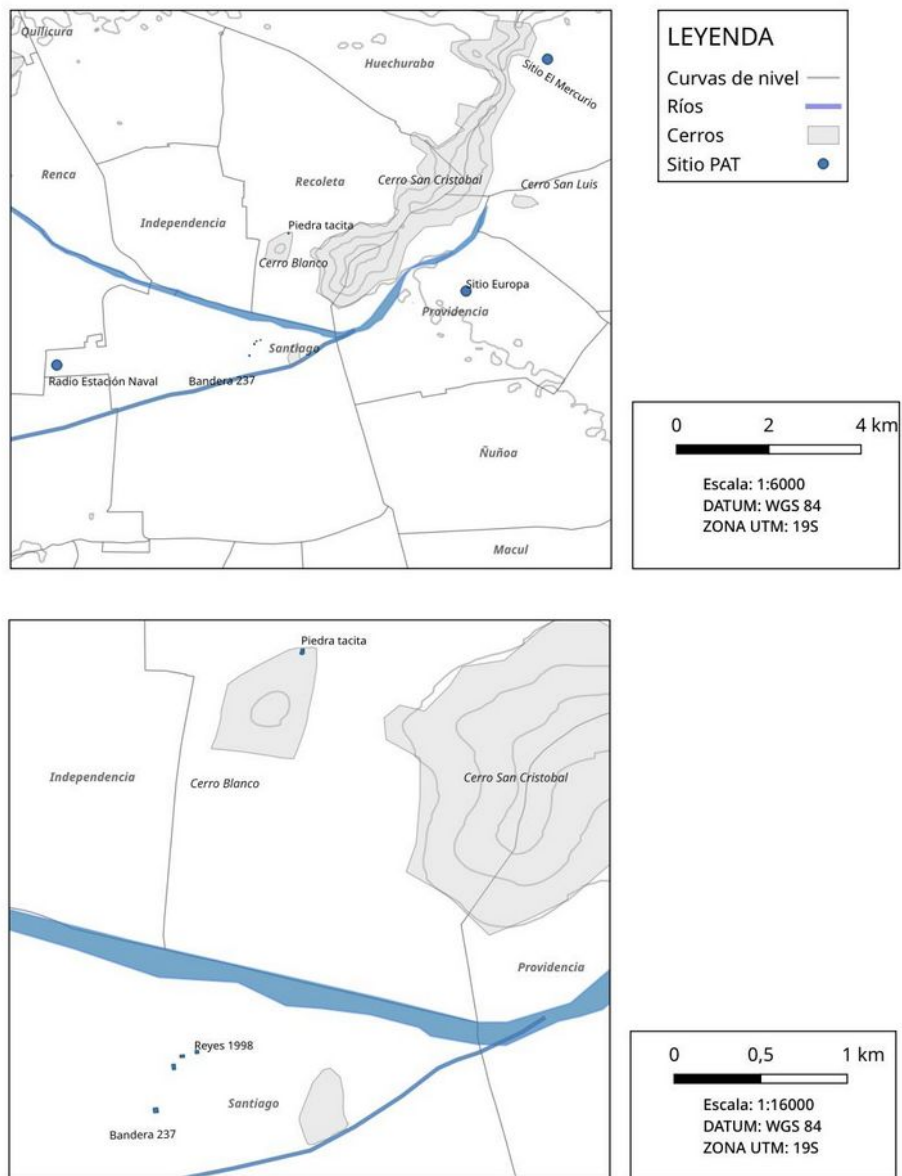


Figura 6: Cuenca de Santiago durante el Período Alfarero temprano. Fuente: elaboración propia.

Finalmente, dado que la cultura “Molle” habría tenido patrones de movilidad importantes, Massone concluyó que originalmente el cerro Blanco debió haber funcionado como una especie de lugar de reuniones o de intercambio rituales.

Algunos sitios contemporáneos, como el complejo La Granja, en Rancagua reafirman la presencia de fiestas congregativas (Planella y Tagle, 1998; Barrera, 2017).

7.1.2 Cerro Monserrate: Entre los incas y la colonia española

No existen evidencias arqueológicas ni históricas que acrediten una ocupación directa por parte del inca en el cerro Huechuraba. No obstante, en la última década se ha ido consolidando la idea de que existió un centro administrativo en lo que hoy es la Plaza de Armas de Santiago y la Catedral Metropolitana.

Se ha planteado que este centro urbano habría formado parte de un sistema de *ceques* y tendría características espaciales semejantes a las del Templo del Sol en Cuzco, situación que se replica en el extremo norte del imperio, en lo que hoy es el centro de la ciudad de Quito (Bauer y Deaborn, 1998). Entre otras similitudes con la capital inca, se pueden mencionar su ubicación entre dos ríos (el Mapocho y la antigua Cañada), analogables a los ríos Tullumayu y Huatanay, tanto así como la presencia de los cerros San Cristóbal, Blanco y Santa Lucía, presumiblemente asimilables al Sacsayhuamán (Sánchez, 2006, p.39). A esto último hay que agregar la lógica divisoria incaica previa a la fundación de Santiago, que posiblemente operó entre la estructura urbana inca y el sector norte del Mapocho, y que posteriormente se consolidaría como la periferia de la ciudad, albergando a poblaciones de indígenas locales.

Cabe señalar, por último, la existencia de dos bloques con piedras talladas que se encontraban originalmente en el cerro Santa Lucía y que fueron removidas durante la remodelación que tuvo lugar entre 1872 y 1874. Estas fueron extraídas y emplazadas en el frontis del edificio de la Biblioteca Histórica del Museo Benjamín Vicuña Mackenna. Una de estas piedras talladas sería de origen incaico, y aparentemente sería la representación de campos de cultivos, mientras que el segundo bloque exhibe tres oquedades y podrían ser de origen pre-incaico (Cornejo, 2010, p. 29; Stehberg y Sotomayor, 2012).

En el cerro Santa Lucía también es visible un escalón que ha sido asociado a la ocupación inca (Cornejo, 2010).

De ser cierta la existencia de un emplazamiento urbano en el sector sur de la rivera en momentos incas, la lógica altiplánica estaría replicándose en nuestro territorio, y explicaría la temprana denominación de “Chimba” hacia el norte del río: *“El modelo local de riego en los pueblos andinos comprende también un tipo de lógica ritual que tiene que ver con la división hanansaya/urinsaya de los campos y se representa por la alternancia de los yaku alcaldes (...). Muchos pueblos andinos estaban constituidos por dos comunidades separadas por una línea divisoria: la calle principal, llamada también chawpi calle”* (Sánchez 2006, p.39).

Existen un conjunto de datos que hacen posible proyectar de manera general como pudo haber sido la realidad socio-espacial del valle de Santiago a la llegada del español. Diversas crónicas y textos administrativos dan cuenta no solo de los asentamientos tanto nativos como yanaconas que existían hacia la llegada de los españoles.

Los sectores de Lampa, Quilicura, Vitacura, Apoquindo, Mayecura, Huara Huara, Tobalaba, Macul, Tango, eran asentamientos estables indígenas y mitimaes incas, con acequias destinadas al riego. A pesar de la censura de Pedro de Valdivia, todo parece indicar que había ocupaciones también a los pies o en las inmediaciones de los cerros Blanco, Santa Lucía,⁶ San Cristóbal por El Salto, en una forma analogable -quizás- a las que había en Quilicura o Lonquén, en torno a las quebradas de los sectores precordilleranos.

Por la crónica de Bibar sabemos que por lo menos hasta el valle del Mapocho, las provincias que se desplegaban hacia el norte contaban con gobernantes y funcionarios incas, que habían sido eliminados por la expedición de Almagro. Esta situación queda ejemplarmente registrada en la descripción que hace Bibar de la localidad de Chañar, *“tenían poblados los Incas, señores del Cuzco y del Pirú, cuando eran señores de estas provincias de Chile, y los que estaban en este valle registraban el tributo que por allí pasaba oro y turquesa y otras cosas que traían de estas provincias de Chile. Vivían aquí sólo para este efecto”* (Bibar, 1966, p.19).

⁶El cronista Alonso de Ovalle comenta sobre el Santo Lucía que *“al pie de este cerro (que es de moderada altura) hallaron los castellanos poblados gran suma de indios, que según refieren algunos autores que tengo citados, llegaban a ochenta mil”* (1974, p.74). Es de suponer que la alusión del cronista se refiere al valle que se despliega frente al cerro y no el cerro como tal.

De Bibar señala que:

“cuando los españoles entraron en esta tierra había mas de veinte y cinco mil indios, e no han quedado en los términos de esta ciudad ni a ellos sirven, sino nueve mil indios, porque con las guerras pasadas y también el trabajo de las minas ha disminuido su parte” (Bibar 1966, p.23).

Los datos históricos permiten saber que al menos las poblaciones picunche asociadas a nuestra área específica de estudio se distribuían más bien en pequeños poblados, ubicados en las quebradas de los cerros y en cercanías a los cursos de agua. En el caso del río Mapocho, existen indicios que las aldeas o caseríos mapuche se extendían a lo largo de río hacía la cordillera. Existe en las crónicas la denominación huaiacoche, del quechua huayco, inundación/aluvión y del mapudungún *che*, gente, en alusión a los aluviones que hay en el Perú.

En relación a la población indígena de Santiago a finales del siglo XVI, Llobera señala que los españoles no superaban los 500 y los indios los 7 mil (Llobera 1970). Muchos de estos indios, sin embargo, se habían asentado muy recientemente en el valle de Santiago y en la Zona Central de Chile, primero, con la penetración colonial inca, y segundo, debido a las masas migratorias derivadas de la conquista del Perú, a partir de 1532. Estas últimas provenían del área circunandina, empujados al sur por el caos que produjo el colapso del ancestral sistema económico-político del Tawantinsuyu (Stehberg et al. 2016, p. 110). Es así como lugares como Ñuñoa, Macul o Peñalolén eran aldeas establecidas, que contaban con sistemas de cultivo a gran escala, acequias y chacras.

Cuando llegaron a la zona de Santiago los españoles encontraron también una importante red de acequias y canales que recorrían los sectores de Apoquindo, Tobalaba, Ñuñoa, Quilicura, Tango, Malloco, Talagante, Apoquame y Huechuraba (Greve, 1938). Piwonka (1999) señala que estos canales y acequias de origen incaico y nativo sirvieron a los españoles para marcar los límites y deslindes de las chacras. Información que se ve ratificada en diversos documentos de mensuras y confrontaciones legales.

En el sector norte de la recién fundada ciudad se usaron tempranamente canales sacados del Mapocho hacia la Chimba: la denominada “acequia madre de Guechuraba” (o de Flores), que se describe como muy abundante. Al parecer era uno de los cursos estructurales de la red prehispánica de riego de la comarca del Mapocho. Tenía su origen de la desembocadura del estero Arrayán en el río

Mapocho y salía por El Salto, regando las tierras de Guechuraba, Quilicura y parte de Renca y que luego continuaba hacía el oeste hasta llegar a las cercanías de Cerro Navia (conocido como cerro la Huaca) (Stehberg y Sotomayor, 2012).

Destaca también la acequia prehispánica de El Salto de Araya, que venía desde el Mapocho por un canal labrado que recorría la quebrada del San Cristóbal en dirección a Conchalí.

Este último, según León Echaíz:

“llegaba a los bordes de un precipicio y desde allí se lanzaba al valle. Una vez en el valle, las aguas se repartían en tres canales más pequeños, uno iba a las tierras del sector central y los otros dos a los costados de los cerros. En esta forma, se obtenía un magnífico regadío que fertilizaba las tierras de la Chimba y de los campos cercanos.” (León Echaíz, 1975, p.45-46).

Más al norte se describe la acequia de Quilicura y el canal Las Cruces, que regaban los pies del cerro Renca y que siguieron en funcionamiento durante mucho tiempo (Stehberg y Sotomayor, 2012).

Si se considera la complejidad que implicó la construcción del canal que llevaba un agua bordeando la quebrada del cerro San Cristóbal, para luego caer desde altura en el sector de El Salto⁷ de tal forma que era capaz de regar el valle norte con tres caudales menores, cabe suponer que este era uno de los sectores más poblados del valle.

De lo anterior se desprende nuevamente la importancia de controlar estos recursos hídricos, vitales para garantizar la agricultura de las tierras de Conchalí, Guechuraba, Chimba y Quilicura, y explica por qué Pedro de Valdivia se las adjudicó para sí (Sotomayor et al. 2016, p.123).

La llegada de los españoles al casco histórico de la ciudad implicó la expulsión y redistribución de gran parte de la población local. Esta situación se extendió de una u otra forma a todo el territorio de Chile central, en el que la población indígena fue incorporada a la fuerza al sistema productivo agrícola medieval, organizado en torno a chacras, estancias, acequias, etc. Este proceso sin embargo fue progresivo, quedando muchas aldeas y *mitimaes* dispersos.

⁷Collo, en lengua quechua significa probablemente “salto” (Sotomayor et al., 2016, p.122)

Un Informe de Gaspar Villarroel hacia mediados del siglo XVI sobre las doctrinas de la diócesis de Santiago, describe varios pueblos de indios y su estado actual, entre ellos, las doctrinas de “El Salto”, Huechuraba y Quilicura figuran como despoblados, al igual que las de Melipilla, Guachún, Aculeo, Chada, Maipo, etc. (Silva 1962, p. 117)

Ginés de Lillo mensuró las tierras del cerro a principios del siglo XVII, donde también menciona un “pueblo de Guechuraba”:

*“las tierras de Guachuraba, que corren por la acequia de Guechuraba hacia las sierras (...) portezuelo de Chile, dándose con ciento y setenta varas de cabezada, medida con la vara y padrón que esta ciudad tiene, que es de veinte y cinco pies cada vara, **las cuales tierras comienzan desde frontero del cerrillo, junto al pueblo de Guechuraba por un poco más arriba**, y las ciento veinte son hasta el camino real hacia Lampa”* (De Lillo, Gines [1602-16503]1941. p, 164).

El párrafo dejaría entrever que este pueblo se encontraba en algún lugar frente a la pradera norte o nor-este del cerro.

Sobre el destino de los habitantes del sector de El Salto y de Guechuraba, Rodrigo de Araya los trasladó en 1557 al pie del cerro Mayaca, en las tierras de Quillota, desde donde establecieron pleitos judiciales para recuperar su antiguas tierras, entre 1562 y 1565, sin éxito (Rosales, 1948, p.61). Al parecer varias comunidades indígenas consideradas mapochoes terminaron en Quillota:

“los indios trasladados desde el valle de Mapocho provenían de distintas parcialidades, tan distantes entre sí como Pico, situada en el valle de Melipilla, y Apoquindo, que se ubicaba al oriente de Santiago, las cuales en un principio parecían no tener mayores lazos entre sí. Sin embargo, ya a mitad de la década de 1550 se nombró un cacique principal para los Mapochoes, cargo que recayó en don Andrés Guara Guara.” (Contreras, 2004, p.57).

Otro texto de 1578 proveniente del Archivo del Convento Santo Domingo y reproducidos por Stehberg y Sotomayor (2012, p.140-141), deja entrever otros datos interesantes:

“todavía los vestigios y señales de d(ic)ho camino y entre los pobladores abria muchos de los q(ue) lo trajinaban con ocasión de ir y venir a las minas y valle de Chile, y ser por el q(ue) entraron los conquistadores a apoderarse del serro de

pedras de esta ciudad q(ue) llaman vulgarm(en)te de Monserrate, donde se coloco la primera fortaleza de q(ue) se conservan asta oy no pocas señales q(ue) contestan con la Historia del reino en este punto...” Archivo del 7 Convento de Santo Domingo, Vol. D1/3, fs. 31 (Stehberg y Sotomayor, 2012, p.109).

Es interesante notar la mención a una fortificación en el cerro Blanco, si bien Stehberg y Sotomayor reproducen este texto, no hacen mención sobre su posible significado. Por lo que respecta a nuestro conocimiento, no existen mayores fuentes relacionadas con este hecho más que la sucinta mención.

7.1.3. Los primeros años

Existen diversos documentos que acreditan que tanto Diego de Almagro como Pedro de Valdivia ingresaron a lo que hoy es Santiago por el sector norte de la ciudad, específicamente por lo que hoy es la calle Independencia. Según Justo Avel Rosales, la ruta de uno de los ramales del camino del Inca:

“bajaba de la cordillera central hasta Putaendo en Aconcagua, seguía al sur, dejando al poniente el cerro que los españoles denominaron Pan de Azúcar por su figura y después de hacer una extensa curva al este, llegaba a las rucas del cacique Huechuraba inclinándose al occidente desde cuyo último punto continuaba en línea recta al río mencionado” (Rosales 1948, p.25).

Este ramal que venía de Aconcagua pasaba por Colina y Chicureo, pasaba por el portezuelo mencionado por Rosales en Pan de Azúcar para luego descender por Huechuraba y Conchalí. El camino seguía desde las tierras del cacique Huechuraba hasta la ribera norte del río Mapocho pasando por el sector poniente de la actual Plaza de Armas (Stehberg y Sotomayor, 2012, p.139).

Al parecer inicialmente los españoles tenían la idea de fundar la ciudad en el sector norte del río Mapocho. Según Diego de Rosales (1877-1878), cronista del siglo XVIII, Pedro de Valdivia⁸Una vez establecidos en Santiago, las tierras

⁸ *“(…) aloxo en La Chimba, a la orilla del río, y a la parte norte: y queriendo hacer allí un fuerte, y principio de la ciudad, por juzgar el sitio a propósito; le salió el cacique Loncomilla, que quiere decir cabeza de oro, señor del valle del mayipo y le dixo (a Pedro de Valdivia) que no poblase en La Chimba, que otro mexor sitio avía de la otra vanda del río, a la parte sur, donde los Ingas avian hecho una población, que es el lugar donde oy está la ciudad de Santiago”* (Rosales, 1877-1878,

ubicadas entre el cerro Huechuraba y el río Mapocho fueron adjudicadas tempranamente a Pedro de Valdivia, quién las habría destinado al cultivo de productos para mantener su hacienda, a través algunos sirvientes e indígenas que habitaban en el lugar. Según una de las actas de los primeros cabildos revisadas por Rosales (1546, p.37), la chacra de destinada a Pedro de Valdivia estaba compuesta por una extensión de 1917 varas o 12 cuadras y media de 150 varas cada una.

León Echaiz por su parte cuenta que el primer campamento de Valdivia debió haberse instalado entre el cerro Blanco y la quebrada poniente del San Cristóbal, lugar en que debió haber existido una primera ermita de paja y madera construida en algún lugar desconocido, y más adelante fue posteriormente fue reconstruida en la cumbre del primero por iniciativa de Inés de Suarez (León, 1957).

Junto con los solares fundacionales del centro de la ciudad, las tierras de Huechuraba fueron también rápidamente repartidas, como es visible en una cédula del 17 de noviembre de 1552, fechas en las que Pedro de Valdivia realizaba una reestructuración de las tierras y encomiendas entre los primeros conquistadores:

*“quedando aquella dicha cédula en su fuerza y vigor, y porque tenéis muy poquitos indios para sustentar la honra de vuestra persona y casa, por ser, como sois, casado, tenido y estimado por hijo hidalgo y de los primeros descubridores y conquistadores de las provincias de Arauco y términos que por Su Majestad me están señalados en gobernación, y deseáis perpetuaros en esta tierra; así, que por todas estas causas, y porque lo merecen los servicios por vos fechos a Su Majestad en esta tierra, encomiendo, por la presente, en su cesáreo nombre, en vos, el dicho Juan Cuevas, los caciques y principales indios y sujetos, que tienen su asiento y **tierra tras la Cordillera de la Nieve, en el valle que se dice Mahuelturata**, y que os encomiendo **el principal llado Guechuraba, con todos sus indios, ques en este valle de Mapocho (...)**”* (Medina 1898, p.308).

La consideración de los llanos de Guechuraba por el propio Pedro de Valdivia como el *“principal llano de Guechuraba, con todos sus indios, ques en este valle de Mapocho”*, denota, por un lado, la importancia que tenían las tierras del sector norte del Mapocho, que como veremos más adelante, fueron constantemente objeto de disputas entre la élite colonial. Pero también sugiere la presencia de un

p.383).

establecimiento indígena *in situ*, probablemente ubicado en las inmediaciones del cerro Blanco, en un modelo similar al que podemos ver hacia el sector de Vitacura, con aldeas estructuradas en función de la presencia de cerros islas o quebradas montañosas.

Lo mismo se desprende de las Mensuras de Gines de Lillo en torno a un posible poblado indígena en el actual sector de El Salto, en las que se consigna en un título del 10 de octubre de 1545 este sector, colindante con Guechuraba, es otorgado por el gobernador Pedro de Valdivia a Rodrigo de Araya, en compensación por el uso de sus indígenas para el “servicio de esta ciudad de Santiago”:

“Por la presente doy a vos, Rodrigo de Araya, la tierra que os tengo señalada por vuestra cédula de repartimiento, que en nuestra lengua se llama el Salto, y en lengua de indios Coyo, para en que tengáis al presente de los indios, porque se le han quitado sus tierras para servicio de los vecinos de esta ciudad de Santiago, y buscado donde este os quede, por vuestras sementerías, chácra, granjerías de sementera, que tiene de largo trescientos varas y ciento cincuenta en ancho, poco mas o menos, medidas con la vara del Cabildo de a veinticinco pies, y doy os las aguas que se suelen regar, y que tiene por linderos de la una parte con la acequia que va a Guachuraba, y por la otra las sierras que están en la propia tierra, donde está una cruz por señal, encima de una punta, y desde esta punta sale una acequia que corre el agua con que se riega la dicha tierra, y de la otra parte linda con tierras más (De Lillo 1941-42, p.173).

Por escritura pública bajo testimonio del Obispo Rodrigo Gonzáles y del vecino Santiago de Azocar, el 2 de enero de 1550, Pedro de Valdivia cede a perpetuidad las tierras de Monserrate a Inés de Suárez:

“I después yo i Doña Ines de Suarez mi mujer que sean en gloria como fundadora de la dicha hermita instituimos en el convento del señor Santo Domingo de esta ciudad una capellanía i aplicamos la dicha hermita i tierras al dicho convento i le cedimos todo el derecho que teníamos como tales fundadores de la dicha capilla i hermita con cargo de que los sacerdotes del dicho [...] i que corren de desde el río hasta alindar con las tierras del Salto, i que descabezan en Guahuraba i por mi vasto su pedimento i los dichos títulos e institución de

capellanía [...] i apruebo la donación que el dicho gobernador Don Pedro de Valdivia hizo de sus dichas tierras para la dicha hermita”⁹.

En 1557 Rodrigo de Araya, ahora dueño de los terrenos del cerro, expulsa a los indígenas que son evangelizados y los envía al cerro Macaya en Quillota. Los terrenos de este cerro, a su vez, fueron comprados en 1560 a un conjunto de caciques (Venegas 2011). En 1558 Inés de Suárez y Rodrigo de Quiroga ceden los terrenos del cerro a la Orden de Santo Domingo, quienes habían llegado al país un año antes. A estas tierras se le suma un solar ubicado en ribera norte del Mapocho donado por Bartolomé Flores en 1557. Flores quien había llegado junto a Valdivia en 1540, compró, en 1551 los terrenos de Huechuraba a Gaspar Villarroel, otro español de las tropas conquistadoras, quien además era dueño de los terrenos de las actuales Lampa y Quilicura. De esta forma las tierras conocidas desde ese momento como los “Llanos de Santo Domingo” quedan limitadas al poniente por el Camino Real a Huechuraba, por el norte con el salto de Araya y por el oriente con el cordón del San Cristóbal (Massone, 1982; Benavides Rodríguez, 1988).

Sin embargo, y apenas cuatro días después de efectuada esta cesión, el Cabildo de Santiago impugna este título, bajo el alegato que estas tierras pertenecían al cacique Gregorio, de la encomienda de Rodrigo de Araya. Frente esta situación el representante de la llegada orden dominicana, Fray Gil González de San Nicolás, debe partir a Lima para apelar frente a la Real Audiencia.

Para comprender este litigio, es necesario destacar el papel de Fray Gil González de San Nicolás, fundador de la Orden de Santo Domingo en Chile. Fray Gil González había sido designado en 1552 vicario general y protector de indios de la provincia religiosa de Chile, llegando al territorio nacional en 1557 como parte de la comitiva del nuevo gobernador García Hurtado de Mendoza, hijo del Virrey del Perú, Antonio Hurtado de Mendoza. Aparentemente el nuevo gobernador, indignado por la violenta muerte de Pedro de Valdivia en 1553 a manos de los indígenas, se dirige a Concepción, donde sin mediar un entendimiento previo, libera una cruenta campaña contra los indígenas locales.

Según otra la escritura del 22 de Agosto de 1558,

⁹ Archivo Provincia Convento Santo Domingo, *Libro con copias de documentos para la historia de la provincia San Lorenzo Mártir, siglo XVI*, 06/A13 p. 111.

"... dio a la dicha Ermita las tierras y chacras que él tenía cerca de ella, que tienen por cabezadas el río de esta ciudad, desde el camino real que va a Guachuraba hasta el molino del capitán Juan Jufre; y tiene por linderos por una parte el dicho camino real, que va a Guachuraba, hasta las casas del Salto de Araya; y por la otra parte linda con la sierra que está en frente de la dicha Ermita de N. Sra. de Monserrat (...)"¹⁰

En efecto, en una carta del 26 de abril de 1559 dirigida al Consejo de Indias fray Gil González comenta:

"Las guazábaras que en esta jornada hubo y los indios que se mataron ya á V.A. se habrá hecho relación, pretendiendo que han servido en matarlos y destruirlos: lo que hay en esto que advertir es que los indios que mataban iban de huida; item, que se aperrearon algunos, ahorcaron muchos, cortaron brazos, pies, narices, dedos sin número, y después de haberles cortado pulgares ó otros miembros, los cargaban con el carruaje del Gobernador y de los demás" (Medina 1898, p.279).

Al igual que De las Casas, Francisco de Victoria, Pedro de Córdoba o Antonio de Montesinos, fray Gil González considera que los indígenas tienen derecho a la propiedad absoluta de sus tierras y posesiones, de tal forma que sus propiedades no pueden ser arrebatadas de forma injusta o por la fuerza. En su obra *De Indis*, Francisco de Victoria, por ejemplo, llega a afirmar incluso que las riquezas americanas deben estar en posesión de los nativos y americanos, y que cualquier apropiación por parte de los españoles debe ser investigada, en razón de si esta procedió de manera justa, o a partir de agravios. Fray Gil González de San Nicolás, aún más radical, piensa que los nativos tienen derecho a ejercer la guerra defensiva para proteger sus tierras y propiedades. Es por estas razones que Fray González quiebra rápidamente relaciones con el nuevo gobernador, y alejándose de su comitiva, se dirige a Santiago en la misma embarcación que el poeta Alonso de Ercilla, con quien traba amistad.

Desde Santiago Fray González piensa encaminarse al Perú para informar al Virrey de los agravios del nuevo gobernador contra los nativos. En la ciudad, sin embargo, el Teniente Gobernador Pedro de Mesa y varios vecinos le piden fundar un convento, designándole para esto un solar y algunas dependencias (Mejías-López 1995). Dado que la principal misión del fraile en Chile es fundar conventos,

¹⁰ Archivo del convento de S. Domingo de Santiago, t. 1° de Documentos históricos.

no duda en aceptar la propuesta, que es respaldada por otros donantes. Bartolomé Flores cede a fines de 1557 unos terrenos colindantes con la chacra de Pedro de Valdivia y Fernando de Vallejo. A mediados de 1558 Rodrigo de Quiroga e Inés de Suárez ceden amplios terrenos incluidos el actual cerro Blanco y sus terrenos colindantes.

Inmediatamente llegado a la capital y llevado a su misión, fray González se dedica a predicar sus incómodas ideas que, sin embargo, son bien recibidas por la población de a pie. Plantea que la guerra contra los indígenas es ilícita dado que tanto los nativos como los españoles son súbditos del mismo rey, que los mapuches tienen derecho a rebelarse en contra del maltrato de la conquista y que la guerra contra ellos no es justificable; encara a los soldados y los insta públicamente a desobedecer a sus superiores, amenazándolos con el castigo del infierno y advierte que todo aquel que participe en las malocas será excomulgado.

Es en este momento cuando el Cabildo de Santiago impugna el traspaso de los llanos de Santo Domingo a los dominicos.

Esta situación parece deberse a férreas rencillas políticas que tienen algunos personajes en contra de nuestro fray y sus ideas radicales, entre ellos Alonso de Escobar y el licenciado Hernando Santillán, consejero y aliado del nuevo gobernado García Hurtado de Mendoza, quienes profieren diversas calumnias y hostigamientos contra el religioso.¹¹

¹¹ En su carta a los oidores del Consejo de Indias fray Gil también hace alusión a este hecho: *“Cuando, e hicieron fundar en Santiago convento, el teniente que á la sazón estaba en aquella ciudad dióme en nombre de V. A. unas casas que, según paresce, se lo envió así a mandar el gobernador por detenerme allí. El dueño destas casas sintióse agraviado y pidió se le pagasen, y el licenciado Santillán declaró que las casas fueron mal dadas, y dió mandamiento para que nos echasen fuera á los frailes; á esto respondí yo que cuando las casas se me dieron, yo no entendí se hiciese injusticia á persona alguna, pero que si me echasen dellas, yo me saldría. Algunos vecinos porque no despoblase el convento y me fuese, salieron á pagar las casas, si el gobernador no las mandara librar en vuestra real caja. En esta ciudad he sido informado que lo que es esto hará don García es sin efecto, por tanto me atreví á suplicar á V. A que pués el agravio principal recibió nuestra Orden en engañarme á mí, no permita que por mi causa los vecinos que salieron á pagar la lastren (...) lo segundo, a aquel convento se dieron unas chacras que don Pedro de Valdivia, vuestro gobernador, poseyó muchos años, y el Licenciado Santillan sin oirnos nos despojó dellas, y no contento con esto, un alcalde, que dijo que cuanto hacía era con instrucción suya, metió en ellas indios y les mandó apedreasen a los frailes si en ellas entrásemos.”* Archivo Provincia Convento Santo Domingo, *Libro con copias de documentos para la historia de la provincia San Lorenzo Mártir, siglo XVI*, 06/A13, p. 111.

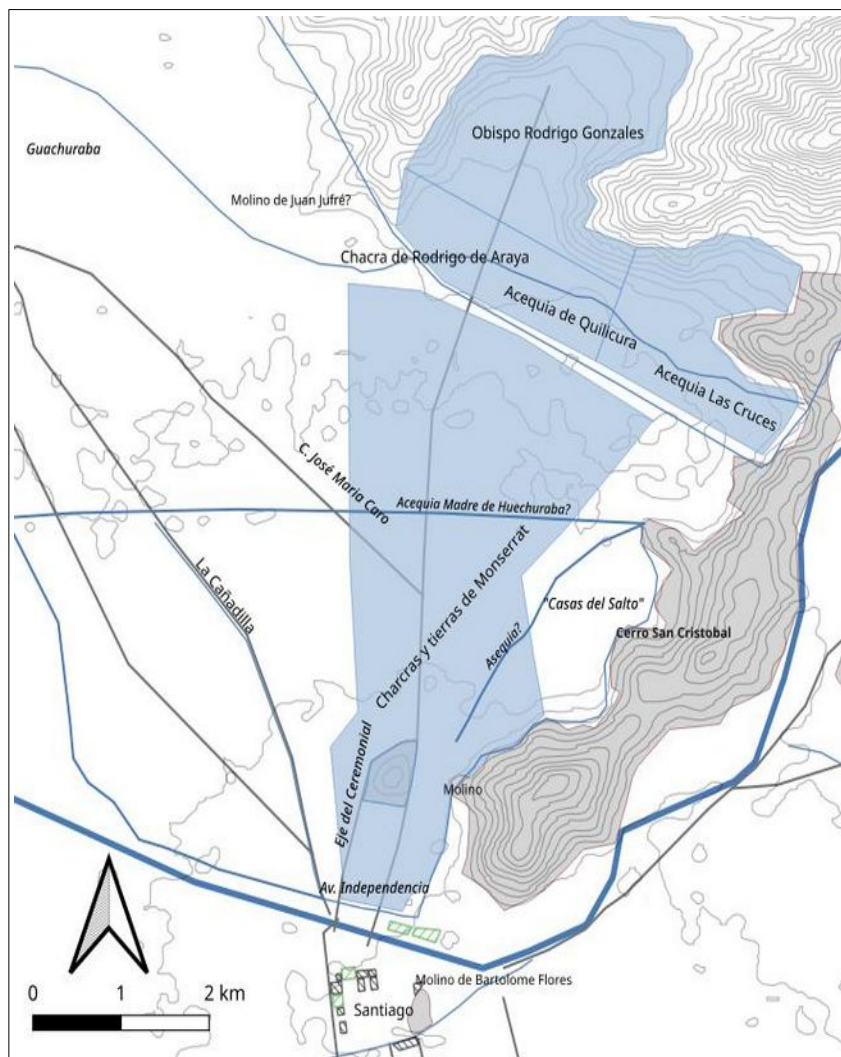


Figura 7: Chacras y tierras de Monserrat hacia 1558. Algunas áreas, vías y acequias son tentativas y no tienen valor geo-referenciado. Fuente: elaboración propia.

Es por esto que el malogrado monje debe partir a Lima para reclamar frente a la Real Audiencia del virreinato los títulos sobre las tierras del nuevo convento en Santiago. En Lima, sin embargo, la situación adquiere ribetes monumentales cuando el Virrey del Perú toma partido por su hijo, impidiendo la salida de fray Gil González del Perú, quien debe permanecer en ahí durante dos años. Finalmente será el propio rey de España, Felipe II, quien intervendrá dando el favor a los dominicos.

No es poco probable, como comenta Ramírez (1979), que este hecho haya gatillado la posterior destitución, tanto del Virrey Hurtado de Mendoza, como de su hijo en Chile, quien fue reemplazado por Francisco de Villagra, con quien Gil González tenía una relación de amistad.

Fray Gil González regresó a Santiago en enero de 1560 para exigir el cumplimiento del fallo limeño, pero en Santiago sus enemigos lo esperan con otro subterfugio legal similar al anterior (Massone, 1983). Otro cacique, llamado Jerónimo, también perteneciente a la encomienda de Araya aparece reclamando las tierras de Monserrat. Afortunadamente para el monje dominico, esta vez el alcalde de la ciudad era el mismo Rodrigo de Quiroga, donante de las tierras en juego, quien finalmente ejerce su poder nuevamente a favor de la orden para destrabar el problema. Desde ese momento las tierras de Monserrat quedan en custodia de Fray Gil González desde donde se realizarán funciones de educativas y de catequesis dedicadas a los mismos indígenas (Massone, 1982; Ramírez, 1986).

El presbítero Carlos Emilio León caracteriza en el siguiente párrafo el momento funcional de la ermita:

*“el célebre Gonzalez de San Nicolas í súz pocos compañeros, capellanes del Santuario, ubicado en el cerro como dicho i probado está, construyeron en su planicie occidental una pequeña capilla con su toscosco torrejon de roble i de canelo, mui abundantes en este llano, **i prepararon un salon para escuela que aún queda en pié hasta fecha, luchando contra el tiempo en su existencia más de dos veces secular.** Con pequeñas campanas colgadas en gruesos maderos llabama el buen relijioso a los indios, sus feligreses e inquilinos del predio de Monserrat al templo, a la escuela i al trabajo (...)*” (León, 1887, p.5).

Si bien Carlos Emilio León asegura su relato estaría probado, su obra es más bien lírica y divulgativa y no tenemos claridad sobre su fuente. No obstante acierta

sobre la ubicación de las piedras tacitas y coincide con Crescente Errásuriz en relación a que hasta esa época se podían encontrar los restos de la antigua ermita en la cumbre del cerro.

La mención a una escuela podría estar hablando de funciones catequesis, el presbítero León también cuenta que *“parece que en los primeros años la ermita no fue de construcción firme, sino madera y paja, algún tiempo después se construyó de material solido como se nota por sus vestigios; trabajo de poca duración por su elevación en la cumbre... que no le permitía seguridad para los recios ventarrones del norte i fuertes huracanes que hacen temblar aún los más consistentes edificios de la planicie en los temporales de invierno* (León 1889, p.39- 40).

Cabe destacar algunos datos sobre las características de las ermitas del siglo XV y XVI en España.

Alcalde (1999) plantea que se pueden encontrar en contextos urbanos instaladas próximas a las dehesas o a fuentes o manantiales, en valles o cerros, aunque no describen una modalidad única.

“Al exterior son muros lisos, reforzados a veces con unos pocos contrafuertes y, en algunos casos, decorados con almenas. A menudo tenían una única puerta de acceso – aunque también hemos documentado algunas ermitas con dos e incluso tres puertas, una central y dos laterales-, de factura muy austera y casi siempre precedida de un pórtico, que en algunas ocasiones se ampliará ganando funcionalidad, ya que cuando el culto se celebraba en exterior estos representarán el conjunto de espacio sacralizado al que preceden, situándose en ellos el altar.” (...) (Gutiérrez-Cortines y Griñán 1994, p.59).

Por otra parte señala que en algunas localidades de la España del siglo XV y XVI (Gutiérrez-Cortines y Griñán, 1994), este tipo de construcciones recibía reparaciones y mejoras con el paso del tiempo: *“numerosas ermitas hasta casi la mitad del siglo XVI tenían sobre el coro o la tribuna dos pequeñas habitaciones para vivienda del ermitaño. Más tarde es habitual mandar hacer una vivienda para el mismo”* (Pérez, 1992 citado en Gutiérrez-Cortines y Griñán, 1994, p.59)

El hecho concreto es que para 1585 la ermita yacía arruinada y los clérigos que la habitaban se vieron obligados a moverse a su convento. Una segunda capilla de mayor envergadura es construida en los últimos años del XVI en el

sector de la planicie poniente del cerro, entre las calles Monserrate y Santos Dumont (antiguamente llamada calle del Rosario).

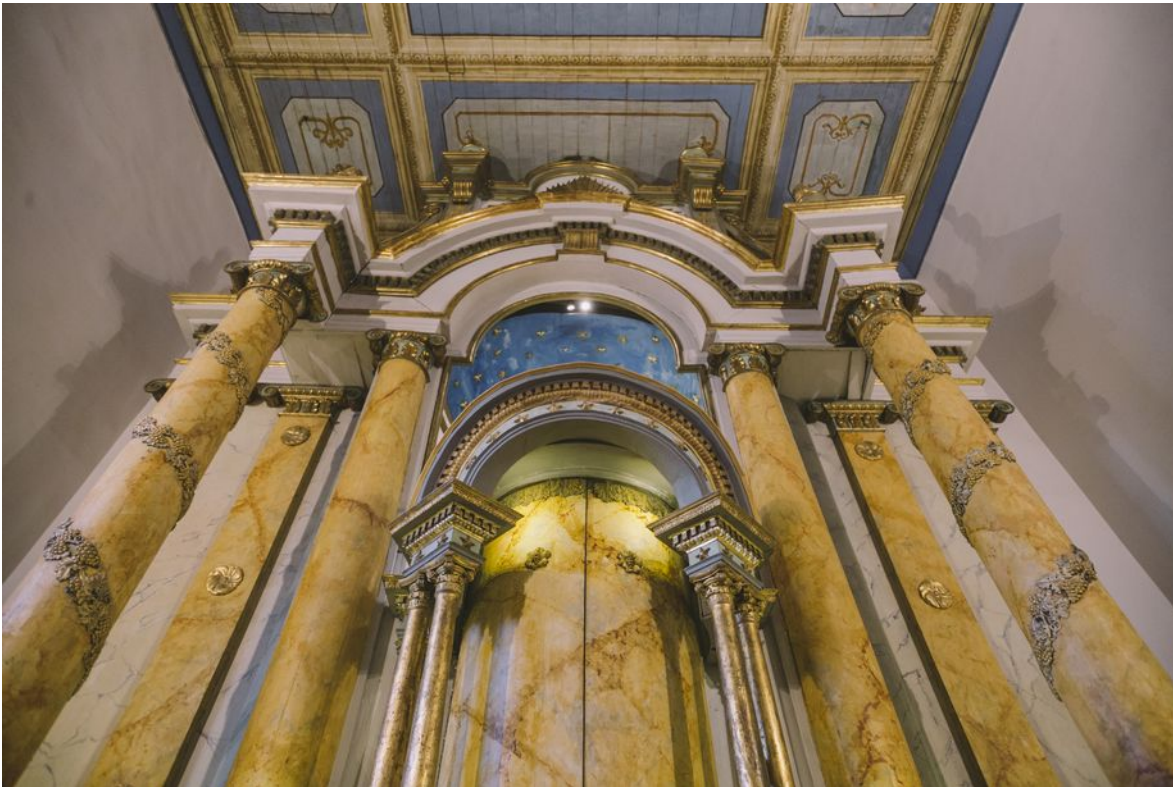


Figura 8: Iglesia de la Viñita. Fotografía recuperado de la web de Fundación Paternitas www.paternitas.cl

Esta nueva capilla de adobe y teja que contaba con veinte varas de largo. León fija la completa destrucción de esta última estructura medio siglo después, durante el terremoto de 1647, gracias al cual “*dió en tierra con la capilla i campanario*” (...) “*en el gran terremoto del 13 de mayo de 1647 se arruinó por completo la casa i la capilla, según cuenta la crónica tradicional. Construyeron otra capilla en el mismo lugar de 20 a 25 varas, con el titulo del Rosario de Monserrate,*

por ser dicha advocación peculiar de la orden de predicadores, i fundaron la cofradía del Santo Rosario (León 1887, p.5).

Cabe destacar que durante la excavación de Massone se encontraron restos que podrían corresponder a las obras de renovación de un canal, graficado en el mapa de Santiago de Herbage de 1841 y que podría haberse superpuesto a un curso de agua más antiguo. En el Fondo de la Real Audiencia existe un mapa de mayor antigüedad (Figura 7) donde sale una acequia que al parecer llegaba a los pies del cerro Huechuraba.

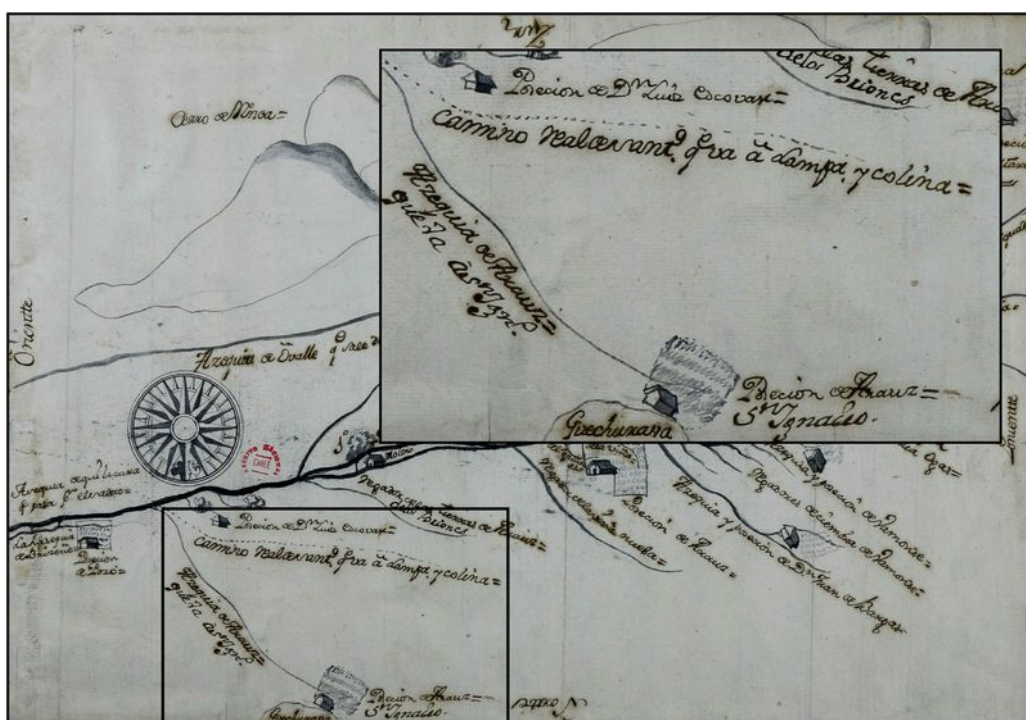


Figura 9: Acequia de Quilicura, reparto de aguas de Jorge Lanz (1760). Fuente: Fondo Real Audiencia.

En síntesis, este sector de la ciudad fue depositario de un conjunto de características que lo constituyeron con territorio de vital importancia urbana, social y simbólica. Con el paso del tiempo los llanos de Guechuraba se transformaron en una parte referente de la ciudad y un enclave simbólico-territorial

que siguió marcando la entrada norte de la ciudad hasta hace relativamente poco tiempo.

7.1.4 Disputas legales

Las dificultades que tuvo en un principio Fray Gil González para establecerse en las propiedades del cerro no terminaron ahí. En su *Historia de la Provincia Dominica en Chile* Raimundo Ghigliazza (1898) describe estos conflictos, citando documentos del libro de *Capellanías "quae in illo tempore"*, pertenecientes Convento S. Domingo de Santiago, donde se encuentran diversos documentos históricos, derechos de propiedades, etc.

Estas disputas en torno a los "llanos de Huechuraba", pueden ser considerados como interesante una muestra de los conflictos entre los encomenderos y la Corona Española, representada por la Iglesia. Estas tierras fueron formaban parte de las primeras tierras de cultivo que circundaban la ciudad, es decir, implicaban un recurso agrícola y espacial valioso para la ciudad, en particular para los hacenderos y aristócratas.

A través de una petición de Fray Cristóbal de Buisa, en mayo de 1573 el Cabildo establecía penas que protegían a los dominicos de usurpadores:

"(...) el dicho señor alcalde Santiago de Azocar, por ante el dicho señor escribano, respondiendo a lo pedido por parte de los dichos frailes y convento del señor Santo Domingo, habiendo visto los dichos recaudos que en la dicha petición se hace minción, dijo que amparaba y amparó a los dichos frailes y convento del señor de Santo Domingo, en la posesión que han e tienen de todas las tierras que dice N. Sra. de Monserrate, que fueron del gobernador Don Pedro de Valdivia, que sea en gloria, como se contiene en los títulos, posesiones que de ellas tienen, e mandaba y mandó que ninguna persona se las perturben, ni inquieten, ni usúrpenselas, penas en que caen los que inquietan y más doscientos pesos de buen oro para la cámara de Su Majestad, y la otra mitad para propios desta ciudad, al que lo contrario hiciese" (De Lillo, Gines [1602-165]1941. p, 182)

Ese mismo año los monjes iniciaron una conflicto con Jerónimo Molina entre 1573 y 1577 que involucró un juicio en Lima.

Tanto el propio sistema de encomiendas, ideado en 1513, como las Leyes Nuevas de 1542, fueron cuerpos legales orientados a resguardar los derechos de las poblaciones nativas en su condición de vasallos del rey. Sin embargo, en la práctica, los encomenderos no respetaban estos derechos, al igual que tampoco lo hacían con los “pueblos de indios” que fueron desapareciendo.

Era común durante los primeros años de la conquista, que las tierras, chacras o solares de propiedad española fueran puestas en garantía para asegurar la solicitud de préstamos monetarios. Este sistema de préstamos era conocido como “*cajas de censo*”, y aunaba diversos bienes muebles e inmuebles de propiedad comunal indígena, tales como escrituras, dineros y tributaciones con las cuales dichas comunidades pagaban ciertos gastos. Para “proteger” estos bienes se les permitía a las comunidades realizar créditos a particulares, para lo cual el deudor debía gravar un bien raíz de su propiedad en favor de las comunidades acreedoras. Estos créditos eran utilizados por dichas comunidades para solventar ciertos servicios como el pago de escuelas y de actividades de catecismo.

Sin embargo, era muy común que los deudores no pagaran, o que recurrieran a diversos mecanismos para dilatar los pagos, lo que derivaba en largos procesos judiciales. Estos juicios se hicieron tan comunes que la corona tuvo que designar funcionarios (Protectores de Naturales) que se encargaban de defender y representar a las comunidades indígenas afectadas frente a los deudores (De Ramón, 1961; Cordero, 2017).

Las tierras de Monserrate no estuvieron exentas de estos conflictos. Sus intermediaciones privilegiadas y estratégicas fueron disputadas por diversos interesados.

Un caso paradigmático es el de la familia Aviléz-Armijo, que fue dueña de la chacra Guechuraba durante casi un siglo y que terminó perdiendo estas tierras debido al no pago de deudas contraídas con comunidades indígenas (Favereau, Celis y Muñoz, 1992). En 1635 la familia Aviléz-Armijo pidió un préstamo por un monto de 600 pesos a la comunidad de indios de Aculeo, ofreciendo como garantía la chacra de Guachuraba. En 1674 se inicia un proceso de cobro que culminó 34 años después, en 1708.

“El proceso siguió su curso, y para finales del siglo XVII es doña María Flores y Carrión, viuda de Gaspar Armijo y Palma, quien figura defendiéndose y solicitando en 1685 la disminución del monto del censo, puesto que las tierras

estaban arruinadas, lo que evidentemente impedía tener una importante producción y ganancias para cumplir con la deuda. No obstante, es desde 1645, dos años antes del terremoto que azotó a Santiago y sus alrededores, que esta familia no pagó los réditos, valiéndose de una serie de maniobras dilatorias. Frente a ello Gaspar Valdés, coadjutor de los indios, solicitó derechamente en 1707 que el capitán don Juan de Armijo, hijo de Gaspar Armijo y María Flores, pagara en un plazo de ocho días lo que debía y que, de no hacerlo, la propiedad se rematara. Cuestión que finalmente aconteció” (Cordero 2017, p.17).

Se desprende de esto que las tierras de Huechuraba representaban, por su importante ubicación y funcionalidad, un alto valor económico, que estuvo sujeto a permanentes disputas.

7.1.5 Un Lugar para la evangelización

La evangelización en las colonias no solo fue una tarea dirigida desde la Iglesia, sino que involucró toda una política promovida desde el aparato jurídico-estatal. El objetivo de estos esfuerzos fue sin duda establecer bases ideológicas entre las poblaciones nativas con el fin de facilitar el proceso de incorporación de estos al nuevo sistema económico-social. No obstante, para mediados del siglo XVI se consideraba que los esfuerzos evangelizadores en los territorios americanos no estaban dando frutos. Esta situación se expresaba en la fuerte presencia de movimientos mesiánicos insurreccionales incas y en la resistencia de los incas de Vilcabamba, en Perú, que llevaron a la iglesia a cuestionar los métodos evangelizadores usados hasta ese momento (Martínez de Codes, 1990).

Producto de esto se desarrollaron los Concilios Limenses, principalmente en 1551, 1567 y 1582. En ellos se establecieron las bases y criterios para la evangelización y la extirpación de idolatrías, principalmente a partir de la persecución de hechiceros y dogmatizadores, la prohibición ritos, imágenes y objetos paganos (Martínez de Codes, 1990), la instalación de templos, cruces o ermitas católicas sobre lugares previamente sagrados, la clausura de los cementerios indígenas y la re-estructuración de los rituales fúnebres (Duviols, 1977)¹²

¹² Desde la segunda mitad del siglo XVI estas prácticas se fueron intensificando, y durante el último tercio del siglo, Martínez de Codes (1990) habla de una verdadera radicalización represiva,

En la práctica, esto permitió que el templo católico operara como espacio de control social a lo largo de los Andes, incluido el territorio chileno (Silva et al., 2017)

Existieron también otras formulas jurídicas tendientes a asegurar el proceso de evangelización, por ejemplo a través del reemplazo de fiestas nativas por fiestas católicas, o a través del castigo a los encomenderos que no enviaban a sus indios a sus correspondientes doctrinas. En 1572, por ejemplo, se instituyó por orden del Virrey el reemplazo del *Inti Raymi* (durante el Solsticio de julio) por la

caracterizada por la intervención del poder civil en la extirpación de idolatrías:

“La constitución 3 a del Concilio ordena expresamente a los curas quemar y destruir ídolos y santuarios en los pueblos de indios cristianizados; pero si los indios son infieles, la tarea extirpadora pasará a manos de la autoridad civil, quien deberá evitar la mala influencia que los santuarios paganos puedan ejercer sobre los neófitos y el impedimento que pueda suponer para la conversión” (Martínez de Codes 1990. p, 530).

Esta temática resulta de particular interés, dado que de haber existido un contexto mortuorio en las inmediaciones de la piedra tacita o en la cumbre del cerro, este pudo haber sido afectado por la construcción de la Calle Unión o por la actividad del Cementerio General, como sugiere Massone. Una tesis alternativa, sin embargo, es que este haya sido eliminado por los mismos conquistadores. Si bien a partir del II y el III Concilio Limense se logró imponer la política de respetar los “tesoros de las huacas” y la inviolabilidad de las sepulturas, el I Concilio Limense (1551-1552) era mucho más laxo, ya que establecía un marco de acción específicamente relacionado con los enterramientos e inhumaciones practicadas por los indígenas, que fueron particularmente reprimidas en el mundo andino:

“Los enterramientos fuera de los lugares designados se penaban con encarcelamiento y, lo que resultaba más ejemplar todavía, con el desenterramiento del cadáver y su pública incineración” (Saranyana 2009, p. 111)

Por otro lado, recordemos que el saqueo de tumbas en búsqueda de tesoros era una práctica común en Perú, por lo menos hasta los alegatos de Bartolomé de Las Casas y los concilios previamente citados. Incluso con las posiciones contrarias de los Concilios II y III en torno al saqueo de tumbas, los funcionarios, colonos y religiosos mantuvieron largos conflictos con la Corona en relación a este problema (Martínez De Codes, 1990).

Como comenta José Toribio Media Chile no fue ajeno a este problema:

“Los españoles de la conquista, que como se sabe, se manifestaron insaciables buscadores de oro, no tardaron en descubrir que los sepulcros indígenas contenían por lo jeneral joyas i otros objetos del precioso metal, i desde aquella misma época comenzaron escavaciones (...).

“Por fin, la codiciosa mano de la corona española, con avaricia increíble, llegó a declarar que la mitad del oro, perlas o moneda que se hallase en cadáveres de indios u otra jente debía aplicarse en América al tesoro del rei” (Medina 1882, p.262-263).

ceremonia católica del *Corpus Christi*, además se instauraran los *autos sacramentales* para sustituir las fiestas indígenas (Salazar, 2003)

Por ley promulgada en 1618:

*“Ordenamos que cualquiera persona que tuviere en su casa y servicio Indios infieles por jornales, ó por años, los embie todas las mañanas, en tocando la campana, á la Iglesia donde se enseñare la Doctrina, para que allí tengan una hora de asistencia ; y por ningún caso lo prohiban, pena de que á quien no lo cumpliere se le quite el servicio del tal Indio, y no se le permita servir, aun que sea con paga muy aventajada: y demás de esto, pague quatro pesos por cada día que no cumpliere, la mitad para la Cofradía de los Indios, y la otra mitad para el juez que lo sentenciare”.*¹³

Pero la supresión de prácticas religiosas locales no fue el único método usado por la iglesia, las ordenes religiosas adoptaron diversidad de fórmulas, tales como la danza, el canto, la música, los autos sacramentales y las procesiones teatrales. Estos últimos consistían en la dramatización de episodios bíblicos o de tramas moralizantes, que los indígenas debían estudiar y memorizar.

Este teatro de evangelización es un fenómeno que proliferó durante los siglos XVI y XVII y fue promovido por la doctrina del Concilio de Trento y el movimiento de la Contrarreforma, de manera tal que algunas congregaciones religiosas se avocaron a su uso como estrategia educativa.

En un comienzo, especialmente a partir de la década de 1560, estas festividades se desarrollaban en junio, para el *Corpus Christi*, pero aparentemente esta situación se flexibilizó, comenzándose a celebrar durante distintos momentos del año. Este cambio podría implicar que estas festividades estaban orientadas a temáticas específicas y propósitos definidos según necesidades y contextos sociales específicos (Lara, 2020a, p.20):

“Podemos entender que esta estrategia, al igual que en Nueva España, antes de que se comenzara a utilizar vivió varias etapas; primero la del conocimiento del subyugado, luego de la enseñanza y aprendizaje de la cultura del dominado y dominador; esto incluye sermones y misas bilingües, enseñanza de canciones a

¹³“Recopilacion de leyes de los reynos de las Indias: mandadas imprimir, y publicar por la magestad catolica del rey Don Carlos II nuestro señor” [1774].

los naturales; luego la utilización del teatro como herramienta educativa, ulteriormente la de conocimiento del subyugado y por último la de prohibición y persecución” (Lara 2020a, p.21).

Las primeras representaciones de este tipo en nuestro continente comenzaron a desarrollarse a partir de 1548 en el Cuzco, desde donde se extendió a los demás reinos. Para mediados de la década de 1560 los autos sacramentales se realizaban en las ciudades más importantes.

En nuestro país esto no fue la excepción. Parte importante del trabajo de la Orden de Predicadores estuvo fuertemente avocada a la evangelización de naturales. Para esto los dominicos establecieron diversas estrategias audiovisuales ya mencionadas. Entre estas, la cofradía del Rosario fue una de las principales herramientas que usaron los clérigos, especialmente para escenificar enseñanzas y glorificaciones como la ascensión de Jesús (del resucitado), el Tránsito de María y la Fiesta del Rosario.

El documento más antiguo que menciona la existencia de este tipo de procesiones en Chile data de 1556, donde un acta del cabildo establece penas monetarias a *“oficiales de sastre, calceteros, carpinteros, perreros, herradores, zapateros, plateros, jubeteros”* que se reúsen a aportar de alguna forma a la celebración del Corpus Christi (Zlatka 1952, p.146).

No se sabe exactamente en año de fundación de la cofradía del Rosario, pero es probable que haya sido organizada en paralelo a la fundación al convento de Santo Domingo, en 1557. Por documentos del Archivo del Convento de Santo Domingo encontrados por Jesús Lara, sabemos que se hacía una procesión en el cerro Blanco hasta 1558.

En este documento fechado en enero de 1571 se instituye una misa de celebración para la Purificación de la Virgen María y una procesión a la ermita de Monserrate:

“misa rezada dicha tres a tres biernes a si mismo en la fiesta de la purificación de Nuestra Señora la Virgen María de cada un año perpetuamente dijese en la dicha hermita las primeras vísperas i el día de la dicha fiesta fuesen en procesión a la dicha hermita i allí dijera la misa cantada i hubiesen sermón i en un día del octavario de la fiesta de todos los Santos de cada un año perpetuamente por las animas susodichas se hiciese

en el dicho convento un aniversario con su vigilia i misa cantada de requiem como se contiene en la escritura que de ello otorgaron ante Pedro de Harcedor escribano publico que fue de esta ciudad en 22 días del mes de agosto de 1558 años.¹⁴ La fiesta de Purificación de la Virgen, también llamada fiesta de la Presentación del Señor o fiesta de la Candelaria es una de las fiestas católicas más antiguas. La fiesta de Todos los Santos es también una antigua fiesta cristiana cuya fecha se fue adecuando a lo largo del tiempo con las fechas del Equinoccio de Otoño para el hemisferio norte, evento asociado al final de la temporada de cosechas.

Es interesante notar, tal como razona Lara (com. pers.), que los dominicos tomaron posesión de la ermita recién en 1559, y el convento de Santo Domingo data de 1557. Por lo tanto, es muy probable que durante por lo menos durante una década, la ermita debió aglutinar parte importante de la actividad religiosa de la ciudad.

Existe también una leyenda rescatada por Massone y que puede ser asociada a las intenciones evangelizadoras de la Iglesia en cerro Blanco:

“Hacia 1570 un indio que pastoreaba unas cabras en una de las laderas del Cerro Blanco se tendió a descansar bajo la sombra de un árbol. Al fijarse en una rama, pudo apreciar en ella el rostro de la Virgen milagrosamente esculpido. Cortada cuidadosamente la rama, que tenía un grosor considerable, fue enviada a Lima donde se concluyó el tallado de la imagen sagrada, conocida posteriormente como la “Virgen del Tronco” (Massone ,1982, p.12).

Massone asocia este relato con el de la historia de la esfinge de Nuestra Señora del Rosario de Andacollo. Según cuenta esta historia, luego de la destrucción de la Serena en 1549, durante la Guerra de Arauco, un grupo de españoles escondió esta imagen en las inmediaciones de los cerros de Andacollo, que fue posteriormente encontrada de manera fortuita por una familia indígena que iba en búsqueda de leña (Massone, 1982).

Vale la pena -a fin de constatar su similitud-, transcribir esta leyenda en las palabras del presbítero Juan Ramón Ramírez, a fines del siglo XIX: *“En años bastante remotos existía en el pueblo indígena que en un principio habitó las alturas de Andacollo, una buena i honrada familia de indios naturales del lugar.*

¹⁴A.P.D. Libro con copias de documentos para la historia de la provincia “San Lorenzo Mártir” siglo XVI, 06/A13. Reproducido por Lara, 2020b.

Algunos miembros de esa familia se dirigieron en cierto día a los contornos en busca de leña para sus utilidades domésticas. Para arrancar las raíces de algunos arbustos tuvieron que remover tierra en una pendiente de una montaña. En esta operación se ocupaba uno de los indios cuando, al desgajarse un gran pedazo movedizo, aparece medio oculta una pequeña estatua de madera toscamente labrada, de tez morena, pero de gracioso rostro” (Ramírez, 1873, p.19).

Cabe destacar que este tipo de mitos es un fenómeno común en las regiones evangelizadas por el catolicismo y el cristianismo.

En el caso específico de la ermita de Monserrate, al parecer fue iniciativa de Inés de Suárez dar con este nombre, dado que ella misma provenía de Cataluña, donde encontramos la versión original de la virgen morena, que se remontan al siglo X, en un conjunto de ermitas ubicadas en el cerro del mismo nombre en la provincia de Bages en Barcelona.¹⁵

En cuanto a la escultura de la virgen de Monserrat, se trataría de una talla estilo bizantino o románica que fueron producidas desde el siglo XVI por maestros sevillanos, quiteños, italianos y criollos (Medina de Pacheco, 1987). Al igual que otras tallas de la era románica esta imagen tiene un color negruzco (Cerdà, 1997).

Estas vírgenes morenas se pueden encontrar por toda Europa y América, y se han asociado a elementos estéticos e iconográficos relacionados con deidades femeninas de la fertilidad, comunes durante los periodos tardíos el Imperio Romano. Esta característica estaría -según autores como Huynen (1977) o Begg (2011), ligada a representaciones de deidades como Artemisa, Cibele, Deméter, Gea o Isis, usualmente representadas en color negro, constituyéndose como un fenómeno de adopción y re-interpretación popular durante la alta Edad Media. Otras teorías plantean que dicho color podría corresponder a alusión al notable pasaje del Cantar de los Cantares (*Nigra sum, sed formosa: Lat. “soy morena, pero hermosa”*) (Cerdà, 1997), y que podría estar relacionada con la intención evangelizadora en América.

¹⁵Estas comunidades clericales habían sobrevivido a la centenaria ocupación musulmana gracias al terreno accidentado en que se emplaza el macizo de más de 700 metros de altura. A principios del siglo XI la ermita es convertida en priorato, y a partir de los siglos XII y XIII comienza a adquirir cierta fama gracias a la proliferación de milagros asociados a la figura de una virgen: la *Moreneta*, que data del siglo XII y que se conserva hasta el día de hoy.

Cabe señalar en 1645 el Cabildo de Santiago sesionó para decidir cual sería en adelante la Virgen patrona de la ciudad. En esta importante ocasión al parecer se consideraron las tres figuras votivas más antiguas e importantes de la ciudad (Schenke 2019.). Estas fueron: **a)** la Virgen del Socorro, de los franciscanos, supuestamente traída por Pedro de Valdivia, de la cual se consigna que:

*“(...) los antiguos pobladores y conquistadores tenían en tanta veneración y devoción que se sabe que ninguno salía de la ciudad para fuera de ella o para la guerra que primero no la visitase y lo mismo de vuelta antes de entrar en sus casas”*¹⁶

b) La Virgen de las Mercedes, de los mercedarios, mencionada como “la Antigua”:

*“desde el principio de la población de esta ciudad y reino su imagen [fue] de devoción y veneración y que antes de ahora en los principios de la dicha fundación está votada para los buenos sucesos de la guerra de este reino”*¹⁷

c) Y finalmente la “Virgen del Rosario”o Monserrate, en manos de la Orden de Predicadores.



Figura 10: Virgen de Monserrat. Fuente: recuperado de la web de Fundación Paternitas www.paternitas.cl

¹⁶ Acta del Cabildo de Santiago, 15 de abril de 1645, ACS, tomo XIII, CHCh, tomo XXXIII, 1906, pp. 2526. En: Schenke, 2019.

¹⁷ Ibid.

7.2 Un cerro en Blanco

Desde 1598 la Chimba recibe un importante número de migrantes provenientes de la guerra en el sur del país: “indios fugados, colonos pobres, negros y mestizos discriminados” (Márquez y Trufello, 2013, p.80), lo que sin duda fue consolidando su connotación popular, conformada por diversos grupos de humanos. Quizás no es casual que en la cultura popular contemporánea la Virgen de Monserrate tenga cierto renombre en el mundo del hampa, en donde es conocida como la “Virgen de los lanzas”, la “Monse” o la “Mamita Negra”¹⁸.

De manera análoga a otras urbes fundacionales de América Latina, la ciudad de Santiago contó tempranamente con un arrabal. El sector de la Chimba (del quechua “del otro lado del río”), fue ocupado primigeniamente por indios de servicio, al igual que el sector del “Tambillo del Inca”, en lo que hoy es el Parque de los Reyes.

La Chimba incrementó su posición de barrio industrial aglomerando una población de artesanos independientes que trabajaban la madera, la seda, la albañilería, comerciantes minoristas, etc. Sabemos también que el barrio llegó a contar con un importante contingente de artesanos indígenas provenientes del Perú, que tenían la tradición de ir y venir, trayendo nuevos conocimientos y técnicas desde el Norte (Márquez y Trufello, 2013, p.80).

Por lo menos hasta fines del siglo XIX, el papel liminal del río Mapocho no solamente marcaría el diseño de la ciudad propiamente tal, sino que funcionaba como frontera estricta entre la misma Chimba y el centro, dividiendo de manera tajante la urbe blanca del arrabal popular:

“la zona ultra Mapocho llamada “La Chimba” o sector de la “Cañadilla”, no fue, durante todo este lapso, surtido del vital elemento por obra arquitectónica o de ingeniería de significación tales como: acueductos de mampostería, pilas o fuentes, sino por simples acequias cavadas en la tierra y provenientes del río de la ciudad; y cuando se requería un fluido de mejor calidad, por los típicos aguateros que repartían el líquido proveniente de la pila de la plaza de Armas en barricas o a lomo de mulas.” (Piwonka 1999, p.25)

¹⁸Ver La Tercera. (2020, 3 de abril) La Virgen de los Lanzas. Disponible en: <https://www.pressreader.com/chile/la-tercera/20120310/282196532893507>

En 1763, bajo el gobierno del corregidor Luis de Zañartu, se iniciaron los trabajos de construcción de un puente definitivo, con material extraído de cerro Blanco. El aislamiento del barrio respecto de la ciudad solo terminaría con las reformas urbanas de Vicuña Mackenna, 1872, con la instalación de puentes y canales urbanos. Por su posición de “puerta norte” de la ciudad, se transformó desde sus inicios en el centro de llegada del tráfico de productos provenientes de las rutas que venían de esa dirección. Más aún, todo el tráfico hacía España y el Perú, a través de Valparaíso, debía pasar primero por la Chimba, por lo que su carácter popular nunca impidió que los terratenientes y comerciantes locales se fueran tempranamente interesando en sus chacras y tierras.

En 1748 los Dominicos construyen la Iglesia de la Recoleta Dominicana, consolidando su histórica ubicación en Recoleta.

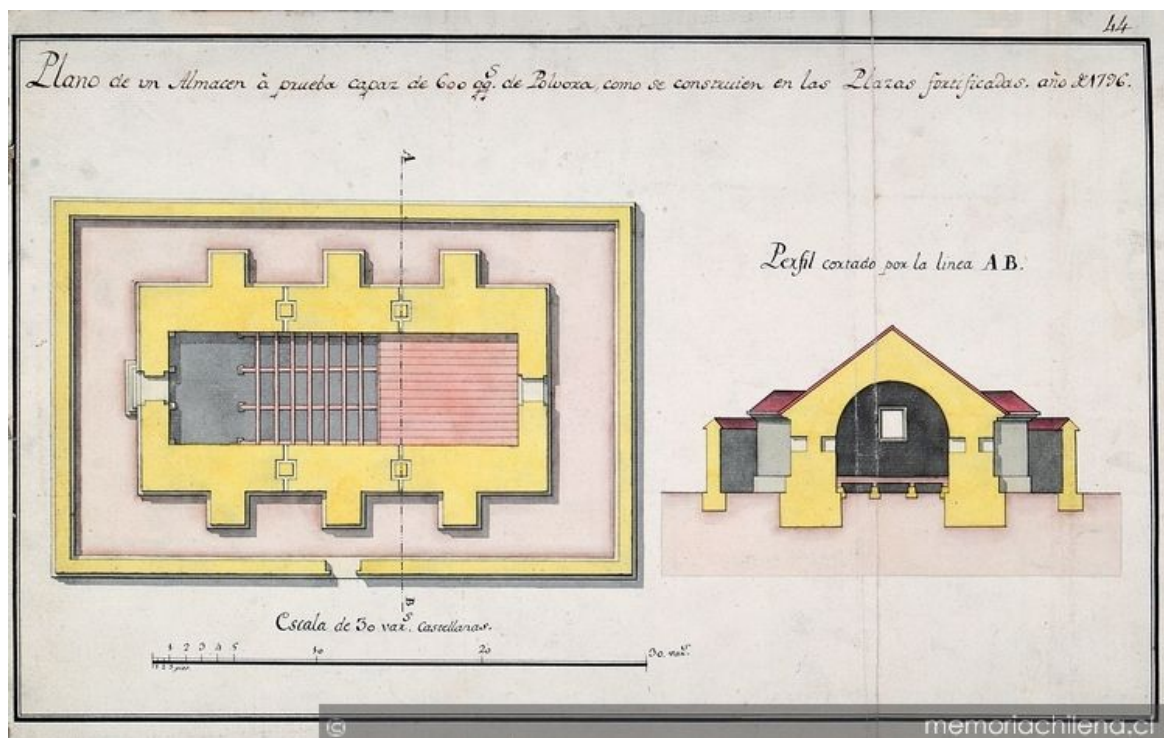


Figura 11: Almacén de pólvora de cerro Blanco Plano de Cavallero, Agustín, 1796. Colección: Archivo Nacional Histórico.

A fines del siglo XVIII se construyó un Almacén de pólvora (Figura 6) en la llanura que se extendía al sur del cerro, es decir, en los límites septentrionales de la ciudad, donde ya existía una de la incipiente urbanización. Esta posición, sin duda estratégica, permitía reforzar la seguridad del acceso norte a la ciudad, dado que se ubicaba a menos de un kilómetro del puente.

En 1824 por medio de remate público la Viñita pasa a manos Don Juan de los Álamos y luego al escribano público Ramón Sepúlveda, posteriormente pasa a custodia de Orates. A estas alturas la capilla está nuevamente en ruinas, por lo que a partir de donaciones y limosnas se logra recaudar fondos para construir la iglesia que conocemos hoy en día. Una de las mayores donaciones es realizada por Pedro Nolasco León, tío del ya citado capellán Carlos Emilio León, quien compra el llano de Santo Domingo en la suma de \$60.000 pesos. Posteriormente el cerro es vendido a Don Antonio Tagle, bajo la condición de que los monjes dominicos podían extraer de él piedras a discreción (Rosales, 1948).

Hacia fines de la colonia y durante la primera mitad del siglo XIX la Iglesia de la Viñita era objeto de procesiones semanales. Entre 1823 y 1830, después de varios vaivenes legales y otro terremoto de por medio, la ermita se encuentra en estado ruinoso. Es recién hacia 1834 que se construye con paredes de 1,60 metros y en un estilo colonial, la actual iglesia la Viñita del Rosario. Quedando de esta manera en su ubicación contemporánea, en la acera norte de la calle Santos Dumont y Avenida Recoleta. Durante la colocación de la primera piedra asisten en una romería los notables de la ciudad (Massone, 1982).

Durante el gobierno de Ramón Freire, en 1848, el Papa Pío IX bendice y dice una misa en la nueva instalación (Massone, 1982). El Papa Pío IX había venido a Chile en su juventud, como parte de una de las tantas misiones eclesiásticas enviadas a América, para reestablecer relaciones con los nuevos gobiernos republicanos que se habían apartado de la iglesia luego de las guerras de independencia.

Este acto, para nada casual, es una muestra de la vigencia que tenía entonces el culto a la virgen del Rosario en el cerro Blanco, culto que se extendió durante al menos 300 años.

Una descripción del Presbítero Carlos Emilio León en un ensayo de 1887 cuenta que *“el Cerro Blanco, sería, cuatrocientos años atrás... más de veinte cuadras de circunferencia, i en cuya planicie tendrían los indígenas sus “rucas” y “tolderías”.*

Cabe destacar que el Presbítero León comentaba en el mismo texto que “*todavía se observa en la falda norte del cerro una enorme peña extendida y lisa como una sábana llena de agujeros del tamaño de una bola de “cancha” abierta sin duda para sus juegos*” (León, 1887).



Figura 12: Fotografías de los sectores impactados por la cantería. Google Earth. Recuperado el 5 de noviembre, 2019.

De lo anterior que se desprende que hasta esa fecha las piedras tacitas del sector norte eran visibles y conocidas, y en algún momento entre fines del siglo XIX y principio del XX, simplemente desaparecieron. De tal forma que los estudiosos de la época como José Toribio Medina, Cañas Pinochet, Francisco Fonk, Oyarzún o Guevara no las mencionan. Si bien los textos del presbítero circulaban, por ejemplo, son citados por el historiador Alfredo Benavides Rodríguez (1961), sin duda no fueron impresas en gran número, conservándose una cantidad reducida hasta el día de hoy, y solo fueron debidamente consideradas de manera tardía.

Entre 1875 y 1959 la población de Santiago se multiplicó por diez y desde el primer tercio del siglo XX la migración campo ciudad, junto al decaimiento de la industria del salitre se hicieron notar fuertemente en Santiago. Esta situación llegó a su extremo con la crisis económica de 1929 que afectó especialmente a nuestro país, escenario que se vio agravado por inestabilidad política y económica tras la caída de la dictadura de Carlos Ibáñez del Campo, en junio de 1931. Se calcula

que para 1932 la cesantía en Chile alcanzaba un 32% y entre 1931 y 1932 llegaron a Santiago unas de 125.000 personas (Gómez, 1994).

A fines de 1931 el gobierno de Juan Esteban Montero estableció los Comités de Ayuda a los Cesantes, que prestaban albergue a los sin casa, éstos sin embargo, fueron cerrados un año después por Arturo Alessandri Palma, lo que provocó una intensificación de las tomas de terreno.

Entre los muchos terrenos baldíos que fueron ocupados por las “tomas”, el cerro Blanco destacó desde temprano. En su número del 7 de mayo de 1932, la revista Zig-Zag informaba sobre la “higenización” de los cesantes de Cerro Blanco, llevada a cabo por la Oficina de Cesantes, dependiente de la Dirección del Trabajo. *“En las canteras abandonadas del Cerro Blanco y en los lugares que pueden presentar amparo para el frío nocturno, se habían refugiado alrededor de 500 cesantes”*. (Zig-Zag 59 v., n° 1420, (7 mayo 1932, p. 42-43). Estos fueron bañados, afeitados y vestidos, y posteriormente trasladados a la Cuesta de Patagüilla y otros lugares donde fueron destinados al trabajo de obra en la construcción de caminos.

Es evidente que estas políticas de erradicación no tuvieron efecto, consolidándose la ocupación y la construcción de viviendas irregulares en los años posteriores. También era común la ocupación de sus cuevas y cavernas por parte de familias, como también ocurrió en algunas cuevas que existía en la calle San Pablo y en la población Gabriela Mistral (3 y 4 de julio de 1947, El Siglo, en: Gómez, 1994)

Don Mario Espoz (77), antiguo habitante de la calle San Cristóbal comenta que para 1948 existían abundantes viviendas informales entre la parroquia La Viñita y la actual calle Unión, que para entonces no existía como tal: *“no había calle, era el pié de cerro no tenía camino, no tenía salida”*.

En esa época no recuerda haber visto muchas viviendas en la ladera norte, solamente talleres de canteros. Don Mario también recuerda que en ese entonces había mucha diversidad de colonos, algunos judíos, alemanes e incluso chinos, también había una gran colonia de palestinos cristianos, que colaboraban activamente con la parroquia, por ejemplo, cuando de esta se desprendían trozos de adobe por efecto de las lluvias se realizaban colectas para su reparación. Entre otras cosas también recuerda que se hacía una procesión:

“se hacía una procesión al año, por ahí por la calle Recoleta hasta la calle San Cristóbal, que era en noviembre si no me equivoco”.

La calle San Cristóbal daba Av. Recoleta, justo al frente de donde se ubicaba la antigua cueva hoy sellada, en torno a esta nos comenta lo siguiente:

“yo cruzaba al frente y a menos de 50 metros había una caverna, una cueva, esa cueva entrábamos con linterna, en ese tiempo ni había linternas, mi papá tenía una por ser militar (...) era una cueva de tipo caliza, pero todo el mundo le tenía miedo porque esa era la cueva del diablo. Y aparte de eso no era muy agradable el olor por que la gente parece que la usaba como baño (...) Nunca la llegué a conocer hasta el fondo, solamente la parte de la entrada, los primeros 5 o 10 metros (...) decían que esa cueva salía por entremedio del cerro y llegaba hasta donde estaba la cantera”

Según los datos del 1er Censo Especial sobre Poblaciones Callampa, para 1958 las laderas del cerro Blanco albergaban a 1820 personas y 405 grupos familiares (Gómez, 1994, p.65).

En la figura 9 se puede apreciar que estas construcciones se emplazaron sobre y alrededor del bloque con tacitas, situación aceleró el proceso de deterioro de la piedra.

Es evidente que estas políticas de erradicación no tuvieron efecto, consolidándose la ocupación y la construcción de viviendas irregulares sobre cerro, especialmente en la calle Unión. En la figura 9 se puede apreciar que estas construcciones se emplazaron sobre y alrededor del bloque con tacitas, situación que seguramente aceleró el proceso de deterioro de la piedra. Las entrevistas realizadas por Massone (1978) indican que a los pies de la falda poniente del cerro había, hasta esa época, talleres de canteros y marmolistas, y que hasta fines de los años 50 existían talleres por lo menos desde la calle Unión con Av. Recoleta hasta el final de Recoleta.

Un antiguo vecino explica que hace 45 años, cuando llegó al barrio existían mediaguas y gente pobre que vivía tanto en el cerro como en las faldas. En esos tiempos se podían ver *“canteras, fuentes de mármol y de sapolio, cuevas y túneles”* (Víctor, 68, vecino del barrio). Durante los años 60 comienza un proceso de erradicación definitiva de las poblaciones “callampa” en el cerro, mientras que bomberos se encargará de sellar algunos túneles.

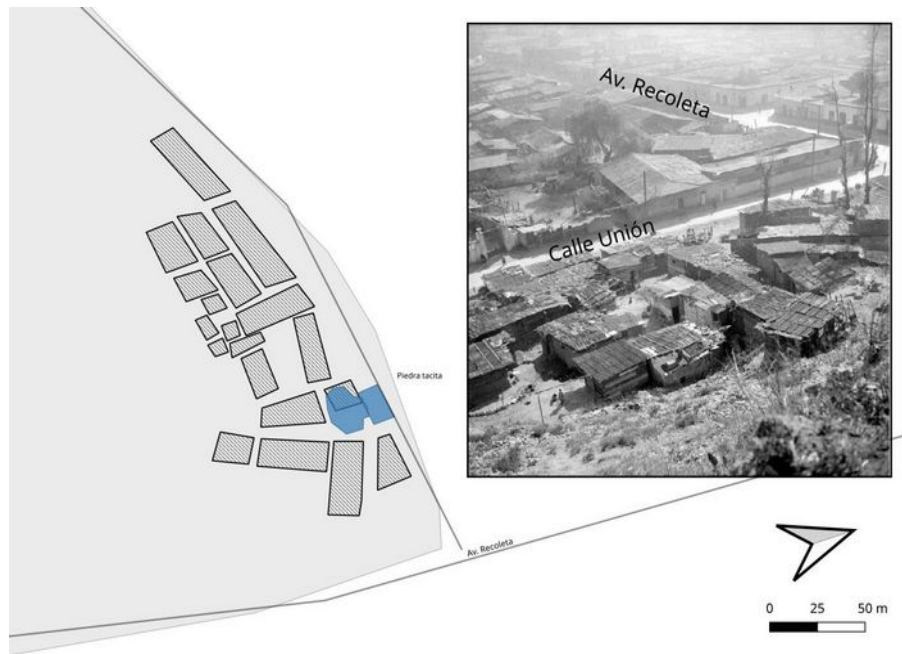


Figura 13: Viviendas irregulares a mediados del siglo XX en cerro Blanco, esquina calle Unión y Av. Recoleta.

7.1 Breve recuento histórico 1980-2020

Durante los años 80 y 90 el cerro funcionó lisa y llanamente, como basural, junto con algunas viviendas provisorias. Los testimonios recogidos indican que durante años los pastizales alcanzaban los dos o tres metros de alto, y que era costumbre que todos los años se incendiara.

Sabemos también por el informe de Nawel consultores que hacia 1983 la piedra fue recubierta por tierra con la intención de protegerla, sin embargo el crecimiento de malezas *“lo que acentuó la escamación y exfoliación producto de la introducción de raicillas en los poros de la piedra”* (Hermosilla et al., 1998-99, p.7).

Khano Llaitul, dramaturgo y dirigente mapuche ligado a cerro Blanco, nos indica que existen testimonios que le comunicaron la existencia de ceremonias

que se realizaban en la cumbre del cerro por parte de personas mapuches durante los años 70 y 80.

A fines de los años 80 se comenzó a generar una cierta visibilidad de elementos andinos en Santiago, en parte a raíz de migraciones nortinas que se produjeron a partir de la dictadura militar. Desde 1991-1992 se produjeron en Santiago diversos movimientos relacionados los 500 años de la conquista española, grupos musicales como Manca Saya, Arac Pacha o Illapu, le dieron formaron parte de este impulso.

Desde esta época comienza a existir un incipiente interés en torno a reivindicaciones culturales y políticas de los pueblos, que se desarrolla en lugares como El Café del Cerro, Chile Ríe y Canta o La peña del Nano Parra, así como la Radio Umbral, que anunciaba y promovía eventos relacionados con la temática. Es en torno a estas iniciativas que surge la Coordinadora Nacional Indianista (CONACIN), organización compuesta por más de una veintena de organizaciones, que aglomeraba personas Rapa Nui, Aymara, Mapuche y chilenas. CONACIN comienza a desarrollar una línea que busca establecer hitos culturales tales como ferias indígenas, arte, música, etc. (Francisca Fernández com. pers).

La presencia del Niño del Plomo, tanto como los hallazgos de Ruben Stehberg de los años 70 en torno a la presencia del Tawantinsuyu en el área de Chile central, también dieron un impulso al interés indianista¹⁹.

Si bien durante los años 90 el cerro es declarado parque urbano y patrimonio protegido, en la práctica siguió en el abandono. Solo en 1999 entra a formar parte de la Red de Parques Urbanos Parque Metropolitano.

Destaca en este sentido que ya Nawel consultores en su informe de 1999, describía los diversos sitios patrimoniales del cerro como en muy malas condiciones de conservación:

“En efecto, hemos sido testigos de cómo el sitio, es utilizado por vagos y delincuentes, los que amparados por el abandono y soledad del lugar, lo utilizan como dormitorio, circulando o haciendo fogatas sobre la Piedra Tacita. Contra esto, de no tomarse medidas drásticas que cambien completamente el uso actual

¹⁹Cabe destacar la diferencia entre indianismo e indigenismo, en que este último es reconocido como una política neoliberal que busca administrar la relación con los pueblos indígenas, desde una lógica de integración mercantilista (Rivera, 2010).

del cerro, no queda otra solución que dar a la Piedra Tacita una especial protección, la cual al menos evite el permanente tránsito de personas por su delicada superficie” (Hermosilla et al. 1998-99, p.23).

Durante los años 90 ya circulaba un cierto conocimiento histórico y arqueológico sobre la realidad originaria local relacionada con los cerros. Es en este contexto que José Segovia “Patara”, miembro de CONACIN, propone la recuperación de cerros sagrados dentro de la propia ciudad, entre ellos, destaca cerro Blanco (Figura 10).

A partir de esta iniciativa CONACIN comienza jornadas completamente autogestionadas de limpieza de cerro, a lo que le siguieron una larga búsqueda de ayuda por parte de la institucionalidad, CONADI, SERVIU, Intendencia Metropolitana, Aguas Andinas, Chilectra, fueron algunas de las instituciones a las que recurrieron inicialmente sin éxito.

En 1994 la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) firma un convenio con la Municipalidad de Recoleta para crear un parque urbano en el que estaban contemplados aspectos culturales y tradicionales que permitirían la realización de ceremonias indígenas. Sin embargo este proyecto quedó solo en el papel. Como consecuencia de esto se producen movilizaciones que exigen al Estado la construcción de un centro ceremonial para la difusión y conservación de la cultura indígena. Finalmente en el año 2000 se realiza un reunión que integró a CONACIN, CONADI, la Municipalidad de Recoleta, Parque Metropolitano, original contemplaba la remodelación del cerro y la creación de diversos espacios Aymaras, Hulloches, una Casa Andina, una cancha de Palín, etc. Este proyecto sin embargo nunca se pudo realizar, debido a que una serie de inversiones que nunca llegaron y de montos de organizaciones francesas que sencillamente se perdieron (Francisca Fernández com. pers).

Entre otras situaciones, cabe destacar que inicialmente existía la intención de dedicar un espacio a la cultura Rapa Nui, que finalmente fue destinado al “Bosque de Donantes”: *“Invirtieron en diseño arquitectónico y paisajístico para toda esa zona, salió bien caro. Y después no le dieron ese espacio. Y lo más lamentablemente es que se lo dieron a los donantes. Entonces ahí se da una discriminación racial que es bien delicada; estamos hablando de una cultura que es fuerte. De la gente que participó acá, y se fue muy enojada, son de los Rapa*

Nui que no quieren saber nada de los continentales, y con justa razón” (José Segovia).

A pesar de esto se ganó el comodato sobre un área de 2840 m², lográndose construir de manera autogestionada los sectores de Aldea la Paz, Zona Andina y un Jardín JUNJI Inter-étnico, lugares que aún persisten.



Figura 14: Mapa de cerro Huechuraba. Fuente: plano de José Segovia para el Proyecto Parque Natural Cerro Blanco.

Fuera de un Fondo de las Américas para la construcción de baños, ciertas actividades municipales y de su apertura al público durante el día del Patrimonio, durante casi 20 años el cerro careció de cualquier fondo público.

La iniciativa de protección autogestionada de CONACIN fue más allá del comodato, interviniendo y protegiendo otras áreas, como el sector de las piedras tacitas, que se encontraban totalmente expuestas y en un estado de deplorable abandono.

Entre otras cosas las organizaciones solicitaron a Parque Metropolitano la presencia de guardias para el cuidado el espacio, dado que el este era

frecuentado de noche y existían robos, frente a esto se les indica que no existen recursos por parte del parque, y que las mismas organizaciones en comodato deben tomar las medidas que estimen pertinentes, organizándose un sistema de "guardianes".

Francisca Fernández comenta que hasta hace poco tiempo el cerro Blanco era un "peladero", y que prácticamente todas las áreas verdes fueron implantadas por ellos (CONACIN). Durante casi 20 años Parque Metropolitano apenas regó el espacio.

Durante 16 años CONACIN mantuvo un comodato sobre las denominadas zona 2 (Casa Andina) y 4 (Aldea de la Paz). No obstante, el año 2016 el SERVIU canceló el comodato, asignando su administración a la Municipalidad de Recoleta y a mesa indígena compuesta por organizaciones que cuentan con la personalidad jurídica reconocida por CONADI. En esos momentos es cuando surge la organización Somos Cerro Blanco, que aúna a las diversas comunidades e individuos para evitar el desalojo y restituir el comodato.²⁰

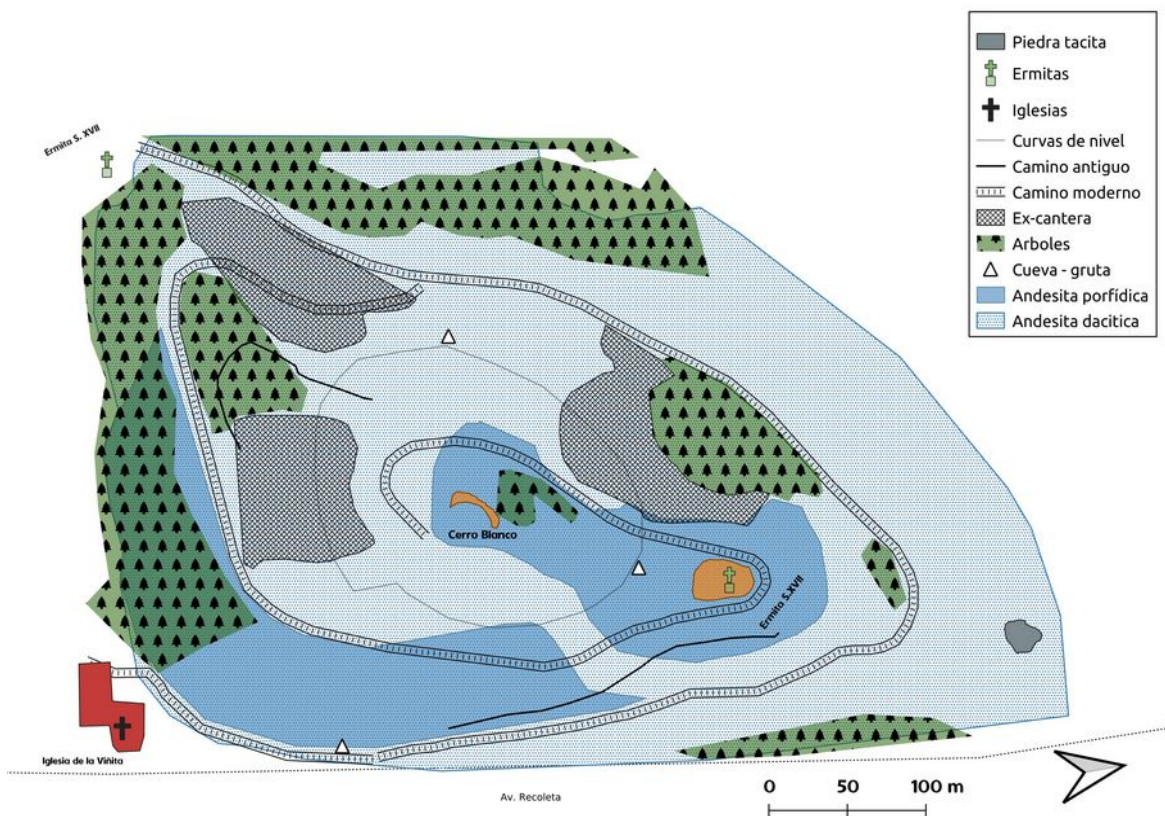
7.2.2 El cerro Huechuraba hoy

Hoy en día el cerro se encuentra cercado por una reja a lo largo de las calles Unión, Av. Recoleta y Santos Dumont, ubicándose la única entrada al parque en esta última esquina, inmediatamente tras la Viñita (Figura 11: 1). Esta esquina representa un contexto urbano en proceso de gentrificación, con la presencia invasiva de edificios en altura que contrastan con edificios antiguos.

En el sector de la entrada se encuentra la Fundación Paternitas (Figura 11:2), que tiene como objetivo la rehabilitación, capacitación y re-inserción de infractores de ley. El público que al que se avoca el trabajo de la fundación corresponde a infractores que se encuentran cumpliendo condenas en libertad, con beneficio de salida diaria y menores cumpliendo condena (SENAME). Este organismo fue fundado en 1991 por su actual presidente, el Padre Nicolás Vial, quien profesa misa en templo. Entre otras actividades, la fundación cuenta con servicios de atención psicológica, terapias grupales, activación de redes, intervención familiar,

²⁰Es posible encontrar una declaración pública de "Somos Cerro Blanco" relativa a este conflicto en su [página](#) de Facebook.

también se ha impartido cursos de gastronomía, instalaciones eléctricas, soldadura, administración de bodega, además de contar con un programa de inserción y empleabilidad.



- | | |
|--|--|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. Iglesia la Viñita 2. Fundación Paternitas 3. Administración ParqueMet 4. Invernadero 5. Piedra Tacita 6. Casa Andina 7. Aldea La Paz 8. Basamento Colonial 9. DIMAO 10. Zona de compostaje | <ol style="list-style-type: none"> 11. Cueva y viviendas 12. Lombricultura 13. Estacionamiento de uso municipal 14. Jardín Atkintun 15. Bosque de donantes 16. Antena 17. Estanque de Agua 18. Cueva sellada 19. Cueva cumbre |
|--|--|

Figura 15: Cerro Huechuraba, geología y principales áreas. Fuente: elaboración propia a partir de Massone (1978).

Contigua al sector de la fundación se encuentra la administración del parque (Figura 11, p.3), desde donde se regula la entrada de visitantes. Sobre esta, en los

faldeos del cerro se encuentra un invernadero (Figura 11, p.4). Al ingresar al parque por el camino principal se encuentra una gruta dedicada a la Virgen del Carmen donde se realizan oraciones y se dejan ofrendas como velas y flores (Figura 11, p.18). Al avanzar por esta ruta paralela a Av. Recoleta se comienza a ganar cierta altura, desde donde se aprecian espinos y algunas *aloe vera*, que tienen como fondo la techumbre desgastada de los viejos edificios que se extienden desde Recoleta hacia el oriente. Al final del camino existe una bifurcación entre el camino principal que sube hacia la cumbre, mientras que por el costado y siguiendo al norte sigue un camino de tierra que conduce a la esquina con la calle Unión, donde se extiende el bloque con piedras tacitas.

En la calle Monserrat se encuentran las dependencias de la Dirección de Medio Ambiente Aseo y Ornato de la municipalidad de Recoleta (Figura 11, p.9) y un área de estacionamiento de los camiones de recolección de basura (Figura 11: 13). En la esquina de Santos Dumont con Monserrat, donde alguna vez estuvo la ermita del siglo XVIII, se encuentra el Jardín Intercultural Adkintún (Figura 11, p. 14) perteneciente a la JUNJI.

En su calidad de Jardín Intercultural este centro cuenta con tres domos que emulan la arquitectura de los *putukos*, también se desarrollan labores educativas desde una óptica cultural fundamentalmente andina y mapuche. Desde esta perspectiva los niños son educados en el respeto por la naturaleza y aprenden palabras en diversos idiomas indígena-locales. Entre otras cosas destacan ceremonias cotidianas donde se reúne a los niños en un círculo de encuentro, donde se realizan ofrendas en agradecimiento a la *pacha mama*. Dos veces a la semana se realiza un *rewe* con los niños y todos los 24 de junio se celebra el *Inti Raimi* junto a los niños y sus familiares.

Junto al camino principal que sube a la cumbre, sobre el sector de la piedra tacita, se encuentra Casa Andina (Figura 11, p.6), que es uno de los principales espacios de reunión y de desarrollo de actividades ceremoniales de la comunidad. En la actualidad acuden a el diversas organizaciones como los Lakitas San Juan, Manka Saya, Arusquipasiñani, Aldea Kenay-Sayen, La Chola Disidente o Lakitas Kullallas. Al igual que otros grupos, estos celebran las diversas fiestas del calendario andino. También existe un mirador arriba de Casa Andina, donde se recibe el Inti Raymi por parte de la comunidad. También existe otro altar en la cima del cerro cuyo acceso es dificultoso, pero al cual se accede en ciertas fechas emblemáticas como marzo, febrero o durante el encuentro de Lakitas.

En los sectores 10 y 12 (Figura 11) existen espacios de compostaje y lombricultura respectivamente, mientras que en el sector 14 existe una pequeña cueva ocupada por una vivienda. En el sector sur de la cumbre se encuentra el denominado “bosque de los donantes” (Figura 11: 15), una iniciativa de la Corporación del Transplante, que desde el año 2003 planta un árbol por cada donante como forma de agradecimiento. Todos los años se celebra una ceremonia a la cual suelen asistir autoridades de gobierno ligadas al área de la salud. En el sector céntrico de la cumbre hay una antena telefónica de Movistar (Figura 11: 16) y una estanque de agua (Figura 11: 17). Finalmente en el sector 19 se encuentra otra pequeña gruta, y a poca distancia, mirando hacia el norte, se encuentra el Basamento Colonial, donde se construyó la ermita original (Figura 11: 8).

Uno de los ejes articuladores en la realidad socio-cultural del cerro es el calendario ritual, que a su vez es una expresión de la diversidad cultural de las comunidades. De tal forma que si bien las principales festividades giran en torno a las fechas andinas y locales, también se celebran ritos de influencia norteamericana como el temascal, ceremonia de 13 lunas, ceremonias del tambor, etc.

En general, la lógica de estos ritos, se basa en la idea de reciprocidad y equilibrio con la naturaleza y el mundo de los espíritus, y se expresan en los pagos que se realizan a la tierra. Estos pagos se manifiestan no solo en forma de licor, coca u otros alimentos, sino también en expresiones musicales y danza. Las festividades también cumplen un papel que permite afianzar lazos entre los diversos grupos como una totalidad.

El Inti Raymi es una de las celebraciones más importantes en el mundo andino, da inicio al nuevo año con el solsticio de invierno el 21 de junio. Esta fiesta se replica en la cosmovisión de muchas de las organizaciones que giran en torno al cerro Huechuraba, por lo que en la celebración se articulan y mezclan diversas expresiones culturales. El año nuevo se espera con una vigilia posterior a la sahumación donde se realizan peticiones. Durante el 2019 este rito se realizó con una ceremonia de *mesa blanca kallawayá*, en la que sobre un *tari* se depositan alimentos como pan, huevo o conchas de mar, acompañados por vino y cerveza. Las ofrendas del *tari* toman forma del un nido de cóndor, confeccionado con pétalos de clavel, incienso, un huevo y una base de lana de llama.

Luego del comienzo del año andino, se realizan pagos a la *pachamama* durante los primeros días de agosto, estos corresponden a los ritos de la *machula* y la *huila*, que son pagos que se son quemados en la *chacana* ubicada en la Aldea de la Paz: “Se dice que antes no había luz. Ahora se puede intuir que la luz llegaba de las estrellas porque no había ni sol ni luna. Cuentan los quechuas que llego *wiracocha*, que era el enviado de *pacha camaq* y les regala el sol para que tuvieran día y noche. Entonces los pagos que se hacen se hacen para esa gente, que corresponden a los antepasados” (Victor Venegas, músico y guardián de cerro Blanco, 38).

Durante estas festividades se preparan alimentos (papas y maíz) para la tierra y se *challa* con chicha de maíz.

Actividades rituales	Fecha
<i>Inti Raymi</i> (Niño el Plomo del museo)	21-22 de Junio
<i>Willkakuti</i>	Junio
Ceremonia de activación de la Chakana	31 de Julio
Día de la <i>Pacha mama</i>	Agosto
Día de la <i>Chakana</i>	3 de Mayo
Día del Patrimonio	Últimos días de mayo
Día de los difuntos	Octubre – Noviembre
<i>Wiñay Pacha</i>	31 de octubre
Fiesta del ekeko, fiesta de comadres	24 de Enero

Tabla 2: Calendario andino mestizo de actividades ceremoniales y fiestas realizadas por la comunidad de cerro Blanco.

Durante los primeros días de septiembre se festeja la “limpieza del canal”, coincidiendo con los primeros cultivos, mientras que los primeros brotes se celebran con el *Wiñay Pacha*, el 31 de octubre. Esta última celebración de culto a

los muertos, en que se despiden a las almas que dejan el mundo y a las que recién llegan a él, también es una de las más importantes. Esta fiesta también se celebra con pagos a la tierra y con un gran festín donde se incluyen mesas para los difuntos. La comunidad del cerro Huechuraba se encuentra íntimamente relacionada con esta festividad, dado que existen dos niños fallecidos (Kenay y Sayen) ligados a la comunidad y que cuentan con un altar.

El 31 de septiembre, previo al día internacional de la *Pachamama* se realizó una activación de la Chacana, asociada a la COP25 y realizado por la agrupación Bandera de la Paz, relacionada con Aldea de la Paz. Durante este evento se realizaron actividades a modo de ofrendas (colocación de flores, sahumerio, ofrenda de frutas y flores) en las piedras tacitas y en otros lugares del cerro: *“la intención plasmada en esta actividad, es una reverencia a la chakana como símbolo memoria ancestral andina y de los pueblos originarios del planeta, como una invitación a retornar a la tierra y a la conexión con los elementos que son los que permiten la sobrevivencia de los humanos en la tierra” (Estefanía Díaz com. pers.)*.

El 24 de enero se celebra la fiesta del ekeko, una tradición muy extendida en Bolivia y en el mundo andino, que consiste en un pequeño ídolo que carga en su cuerpo dinero, comida, hojas de coca, televisores o electrodomésticos. Algunas personas compran incluso automóviles, casas o diplomas universitarios en miniatura para sus ekekos. Iqiqu o Ekeko, es divinidad aimara de la fertilidad, la riqueza, los buenos negocios y la prosperidad. Originalmente el Ekeko estaba desnudo, y representaba más bien a la fertilidad, sin embargo con la llegada de los españoles, el ídolo comenzó a representarse vestido, ligándose más bien a la riqueza material. El ekeko debe ser temido y cuidado, compartiendo con él cigarrillos o licor una vez a la semana (Calestani, 2009).

La actividad más relevante en relación con la piedra tacita se realiza a fines de mayo durante el Día del Patrimonio. Para este evento vienen delegaciones indígenas, músicos y bailarines, también asisten los niños del jardín Atkintun quienes depositan pétalos de flores en las oquedades. En esta ceremonia se saluda a los puntos cardinales, se ofrenda a los cuatro elementos y agradece por el bienestar de la comunidad y del cerro. Como parte de las ofrendas se desarrollan bailes chinos acompañados con el sonido de la flauta.

Rewe mapuche

Instalado en 2002 en la zona mapuche, se encuentra en Aldea de la Paz. Asociado a la figura del *rewe* se plantó un canelo y un maqui, arboles sagrados para la cultura mapuche. Las *machis* ligadas a la comunidad realizan *lakutun* o bautizos mapuches, generalmente en invierno, durante el solsticio.

Fogones centrales

En la zona norte del cerro se encuentran fogones, que se encienden para la realización del Inti Raymi y el Wiñai Pacha, como otras ceremonias andinas aquí también existen ofrendas de hojas de coca y licor. En los fogones se queman ofrendas, cuyas cenizas se usan para los sahumerios o son ofrendadas a la pachamama.

Los cabildos o *kawiltus* forman parte de la cultura Kallawaya, en los cuales se realizan ofrendas a los *machulas* o antepasados. Fueron implantados gracias a la influencia de las agrupaciones musicales lakitas y sikuris que llevan más de 10 años viajando a las comunidades kallawaya de Bolivia. En estas ceremonias se recrea una relación de reciprocidad en que se alimenta a las *manchulas* que luego quedarán en deuda con el ofrendarte, el cual espera a cambio una buena cosecha, bienestar y prosperidad para su cuerpo, mente, espíritu, familia, hogar, así como su relación con la naturaleza y los seres transpersonales (Rösing 1993). Originalmente estos rituales incluyen alimentos usados solo en casos excepcionales, como cuyes (*Cavia porcellus*) o fetos de llama (Alderman, 2015).

La Chakana

Corresponde a uno de los puntos de mayor sacralidad para la comunidad del cerro y se considera un punto neurálgico de comunicación entre el mundo terrenal (*kay pacha*) y el mundo de arriba (*araq pacha*). En quechua *chakay* significa “cruzar”, aun que también significa “muslo” o “pierna”, mientras que en aimara *chakana* significa “escalera” y *chaka* es “puente”. En ambos casos se hace alusión a un cruce o transición entre un espacio y otro, “es conocida la expresión *tawa chakana*, que simbolizaría cuatro escaleras o cruz escalonada. En este último

*sentido, chakana significa puente a lo alto o a lo grande, cruce superior o, simplemente, puente cósmico.” (Morón, 2010, p.19). El altar de cerro Huechuraba se encuentra en un punto de altura mirando hacia el norte y para llegar hay que pasar por un pequeño portal de madera. Esta *chakana* también está representada como una cruz escalonada, en que una la oposición arriba/abajo refleja lo “grande” y lo “pequeño”, mientras que la oposición izquierda/derecha representaría lo femenino y lo masculino (Morón, 2010). Tiene diversos usos, pero los “pagos” que se le hacen corresponden a situaciones de suma importancia para la comunidad, como cuando se da inicio a grandes fiestas, cuando se deben tomar decisiones importantes o cuando la comunidad despiden a un ser querido.*



Figura 16: Altar Mayor o La Chakana. Fuente: fotografía de Christian Lucero (año 2009).

Lukutuwe

Es una de las principales figuras de la iconografía mapuche, abundantemente representada en la tradición textil, se trata de una “*figura antropomorfa con sus piernas y brazos flectados. Luku significa rodilla, y lukutuel es el arrodillado*” (Mege 1987:98), de igual forma que *lukutuwe* (*we*: lugar) significaría “lugar donde se arrodilla”. Su asociación con el *trariwe* ha llevado ser interpretado como un

símbolo femenino fertilidad: *“Lukutuel se traduce como imagen del cosmos y todo lo que hay en él. Pertenece al universo femenino, porque así como la mujer, en su doble condición de ser imperfecto por lo humano y perfecto por su capacidad divina de generar vida, simboliza la conexión de los mundos natural y sobrenatural, el orante representa la intención del contacto entre ambos planos cósmicos.”* (Fiadone 2007, p. 83-84)

Temazcal

Se trata de un baño de vapor en un recinto cerrado, generalmente producida a partir de rociar agua en piedras previamente calentadas al fuego. Se han observado en distintas partes del mundo y en nuestro continente se manifiestan desde tiempos prehispánicos, desde Norteamérica hasta Centroamérica. En la actualidad se encuentra ampliamente difundido y transculturizado, siendo usado como ritual de iniciación a la espiritualidad y conexión la naturaleza, como técnica corporal, terapia de curación alternativa, círculos femeninos, etc. (De la torre y Guiérrez, 2016). El Temazcal del cerro Huechuraba está confeccionado en barro y ramas, que forman una cúpula semi-abierta, fue traído por la Caravana Arcoiris por la Paz, una organización itinerante que recorre Latinoamérica desde 1996 promoviendo la conciencia ecológica y la paz, y que estuvo en Chile entre los años 2003 y 2005.

En un comienzo y durante algunos años el cerro contó con la presencia y participación de la comunidad mapuche Lof Pillañ Wingkul. A través de su presidente, Khano Llaitul, se comenzaron a realizar ceremoniales mapuche.

Llaitul plantea que junto a su pareja comenzaron a tener sueños o *pewma*, que los motivaron poco a poco a realizar rogativas en el cerro.

“los machi o las machi tienen la capacidad de interrogar al cerro, de comunicarse con el y comparar información. Por ejemplo muchos machis se han fijado que el cerro Navia no es un buen lugar para ceremonias, porque ahí hay mucho muerto del 73, y eso lo han dicho distintos machis en distintos momentos.” (Khano Llaitul).

Sin embargo una serie de conflictos internos sobre cómo se estaba entendiendo este espacio terminó con un quiebre, lo que deriva finalmente en el

alejamiento entre los grupos que se dicen indianistas, y las comunidades propiamente indígenas, como lo es el Lof Pillañ Wingkul. Según Llaitul estos conflictos tuvieron que ver con serias diferencias en torno a la utilización del espacio, específicamente la mala utilización de espacios sagrados, y la apropiación cultural por parte de personas y agrupaciones culturales no indígenas en el cerro. En concreto, gran parte de la espiritualidad comenzó a girar en torno a perspectivas new-age y neo-chamánicas, que se alejaban de la perspectiva tradicional propiamente indígena:

“Al principio nosotros hacíamos rogativas intimas, pero con el tiempo se comenzó a acercar gente no mapuche a nosotros, que nos pedía que hiciéramos rogativas por ellos, por su salud, por problemas personales, y eso es una perspectiva que se aleja de lo tradicional mapuche” (Khano Llaitul).

En concreto, se plantea que se ha ido tergiversando la idea original de preservar las costumbres indígenas, sacándolas de su contexto tradicional, muchas veces para la realización de actividades lucrativas.

“A veces yo llegaba al rewe, que en realidad es un chemamüll, porque para que un lugar sea rewe se requieren ciertas condiciones, y el rewe estaba lleno de adornos y papelitos con peticiones y eso no se puede, eso no está bien” (Khano Llaitul).

Llaitul comenta que posteriormente, bajo la influencia de la Caravana Arcoíris por la Paz, el rewe mapuche, que había sido donado por el artesano Antonio Paillafil, fue pintado con engrudo, adquiriendo el color oscuro que tiene (Figura 11), cuestión que también provocó rechazo en la comunidad mapuche.

En torno a estas diferencias se produjo una disputa entre CONACIN, de perspectiva indianista, y el Consejo Indígena de Cerro Blanco, conformada por la Asociación Mapuche Lof Pillañ Wingkul, la Asociación Aymara Quechua para el desarrollo de la cultura, salud y género Kurmi y la Asociación cultural espiritual y de salud Andina Awatiri T'iknamarka

“ahí no hay organizaciones indígenas, no lo hay, no existen organizaciones indígenas, lo que existen son organizaciones new age, y existen orgánicas folklóricas, la organización indígena que hay éramos nosotros y lo demás no es indígena, los demás se cuelgan de algo que no existe, de algo que no tienen.” (Khano Llaitul).

El Consejo Indígena de Cerro Blanco fue creado en 2017, y aún a un conjunto de organizaciones indígenas de la comuna de Recoleta que están optando por acceder al comodato del cerro. En su declaración de Constitución esta orgánica se refiere a las comunidades que actualmente ocupan el cerro:

“La entidad denominada CONACIN y que estuvo vigente desde el año 2000 no tiene relación alguna con las luchas denominadas indígenas, por lo tanto, en ningún caso pueden entenderse como un conflicto indígena ya que las organizaciones que se dicen afectadas por esta medida son de diversa índole, más no de naturaleza indígena, teniendo solamente a nivel discursivo elementos que pudiesen ser considerados como tales.” (Extracto de la Declaración Pública de Constitución del Consejo Indígena de Cerro Blanco, mayo 2017)

Si bien las comunidades han logrado revitalizar el cerro, se encuentran en una lucha continua para poder subsistir bajo sus propias necesidades y condiciones.

VIII. DISCUSIÓN Y ANÁLISIS DE RESULTADOS

8.1 Espacialidad y territorio

A continuación sintetizamos los aspectos materiales, territoriales e históricos más relevantes, centrándonos en aquellos elementos que aporten a la reconstrucción de la secuencia cultural y el valor patrimonial del cerro.

En cuanto a su geomorfología, la cuenca conformada por los ríos Mapocho y Maipo cuenta con un conjunto de características que la hacen un lugar de importancia estratégica respecto de otros valles colindantes. Marca el fin de los valles transversales, comportándose como una especie de “bisagra” entre los estos y la llanura central. En efecto, esta verdadera puerta de entrada y salida a la fértil depresión intermedia, unos 1000 kilómetros hacia el sur (Sotomayor et al., 2016).

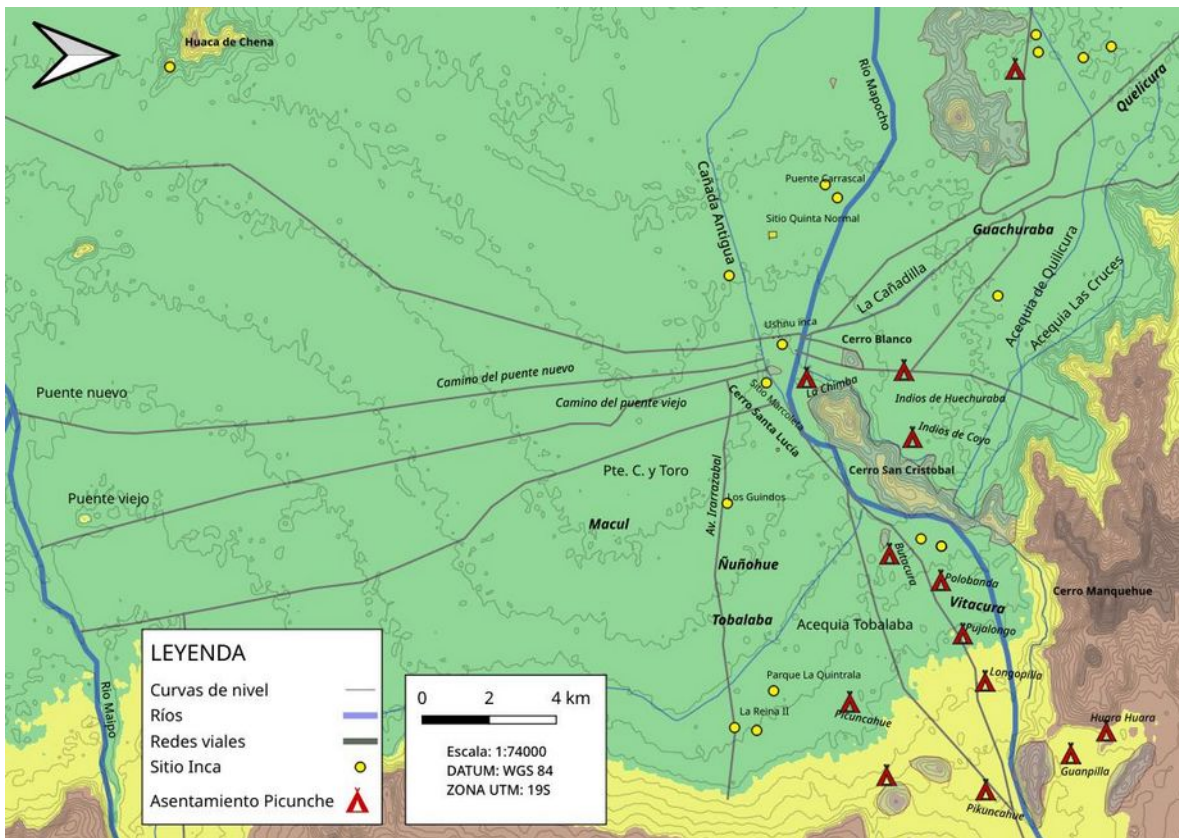


Figura 17: Valle de Santiago hacia el Periodo Tardío. Fuente: Propia.

A diferencia de otros valles, como el Cachapoal, el de Santiago es un valle ininterrumpido y flanqueado solo por ambas cordilleras. Los dos cordones transversales con que limita al norte y al sur (Chacabuco y Angostura), y la presencia de algunos cerros isla (el San Cristóbal, los cerros de Lo Aguirre, Chena, Lonquén, Renca, etc.) hacen que el tránsito por el valle deba hacerse por unos cuantos pasos obligados y fácilmente controlables (Sotomayor et al., 2016).

Durante los meses de menor caudal del Mapocho se formaba un vado, que permitía el tránsito norte y sur sin la necesidad de desviarse río arriba, donde se asentaban varias aldeas picunche hacia tiempos del Alfarero Tardío, permitiendo de esta forma, el tránsito al valle y a las tierras de Tobalaba, Apoquindo y Macul, etc.

Por último, la presencia de los cerros Blanco, San Cristóbal y Santa Lucía permiten tener una visión panorámica en el sector, situación que no se replica

hacia el curso occidental del río. A diferencia la abrupta quebrada del San Cristóbal, el cerro Blanco permite un ascenso y descenso expedito hacia el antiguo sector del vado, del cual se encuentra a tan solo dos kilómetros. Cuenta con una gran perspectiva del valle, desde donde se pueden controlar las rutas hacia el norte y sur.

En consecuencia, creemos que la elección del sector histórico de la ciudad de Santiago por parte de las poblaciones humanas que lo ocuparon, no pudo haber sido, en ningún caso, accidental azarosa. Sabemos que para la llegada de los españoles el cerro era un hito instalado en la red vial. No es casual, dado este razonamiento, que Valdivia haya manifestado preferencia por este sitio para alojar los primeros meses de su llegada, o que haya querido fundar la ciudad originalmente este mismo sector. Por otro lado, la reconstrucción en las últimas décadas de las redes viales prehispánicas tanto al norte como al sur del Mapocho, muestran como las principales rutas convergían en el vado del Mapocho.

Desde esta perspectiva el interés del inca y/o de las propias poblaciones nativas en torno a este punto, y por esas mismas razones, tampoco es descartable. No obstante cabe destacar que no existe evidencia arqueológica para una ocupación inca en cerro Blanco, y el material Aconcagua salmón es muy reducido en relación con el universo de la colección recuperada por Massone (1978).

En el plano de Santiago de Antonio Lozada (aprox. 1755-1761) la ciudad exhibía ocho rutas que iban hacia el Maipo de las cuales todas llegaban a la ciudadela de Santiago. Algunas pueden observarse en los mapas de 1611, el camino del medio era el denominado camino del “Puente Antiguo” o camino “que va a los Promaucaes”, cuyo puente que abría estado antes de la desembocadura del río Claro.

La reconstrucción de los caminos prehispánicos en los últimos años ha permitido confirmar la existencia de importantes rutas de orientación norte-sur, que comunicaban los valles de Putaendo, Aconcagua y el Cordón de Chacabuco con las tierras del Maipo y Angostura. Hacia el norte del Mapocho el mapa reportado por Sotomayor (et al., 2016), muestra caminos que salen del sector del vado hacia la y pasaban por lo que hoy es el casco histórico de Santiago y el antiguo vado que encontraron los peninsulares cuando llegaron.

8.2 Usos en la secuencia cultural del cerro

En cuanto a los usos de cerro Blanco, estos se han ido adecuando al contexto socio-cultural de cada época.

Actividades	Características
1.- Ocupación indígena	<ul style="list-style-type: none">• Evidencia arqueológica (Massone, 1978)• Org. Indígenas de Recoleta.
2.- Lugar estratégico	<ul style="list-style-type: none">• Encrucijada• Hito territorial• Enclave milita
3.- Prácticas religiosas	<ul style="list-style-type: none">• Piedras matadas• Virgen de Monserrat• Procesión del Rosario• Evangelización
4.- Recurso urbano	<ul style="list-style-type: none">• Proyecto ex-Cormu• CONACIN• Edificios clericales• Viviendas precarias• Personas en situación de calle
5.- Económicos	<ul style="list-style-type: none">• Molienda• Agrícola• Comercial• Diversos ingresos de recaudación• Cantera

Según Massone la presencia de instrumentos de molienda y cerámica en el sitio cerro son indicativos de una ocupación sucesiva entre el periodo Arcaico tardío y el agroalfarero temprano, mientras que la mínima presencia de cerámica Aconcagua estaría indicando una ocupación menor durante el Periodo Intermedio Tardío. La presencia de manos de moler encontradas *in situ* en algunos morteros, y que se adecuaban morfológicamente a estos, estaría manifestando funciones de molienda. Mientras que la presencia de manos de moler partidas por la mitad, podría estar evidenciando una “actividad ceremonial genérica” (Massone, 1978), aun que difícilmente caracterizable.

Si bien los grupos Bato se caracterizaban por una tradición cazadora, también produjeron instrumentos de molienda, que por sus características abrían estado asociadas mayoritariamente a la molienda de vegetales silvestres, y en menor grado a especies domesticadas (*Chenopodium quinoa*). Lollo por su parte también recurrió a vegetales silvestres (*Cryptocaria alba*, *Jubaea chilensis* y gramíneas silvestres), así como a otras domésticas (*Chenopodium quinoa*, *Zea mays*, *Phaseolus sp.*, *Cucurbita sp.* y *Lagenaria sp.*) (Falabella et al., 2007).

En los momentos tempranos de la colonia el cerro pudo haber sido el escenario de un enfrentamiento entre las poblaciones picunches y los españoles, también se habla de algún tipo de “fortaleza” (Stehberg y Sotomayor, 2012), debido a la ubicación estratégica del cerro en la “puerta norte” de la cuenca de Santiago. Este aspecto militar aparece nuevamente con la instalación de un almacén de pólvora durante el siglo XVIII, que suponemos fue emplazado de manera estratégica.

Al parecer los ibéricos fueron desde muy temprano plenamente conscientes de la relevancia que tuvieron ciertos asentamientos nativos, especialmente aquellos que revestían de algún grado de sacralidad. Esto se manifestó en una temprana política de resignificación de espacios nativos con simbología y narrativa cristiana, cuyo origen parece remontarse al modelo de la reconquista de la Península Ibérica de los árabes.

Durante la era colonial, el cerro albergó lo que probablemente fue uno de los primeros adoratorios cristianos en territorio nacional, y el primero de la ciudad. Su fundación como centros religiosos estuvo explícitamente relacionado con el proceso de evangelización colonial.

Las ermitas como tales eran edificios exclusivamente dedicados al culto de imágenes (Alcalde 1999). Sin embargo, dado que fue una de las primeras construcciones de la ciudad no es descartable haya conjugado otras funciones similares a las de los edificios de este tipo en la España de los siglos XV y XVI, como lo eran los *oratorios* o los *humilladeros*. Estos últimos, por ejemplo, eran construcciones de pequeñas dimensiones y podían estar en la entrada o salida de los pueblos “*en los caminos o lugares señeros, en las cuales los viajeros invocaban la protección de la imagen para el viaje que iniciaban, terminaban o continuaban*” (Alcalde 1999, p.474).

Cabe destacar la dualidad entre la ermita del cerro de “Montserrat” y el Santa Lucía. La primera ligada a la Orden de Predicadores y a la advocación a la virgen de Rosario, mientras la segunda se encuentra en territorio franciscano en que se venera a la Virgen del perpetuo Socorro. En ambos casos se trata de los límites prístinos de la ciudad, la ermita de Monserrate marcaba el límite norte, con la actual Av. Recoleta de cara a rutas que iban a Lima y a Quillota, y por ende a la costa, mientras que el Santa Lucía marcaba los límites este hacia la cordillera y sur. Muy cerca de allí estaba la calle San Diego, ruta incaica que conectaba con el Chena y que cruzaba el Maipo al sur hacia el “país de los promaucae” (Figura 17).

Varios documentos (Gaspar Villarroel, Gines de Lillo, Juan Ortíz de Cárdenas) hablan de los “indios de Guechuraba”, sin embargo éstos son difusos en cuanto a su ubicación exacta. Al parecer estos indígenas, al igual que los de El Salto, ubicados a escasos kilómetros del cerro, se habían conformado en una “doctrina”, cuestión que implicaba necesariamente algún contingente significativo personas que habitaban de manera permanente y que para mediados del siglo XVII se encontraban completamente despoblada.

A fines del siglo XVI se construye una nueva ermita, cabe destacar que es la misma época que data la leyenda de la “Virgen del Monserrate” o “Virgen del Tronco”, reproducida en Massone (1978), y que posteriormente se habría mandado a tallar a Lima.

Estas disputas entre la élite terrateniente local y los monjes de la Orden de Predicadores, muestran que tanto la ermita como sus llanos se emplazaron en una zona de importante recursos culturales, viales, económicos y religiosos para la naciente ciudad (Lara, 2019).

Desde la llegada misma de los ibéricos este sector fue reconocido como apto para la repartición de chacras, sobre terrenos que ya eran trabajados por los mitimaes incas. Esta situación se extiende prácticamente hasta fines del siglo XIX, como los corrobora la cartografía histórica disponible, en la que se presenta al sector de Recoleta y los llanos de Huechuraba invariablemente como sectores de “potreros” y “viñas”. En muchos mapas, incluso tardíos, el cerro aparece circundado por acequias, cuestión que refuerza su uso agrícola. Esto explicaría, en gran medida, la notable diferencia de hallazgos arqueológicos que hay entre el sector norte del Mapocho -prácticamente inexistente-, y el casco histórico de la ciudad.

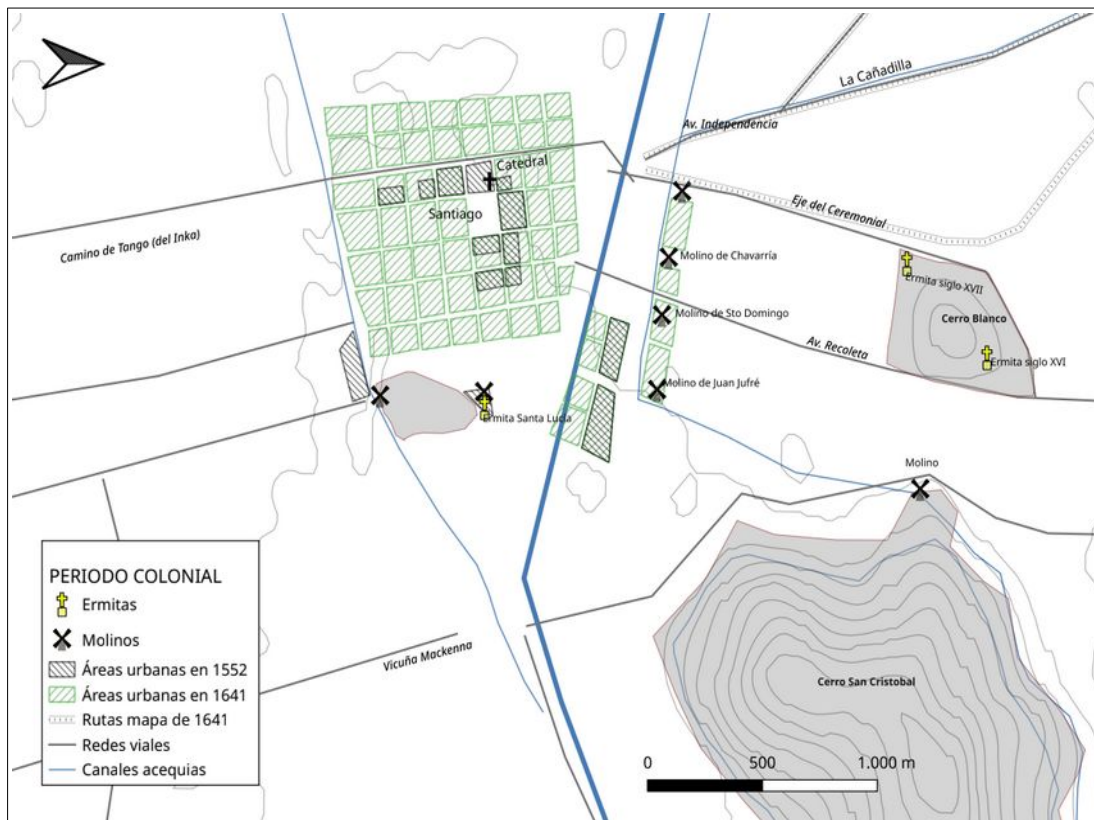


Figura 18: Plano Santiago colonial. Fuente: Elaboración propia a partir del plano de Luis Thayer (1900), Francisco Luis Besa (1641) y Massone (1978). Algunas áreas urbanas, vías y acequias son tentativas y no tienen valor geo-

Su papel de templo religioso, sin embargo no parece haber disminuido, y al contrario, la visita del papa Pío IX en 1848 muestra la enorme valoración popular hacia virgen morena tres siglos después de su instauración.

La ritualidad cristiana asociada al sitio también deja entrever ambigüedades o dicótomas interesantes, como por ejemplo la antigua presencia de la cueva de Av. Recoleta o “la cueva del diablo”, a solo metros de la Iglesia.

8.3 Aspectos patrimoniales

Sin duda el cerro Huechuraba representa un objeto de valor patrimonial difícilmente ponderable. Su historia está atravesada por diversos aspectos relacionados con la antigua y permanente ocupación humana del territorio donde está emplazado.

En cuanto a la piedra tacita, ya a principios de la centuria presentaba un importante *“proceso de deterioro progresivo, conocido como “cáncer de las piedras” el cual, además de dañar a la piedra en su materialidad y apariencia, la deja cada vez más indefensa a la lluvia y a los cambios de temperatura”* (Nawel 1998-99, p. 7). El periodo 1930-1960, sin embargo, debió haber sido particularmente destructivo para el cerro. Las intensas migraciones campo-ciudad, la creciente urbanización del sector, la construcción de viviendas informales y campamentos en las faldas del cerro, debieron haber implicado una contaminación y degradación importante, por ejemplo, en torno a la contaminación del suelo en el sector de la piedra, o a partir de la deforestación para su uso como leña.

Hoy en día es posible apreciar este deterioro a simple vista. Todas las veces que se visitó el lugar, el bloque presentaba trozos y restos de piedra sobre la superficie. Al solo tacto es posible notar que la piedra es sumamente sensible a la resistencia y se deshace con total facilidad. Varias oquedades presentan restos de material rocoso, restos vegetales o restos de inciensos. En torno a esto Khano Llaitul manifiesta su molestia, dado que sabe que cada cierto tiempo se realizan ceremonias en el lugar, las que muchas veces incluyen la depositación de ofrendas en las piedras, incluso bailes sobre el mismo bloque.

También hay crecimiento de malezas en sus contorno, que muchas veces avanzan sobre la piedra. En el sector de la reja, muchas veces vimos restos de basura, artículos electrónicos desechados, etc.

Cabe recordar que ya en 1999 Nawel consultores había propuesto medidas relacionadas con la instalación de sistemas de regadíos y reforestación, sistemas de vigilancia, etc. (Hermosilla et al., 1998-99). Muchas de estas recomendaciones no fueron tomadas en cuenta, mientras otras fueron realizadas en forma parcial o con resultados ineficientes. Y, por el contrario, como se comentó anteriormente estas medidas fueron implementadas mayoritariamente por parte de CONACIN. Nawel consultores también recomendó la eliminación del sistema de telecomunicación existente en la cumbre del cerro. Sin embargo, esta siguió ahí,

quedando además la cumbre de cerro restringida al acceso al público, afectando el derecho al disfrute de la ciudadanía de las importantes áreas patrimoniales de ese sector²¹.

Esta omisión se plasma también desde la lógica patrimonial del Parque Metropolitano, que no se ha actualizado mucho desde su creación en 1999, dado que no cuenta con una infraestructura informativa adecuada, remitiéndose esta a un plano en la entrada del parque y a una mínima estructura señalética. A esto hay que sumarle, como se señaló anteriormente, los sectores de la cumbre del cerro, que no son accesibles al público y que se encuentran en pésimo estado de conservación.

En cuanto a su aspecto patrimonial, el cerro Huechuraba representa un caso de sumo interés teórico. En tanto *ruina del olvido* ha quedado frente al pleno abandono estatal, que no lo requiere como parte de su complejo ideológico legitimador (Días-Andreu, 2013). A pesar de estar protegido por la ley, este importante hito fue interrumpido y sepultado bajo la calle Unión, omitiendo su lugar en la trama urbana y en el imaginario cultural oficial. Frente a esto las comunidades han hecho ver sus propias demandas a través del objeto patrimonial, que es sacado del olvido a partir desde la esfera social, mostrando su carácter densamente histórico y político. En este sentido la reivindicación del cerro Huechuraba, su reutilización y resimbolización, resulta una respuesta comunitaria frente a la falta de espacios para realización cultural y social. Desde esta experiencia se logró una puesta en valor del cerro, se construyeron nuevas dependencias, se usaron nuevos espacios para el desarrollo de actividades comunitarias, en buenas cuentas, se posicionó un espacio que estaba abandonado no solo como un eje de reunión social, sino también como un lugar que garantiza el derecho al ejercicio de la cultura y la religión.

Esta situación, no obstante, ha generado rechazo por parte de comunidades indígenas, que plantean que más que preservar la cultura indígena, la actividad del cerro se ha centrado más bien en el desarrollo de prácticas neochamánicas,

²¹ A la lista de hitos culturales consignados en el informe de Nawel consultores en 1999, quisiéramos relevar justamente el lugar de las ya mencionadas cuevas, hoy sabemos que estos elementos del paisaje jugaban un papel importante tanto para los pueblos mapuches como para las culturas andinas. Cabe destacar en este sentido que la gruta ubicada en la cumbre, que en septiembre de 2019 se encontraba destapada. Pero que en los meses posteriores fue tapada con material de construcción por Parque Metropolitano, como una forma de “protegerla” de intrusos.

ejercidas por agrupaciones musicales, artísticas y algunos académicos e indígenas.

Creemos que el burocratismo obsoleto, la lógica clientelar y la desconexión de los aparatos administrativos con las realidades locales o con la opinión de los gremios científicos o sociales, ha tenido importantes impactos en la preservación y el desarrollo del patrimonio. En este sentido las políticas neoliberales se han sido revestido de un discurso progresista, multiculturalista e inclusivo, pero que opera, en la práctica, desde la misma verticalidad impuesta desde las instituciones (Ayala, 2014). Creemos que las disputas sobre el uso del cerro también tienen que ver con la ineficacia de estas políticas, que no han asegurado la disponibilidad de áreas que faciliten la integración social o el derecho de las comunidades indígenas a los recursos culturales y naturales.

Por último, desde la perspectiva de la integración a la trama urbana, creemos que el entorno inmediato del cerro se encuentra fuertemente impactado por el desarrollo descontrolado de la ciudad, afectando entre otras cosas las condiciones de visibilidad del sitio. Entre los elementos que afectan el antiguo barrio del cerro no solo se encuentran la edificación en altura, sino también la instalación de sucursales de comida rápida, por ejemplo la pizzería Papa Johns y un Líder Express, ubicados en ambas esquinas frente a la Iglesia la Viñita.

Sin duda que estos elementos afectan el patrimonio urbano e histórico de uno de los barrios más antiguos y emblemáticos de la ciudad. En este sentido se deberán buscar fórmulas tendientes a revertir esta situación, para esto se hace necesario *“reconstruir las relaciones entre los procesos socioculturales, simbólicos y el ambiente”*, relevando el lugar de la Iglesia, la piedra tacita y el antiguo camino del Inca, que no cuentan con la más mínima señalización: *“la idea es ofrecer al público las categorías de observación básicas de los diferentes elementos arqueológicos y paisajísticos para que el paisaje se haga permeable, conjugando: información, señales, paseos y observaciones”* (Avalos y Ladrón de Guevara 2000, p. 93)

IX. CONCLUSIONES

A lo largo de la investigación se buscaron diversos elementos que dieran cuenta de la secuencia ocupacional del cerro Huechuraba y su valor patrimonial desde la perspectiva de la materialidad, la oralidad y el uso del espacio y el territorio. Esto implicó dar cuenta de los aspectos materiales de la ocupación del cerro, caracterizándolos mediante diversa información documental, material, espacial y etnográfica.

En virtud de esto se repasaron y problematizaron diversos aspectos relacionados con la ocupación antropológica del cerro en una perspectiva de *larga duración*.

Como resultado se logró sistematizar un conjunto de antecedentes históricos, bibliográficos y etnográficos relacionados con los usos pasados y contemporáneos del cerro.

A lo largo del tiempo ese último ha albergado características sagradas para diversos grupos humanos, estas se extienden eventualmente desde los periodos pre-hispanos hasta el mundo cristiano, pasando por las comunidades indígenas y sociales contemporáneas.

El cerro ha estado relacionado también con un papel de frontera urbana y marginalidad, pero también codiciado desde el punto de vista económico al estar emplazado en un lugar específico de la trama urbana.

La aparición de la virgen, la ermita y las actividades evangelizadoras (Ramírez, 1979), sugieren la existencia de una política hispana, posiblemente de extensión continental, orientada a disputar el dominio del aparato simbólico-territorial (Medina de Pacheco, 1987; Mejía, 2006; Navarro, 2013), y sin duda involucran un fenómeno no suficientemente estudiado en nuestra región.

De una u otra forma las actividades educacionales se mantienen a través del Jardín Adkintun, que antiguamente fuera un colegio. Por otro lado, los cuerpos encontrados en el antiguo convento, los altares dedicados a los niños Kenay y Sayen, y la presencia del Bosque de Donantes, denotan un papel de enclave funerario.

Por último, si bien no existen evidencias concluyentes en sus usos sagrados se remonten a periodos previos al PAT, la disposición de las antiguas redes viales y las características geográficas y territoriales anteriormente descritas, no son incompatibles con la idea que la piedra tacita haya estado relacionada con una red de caminos y, eventualmente como “lugar de paso”, reuniones o de intercambio rituales, como proponía inicialmente Massone (1978) en su tesis.

En muchos sentidos las conclusiones de Massone en torno al bloque con tacitas se ven confirmadas al constatar que sus usos hoy en día responden a un *“lugar de atracción de agregados humanos que llegan a él para realizar una actividad que los homogeniza, desarrollando en ellos el sentido comunitario, aun que sea por un momento de mayor o menor duración”* (Massone, 1978, p.143)

A pesar que la piedra tacita este es un hallazgo público, reconocido por la ciencia hace más 44 años, no ha sido adecuadamente integrado a la trama urbana y social, viéndose afectada en su contexto espacial y territorial. En el primer sentido porque se trata de un artefacto inmueble interrumpido por la vía, perdiéndose bajo la calle el lugar donde se podrían haber congregado sujetos. Pero en el sentido propiamente territorial, porque el se pierde la densidad de su contexto patrimonial en un sentido más amplio. La piedra tacita esta asociada no solo al cerro, si no que al antiguo camino del Inca, en lo que era nada menos que la puerta de entrada al Valle del Mapocho. La presencia intrusiva de edificios comerciales o de comida rápida, la falta de espacios públicos de calidad y la total carencia de soportes informativos o de divulgación en las inmediaciones del cerro, han terminado por menoscabar y degradar profundamente el valor patrimonial del objeto que se pretende proteger.

Ya en 1978 Massone criticaba el proyecto de urbanización de la ex-CORMU, en el sentido que el cerro no podía limitarse a ser un mero parque para la recreación y el ocio, que es justamente en lo que se ha convertido para el transeunte o para el habitante común de la ciudad. El resultado es que la densidad histórica y patrimonial del cerro es solo manejada por reducidos círculos culturales, indígenas y académicos, quedando completamente al margen de la comunidad local y nacional. El resultado de esta situación es la desconexión y menoscabo del enorme potencial patrimonial y de pertenencia local que puede ofrecer cerro Huechuraba.

En esta misma línea, la recuperación de este potencial solo puede ser desarrollado en virtud de una intervención integral del cerro: en primer lugar en torno al derecho de acceso y propiedad exclusiva y excluyente que las comunidades indígenas tienen respecto de este; en segundo lugar, y en virtud de lo anterior, del derecho de acceso y usufructo eventual que podrían tener los demás habitantes de la ciudad; en tercer lugar, en relación a la urgente necesidad de recuperación de las áreas que circundan el cerro, especialmente aquellas que dicen relación con la Iglesia la Viñita, la piedra tacita y los edificios emplazados en la cumbre; por último, se hace necesario desarrollar una potente política divulgativa, que incluya a los diversos actores relacionados con el cerro, en una dinámica de retroalimentación y de respeto mutuo.

El proyecto Fondecyt consideró el estudio de ruinas de diversas adscripciones históricas, entre ellas, tanto el cerro en su conjunto, como las piedras tacitas, fueron consideradas como *ruinas del olvido*. Es decir, monumentos que pertenecen a culturas ancestrales y que han sido olvidadas o museificadas al interior de la ciudad moderna (Proyecto Fondecyt n°1180352). Sobre este punto podemos concluir que esta distinción no opera de manera dicotómica: esta es una ruina para el aparato estatal, pero no lo es para las comunidades indígenas y las agrupaciones de la sociedad civil. Por último, pudimos constatar las fuertes disputas que pueden suscitarse al interior de la sociedad civil en relación a lo que se considera como objeto de patrimonio, y como las distintas cosmovisiones pugnan en torno a él. Las tensiones y ambigüedades que suscita el cerro quedan de manifiesto especialmente en relación a la piedra tacita. Junto con el material recolectado por Massone, la piedra se emplaza como la prueba de mayor antigüedad a la que se remonta el uso antropológico de cerro Blanco. Pero también muestra la compleja relación entre los hallazgos científicos y las dinámicas

Finalmente consideramos que los datos recolectados actualizan el debate en torno a este lugar, abriendo diversas aristas y preguntas en torno al cerro.

Los estudios historiográficos y arqueológicos locales han pasado por alto el potencial de los documentos legales y eclesiásticos de los siglos XV y XVI en relación al cerro Blanco, y sin duda son un espacio que deberá ser abordado en acercamientos futuros.

De igual forma serán útiles acercamientos futuros en torno a las cuevas y sector de la cumbre, que presenta presencia de material cerámico y de adobe a nivel de superficie en algunos lugares.

Por último, la continuidad de uso del suelo en un contexto urbano como el de Santiago centro, la baja cantidad de estudios previos y el mal estado de los pocos que existen, la información fragmentaria o que permanece en manos de privados, el acceso restringido y las malas condiciones de las colecciones eclesiásticas, y la contingencia política y sanitaria que vivió el país desde octubre del año pasado implicaron un problema permanente, que muchas veces no pudo ser sorteado por esta aproximación, pero que implicaron una guía valiosa para acercamientos futuros.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, A. (2014). Prácticas coloniales de la Iglesia en el Perú, siglos XVI y XVII. Aconcagua Libros.

Alderman, J. (2015). Mountains as actors in the Bolivian Andes: The interrelationship between politics and ritual in the Kallawayaya ayllus. *The Unfamiliar*, Vol 5 No 1-2. pp 33-54 DOI: <https://doi.org/10.2218/unfamiliar.v5i1-2.2015>

Álvarez, G. (1960). Las piedras animadas y los espíritus dueños de los cerros, lagos y ríos de Neuquén. Cuadernos del Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas. Ministerio de Educación y Justicia. Dirección General de Cultura. Buenos Aires, Argentina.

Alegría, L. (2019). Patrimonio, patrimonialización y monumentos. Esfera estatal y políticas culturales como producción simbólica. En: Historia, museos y patrimonio. Discursos, representaciones y prácticas de un campo en construcción, Chile 1830-1930. (Luis Alegría Ed.). Ediciones del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural. Santiago, Chile.

Aldunate, C., Castro, V., & Varela, V. (2003a). Antes del inca y después del inka: paisajes culturales y sacralidad en la puna de Atacama, Chile. *Boletín de Arqueología PUCP*, N.º7, 2003, 9-26.

Asimov, I. (1988). *Guía de la Biblia: Antiguo Testamento*. Plaza & Janes Editores. Barcelona, España.

Asimov, I. (1993). *Guía de la Biblia Nuevo Testamento*. Plaza & Janes Editores. España, Barcelona.

Aguirre, R. (1999). Depositación y deformación de la secuencia volcánica terciaria en el sector cordillerano de Pata del diablo, Cajón del Maipo. Región Metropolitana, Chile. 60p. Aguirre B., Paula. (2011). La Geografía como paisaje Marginal: Cerros Isla en la Cuenca Metropolitana, 1910-2010. Tesis presentada a la Escuela de Arquitectura de la Pontificia Universidad Católica de Chile para optar al grado de Magister en Arquitectura del Paisaje. Mayo 2011. Santiago, Chile.

Aveni, A. (1991). *Observadores del cielo en el México antiguo*, Fondo de Cultura Económica, México.

Ayala, P. (2014). Patrimonialización y arqueología multicultural en San Pedro de Atacama (Norte de Chile). *Estudios atacameños*, Vol. (49), 69-94. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432014000300005>

Barabas, A. (2006). Los santuarios de vírgenes y santos aparecidos en Oaxaca Cuicuilco, vol. 13, núm. 36, enero-abril, pp. 225-258 Escuela Nacional de Antropología e Historia Distrito Federal, México.

Barrera, A.C. (2017). Funcionalidad del sitio alfarero temprano La Granja: posibilidades de identificar la congregación social en el registro arqueológico de Chile. Departamento de Antropología, Tesis de grado, Universidad de Chile.

Babot, M.P. (2004). Tecnología y utilización de artefactos de molienda en el noroeste prehispánico. Tesis de Doctorado en Arqueología. Universidad Nacional de Tucumán, Argentina.

Babot, M.P. (2006). El papel de la molienda en la transición hacia la producción agropastoril: Un análisis desde la Puna Meridional argentina. Estudios Atacameños y Antropología Surandinas. N° 32, pp. 75-92 (2006)

Babot, M.P. 2007. Organización social de la práctica de molienda: casos actuales y prehispánicos del Noroeste argentino. Procesos sociales prehispánicos en el Sur Andino: La vivienda, la comunidad y el territorio Compilado por A. Nielsen, M. Rivolta, V. Seldes, M. Vazquez y P. Mercolli, pp. 259-290. Editorial Brujas, Córdoba.

Babot, M. P. (2017). Morteros de Argentina: miradas desde y hacia la arqueología de los siglos XIX y XX y prospectos para futuros estudios. En: Belmar C., Contreras, L., & Reyes, O. (Eds) (2017). Actualización en el estudio de las piedras tacitas: Nuevas perspectivas. Serie monográfica de la Sociedad Chilena de Arqueología, vol. 6.

Bauer, B. y Deaborn, D. (1998). *Astronomía en los Andes*. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé Las Casas", Cuzco.

Betanzos, J. (1880) [1551-1557]. Suma y narración de los Incas. Madrid: Manuel G. Hernández. Biblioteca Hispano-Ultramarina, Vol. 5

Begg, E. (2011). *The Cult of the Black Virgin*. Chiron Publications. USA.

Belmar, C., Labarca, R., Blanco, J.F., Stehberg, R. y Rojas, G. (2005). Adaptación al medio y uso de recursos naturales en Caverna Piuquenes (cordillera de Chile central). Actas del XVI Congreso de Arqueología Chilena, pp. 415-423, Concepción.

Belmar C., Contreras, L., & Reyes, O. (2017). Actualización en el estudio de las piedras tacitas: Nuevas perspectivas. Serie monográfica de la Sociedad Chilena de Arqueología, vol. 6.

Belmonte J. (1999). *Astronomía y civilizaciones antiguas*, Ediciones Temas de hoy, Madrid: 259-278.

Berenguer, J., Castro, V. & Aldunate, C. (1984). Orientación orográfica de las chullpas en Likan: la importancia de los cerros en la fase Toconce. Simposio Culturas Atacameñas:175-220; U. del Norte, Antofagasta.

Berenguer, J. [\(2013\)](#). Unkus ajedrezados en el arte rupestre del sur del Tawantinsuyu: ¿la estrecha camiseta de la nueva servidumbre? En *Las Tierras Altas del Área Centro Sur Andina entre el 1000 y el 1600 d.C.*, M. E. Albeck, M. Ruiz y B. Cremonte, Eds., pp. 311-352, 2013, EdiUNJu, Jujuy. Benavides, R. (1961). La arquitectura en el Virreinato del Perú y en la Capitanía General de Chile. Andrés Bello, Santiago de Chile.

Bibar, de J., (1966 [1558]) Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile. MDLVIII. Fondo Histórico y Bibliográfico José T. Medina. Santiago. Tomo II, 214 p.

Braudel, F. (1968). La historia y las ciencias sociales. Alianza Editorial. Madrid, España.

Broda J. 1991. Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica. En: *Actas de Simposio Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*. Universidad Autónoma de México, 1991 461. Instituto de Investigaciones Históricas. Editores Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski, Lucrecia Maupomé.

Carrasco, C. (2016). Contextos de molienda en Chile Central: una aproximación al procesamiento de recursos vegetales en Carmen Alto, un sitio con Piedras Tacitas. Memoria para optar al título de Arqueólogo. Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile.

Casamiquela, R. (1971). Notas sobre sitios y piedras rituales del ámbito pehuenche austral. Actas del VI Congreso de Arqueología Chilena. Santiago: Universidad de Chile / Soc. de Arqueología de Santiago.

Casamiquela, R. (2007). Estudio del ngillatun y la religión araucana. Rawson: Secretaría de Cultura del Chubut.

Calestani, M. (2009) 'Suerte' (Luck): Spirituality and well-being in El Alto, Bolivia. *Applied Research in Quality of Life* 4(1):47-75

Casanova, H. (1994). *Diablos, brujos y espíritus maléficos, Chillán, un proceso judicial del siglo XVIII*. Ediciones Universidad de la Frontera.

Castro, V. y C. Aldunate. (2003). Sacred Mountains and Landscapes in the Highlands of the Central-Southern Andean Area, *Mountain Research and Development* 23 (1), 73-79.

Castro, V. (2006) Metodología etnoarqueológica y estudio del Qhapaqñan en la Región de Antofagasta. Ponencia presentada en la reunión para el Programa Qhapaq Ñan, Universidad de Nariño-UNESCO, San Juan de Pasto, 7 y 8 de noviembre de 2006.

Castro, V., (1997) (Ms). Huacca Muchay. Evangelización y Religión Andina en Charcas, Atacama La Baja. Tesis para optar al grado de Magíster en Historia, Mención Ethnohistoria, Departamento de Ciencias Históricas, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago.

Castro, V.(2004). Riqueza y complejidad del Qhapaq Ñan. Su identificación y puesta en valor. En *Tejiendo los lazos de un legado. Qhapaq Ñan - Camino Principal Andino: hacia la nominación de un patrimonio común, rico y diverso, de valor universal*. UNESCO. Perú.

Castro, V.,(2016). *Etnoarqueologías andinas*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado. Santiago de Chile.

Calvo, M. (1980). *Secretos y Tradiciones Mapuches*. Santiago de Chile: Ed.Impresos Off set Ltda.

Cerdà, J. (1997). Monserrat: un espacio para la regresión del hombre medieval. *Actas del VI congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Tomo I. Alcalá de Henares, 12-16 de septiembre de 1995

Cruz, P. (2009). Huacas olvidadas y cerros santos. Apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los Andes del sur de Bolivia. *Revista Estudios Atacameños Arqueología y Antropología Surandinas*. N° 38, pp. 55 –74.

Cobo, B. (1964 [1653]) *Historia del Nuevo Mundo*. Biblioteca de Autores Españoles. Ediciones Atlas. Madrid, tomos 91 y 92.

Cohen, M. L. (2014). Mirada desde y hacia los lugares de poder. Antofagasta de la Sierra ente 1000 y 1500 D.C. *Arqueología* 20 (1): 47-72.

Cornejo, L. (2010) Santiago antes de la ciudad. 12.000 a.C. -1541. En: Santiago de Chile. Catorce mil años. Edición Bicentenario. Museo Chileno de Arte Precolombino y Banco Santander.

Cornejo, L. (2014). Sobre la cronología del inicio de la imposición cuzqueña en Chile. *Estudios Atacameños*, No 47, pp. 101 – 116.

Cornejo L. (2017) Cazadores y recolectores tardíos en Chile central: una historia de continuidad y cambio. Tesis para obtener el grado de doctor en historia. Universidad Nacional de Cuyo.

Cornejo, L., & Saavedra, M. (2018). El centro político Inka en el extremo austral del Tawantinsuyu (Chile Central). *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 23 (1), 133-157. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-68942018005000306>

Cordero, M. (2017). Reproducción y traducción de la cultura judicial hispana en el imaginario indígena. *Gobernación de Chile, siglos XVII y XVIII. Estudios de Historia Novohispana*. 57(57), 8-26. DOI <https://doi.org/10.1016/j.ehn.2017.06.002>

Contente, V. (2015). Construcción de patrimonio en la comuna de San Vicente de Tagua Tagua. Memoria de Título, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.

Contreras, H. (2004). Servicio personal y comunidades indígenas en el Valle de Quillota durante los primeros años del asentamiento español, 1544-1569. *Cuadernos Interculturales*, Año 2, Vol 3, p. 51-65

Coles, N. (2017). Estilos tecnológicos e identidad comunitaria en el complejo cultural Llolleo: Un estudio de los sitios Europa y El Mercurio. Memoria para optar

al título de Arqueólogo. Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile.

Correa, I. (2009) Los complejos alfareros Lolleo y Pitrén. Un estudio comparativo a partir de piezas cerámicas completas. Memoria para optar al título de Arqueóloga. Universidad de Chile.

Crocco, J. (23 de octubre de 2005). Catastro de Piedras Tacitas de Chile Central. [Blog personal]. Recuperado de:

<http://juan-crocco-abalos.blogspot.com/2006/03/ruinas-incaicas-en-cerro-mercachas.html>

(17 de marzo de 2006). Ruinas Incaicas en Cerro Mercachas. [Blog personal]. Recuperado de <http://juan-crocco-abalos.blogspot.com/2006/03/ruinas-incaicas-en-cerro-mercachas.html>

(19 de febrero de 2013). El Pucará de La Muralla y el Colla Raymi. [Blog personal]. Recuperado de <http://juan-crocco-abalos.blogspot.com/2013/02/el-pucara-de-la-muralla-y-el-colla-raymi.html>

De la torre, R. y Guiérrez, C. (2016). El Temazcal: Un ritual pre-hispánico transculturalizado por redes alternativas espirituales. Ciencias sociales y religión, 18(24). Pp 154-172.

De Lillo, G. (1941). Colección de Historiadores de Chile y Documentos Relativos a la Historia Nacional. Tomo XLVIII. Mensuras de Gines de Lillo. Imprenta Universitaria, Santiago de Chile.

De Ramón, A. (1961). La institución de los censos de los naturales en Chile (1570-1750). Revista Universitaria, Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Historia. 1, 47-94.

(1960). La encomienda de Juan de Cuevas a la luz de nuevos documentos (1574-1583). Boletín de la Academia Chilena de la Historia. Vol. (62).

De Ramón, A. (1979). Una metrología colonial para Santiago de Chile: de la medida castellana al sistema métrico decimal. Revista Historia 14: 5-70.

Diamond, J. (2014). *Armas, Gérmenes y Acero*. Ediciones DeBolsillo, Barcelona.

Díaz-Andreu, M. (2013). Turismo y arqueología. Una mirada Histórica a una relación silenciada. *Anales de Antropología*, Vol. (48-11) p.9-39.

Dietler, M., y Hayden, B. (Eds.) (2001). *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*. Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.

Dietler, M. (2011). Feasting and Fasting. En: *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, Timothy Insoll. Eds.

Dietrich, R.V., (1989). Imagine: Another Mimetoliths. En: Titangim, R.D. & Dietrich, R.V. (Eds.), *Rock Chips. Rocks & Minerals*, 64(2), 149-152. DOI:10.1080/00357529.19989.11761748

Dillehay, T. (2003). El colonialismo inka, el consumo de chicha y los festines desde una perspectiva de banquetes políticos. *Boletín de arqueología*. PUCP, Vol. (N° 7), pp. 355-363.

Dillehay, T. (2013). Sedentarismos y complejidad prehispánicos en América del Sur. *Intersecciones en Antropología*, Vol. (N° 14), pp. 29-65.

Dransart, P.Z. (1991). *Fibre to Fabric: The Role of Fabric in Camelid Economies in Prehispanic and Contemporary Chile*. D. Phil Thesis, Faculty Board of Anthropology and Geography in the University of Oxford.

Domínguez, G. (1965). Piedras de tacitas y sitios arqueológicos en Farellones (Provincia de Santiago). *Boletín Sociedad Arqueológica de Santiago*, Vol. N° 3, pp. 21-24.

Duviols, P. (1977). *La destrucción de las religiones andinas (conquista y colonia)*. Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F..

Earle, T. (1987). Chiefdoms in archaeological and ethnohistorical perspective. *Annual Review of Anthropology*. 1987. 16:279-308.

Echeverría, J., Planella, M. y Niemeyer, H. (2014). Nicotine in residues of smoking pipes and other artifacts of the smoking complex for an Early Ceramic

period archaeological site in central Chile. *Journal of Archaeological Science* Vol. N°44, pp. 55-60.

Favereau, J., Celis, C., y Muñoz, J. (1992). *Familias Fundadoras de Chile 1540-1600*. Editorial Universitaria, Santiago, Chile.

Falabella, F. y Planella M. T. (1979). *Curso Inferior del Río Maipo: Evidencias Agroalfareras*. Departamento de Antropología, Tesis de grado, Universidad de Chile.

Falabella, F. y M.T. Planella (1979). *Curso Inferior del río Maipo: Evidencias Agroalfareras*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Prehistoria y Arqueología, Departamento de Ciencias Antropológicas y Arqueología, Universidad de Chile.

Falabella, F. y M.T. Planella (1980). "Secuencia cronológico-cultural para el sector de desembocadura del río Maipo". *Revista Chilena de Antropología*, Vol. N° 3, pp. 87-107.

Falabella, F. y Planella, M.T. (1982). La problemática molle en Chile central. *Actas del VIII Congreso de Arqueología Chilena*, pp. 33-52.

Falabella, F. & M. T. Planella. 1988-1989. Alfarería temprana en Chile central: un modelo de interpretación. *Paleoetnologica* 5: 41-64.

Falabella, F. (1994). El sitio arqueológico El Mercurio en el contexto del periodo alfarero temprano. *Actas del 2° Taller de Arqueología de Chile Central*.

Falabella, F. y Planella, M. T., Aspillaga, E., y Sanhueza, L. (2007) Dieta en sociedades alfareras en Chile Central. Aporte de análisis isotópicos estables. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, volumen 39, No 1. p. 5-27.

Falabella, F., Correa, I., Cornejo, L., y Sanhueza, L. (2012) .Configuración de comunidades locales en los grupos Llolleo. Una propuesta metodológica y primeros resultados dentro de la cuenca del río Angostura. *Actas del XVIII Congreso de Arqueología Chilena*

Falabella, F., Pavlovic, P., Planella, M.T., y Sanhueza, L. (2016) Diversidad y heterogeneidad cultural y social en Chile central durante los periodos Alfarero Temprano e Intermedio Tardío. En: Falabella, F., Uribe, M. & Sanhueza, L. (2016).

Prehistoria en Chile. Desde sus primeros habitantes hasta la llegada de los Incas. Editorial Universitaria. Santiago, Chile.

Falabella, F., Uribe, M., Sanhueza, L., Aldunate, C. y Hidalgo, J. (2016). *Prehistoria en Chile. Desde sus primeros habitantes hasta los Incas.* Santiago: Editorial Universitaria.

Falabella, F., Pavlovic, D., Planella, M.T. y Sanhueza, L. (2016). Diversidad y heterogeneidad cultural y social en Chile durante los períodos Alfarero Temprano e Intermedio Tardío (300 a.C. A 1450 d.C.). En: *Prehistoria en Chile. Desde sus primeros habitantes hasta los Incas.* Falabella, F., Uribe, M., Sanhueza, L., Aldunate, C. y Hidalgo, J., Eds. Santiago: Editorial Universitaria, Sociedad Chilena de Arqueología, pp. 365-399.

Fernández, F. (2018). *Cartografía Sagrada en el Valle Central.* Editorial Ocholibros. Santiago, Chile.

Fiadone, A.E. (2007). *Simbología Mapuche. El territorio tehuelche.* Buenos Aires. MAIZAL Ediciones.

Fonck, F. (1910). *La región prehistórica de Quilpué.* Imprenta Universo, Valparaíso.

Font, C. (2013). *Patrimonio geológico en la ciudad de Santiago: caracterización y valoración de geositios en torno a un núcleo urbano.* Tesis de grado del Departamento de Geología, Universidad de Chile.

Forester, R. (1993). *Introducción a la religiosidad mapuche.* Editorial Universitaria. Santiago, Chile.

Forray, R y Saavedra, C. (2018). No todas las calles fueron siempre calles. Las avenidas de la periferia de Santiago: camino los Morros. *Revista Transporte y Territorio* Vol. (18), pp. 1852-7175.

Gajardo Tobar, R. (1958-1959). Investigaciones acerca de las "Piedras Tacitas" en la Zona Central de Chile. *Anales de Arqueología y Etnología.* Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza. XLV-XV: 163-204.

Ghigliazza, Raimundo (1898). *Historia de la Provincia dominica de Chile.* Concepción: Provincia Dominica de Chile.

Guber, R. (2001). *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Editorial Norma. Colombia.

Grebe, M. E. (1993/94). El subsistema de los ngen en la religiosidad mapuche. *Revista Chilena de Antropología*, Vol. (12), s.p.

Greve, E. (1938). *Historia de la Ingeniería en Chile*. Santiago de Chile, 1938. t. I, p. 445 y ss.

Gómez, J. C. (1994) *Las poblaciones callampas. Una expresión de la lucha social de los pobres, Santiago, 1930-1960*. Serie de Estudios Sociales N.º 60. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Santiago de Chile.

Gutiérrez-Cortines, C. y Griñán, M. (1994). La devoción en el espacio: las ermitas en los territorios de las Órdenes Militares. *IMAFRONT* N.º (Vol)10, p. 51-60.

Hector, S. (2009). Cupule Petroglyphs as Elements of the Cultural Landscape. *Journal of California and Great Basin Anthropology*. Vol. 29, No. 1, pp. 68–76

Hermosilla, N. (2015). Piedras tacitas como enclaves culturales. Manuscrito disponible en: <http://tacitas.blogspot.com/2016/08/piedras-tacitas-como-enclaves.html> Hermosilla, N. y J. Ramírez. (1982). *Prehistoria de Chile Central: Localidad de las Cenizas*. Tesis para el Grado de Licenciatura en Antropología con Mención en Arqueología y Prehistoria, Universidad Chile.

Hermosilla, N. (1985). Las Cenizas: Evidencias de ritualismo en torno a piedras tacitas. *Actas del IX Congreso Nacional de Arqueología 12 – 17 de Octubre de 1982*. La Serena, Chile.

Hermosilla, N., Becker, C., Sánchez, R., González P., Rodríguez, J. Y Bahamondes, M. (1998-99). *Proyecto de conservación y puesta en valor del sitio arqueológico piedra tacita en el cerro Blanco, comuna de Recoleta, Región Metropolitana*. Informe final, Nawel consultores.

Hermosilla, N., Lavanderos, L., Saavedra, B., Vargas, L. & Carrasco M. (2001). *Uso del Espacio en los Períodos Alfarero Temprano y Tardío: Análisis Comparativo*. IV Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile, 2001.

Hernández, R., Fernández C. y Baptista, P. 2014. Metodología de la investigación. McGraw-Hill Interamericana Editores, México D.F.

Hoffmann, A. (1998) Flora Silvestre De Chile Zona Central. Editorial Roberto Mandiola. *Santiago de Chile*

Huynen, J. (1977). *El enigma de las vírgenes negras*. Plaza & Janes SA Editores. Barcelona, España.

Jackson, D; Morales, H; Valenzuela, M; Contente, V. (2017). Disputa de imaginarios patrimoniales: El impacto de sitios no monumentales del pleistoceno en comunidades locales del centro-norte de Chile. *Revista Chilena de Antropología* (35), p. 27-46 doi: 10.5354/0719-1472.2017.46129

Jofré, D. (2003). Una Propuesta de Acercamiento al Patrimonio Arqueológico de la Comunidad de Belén. *Comunidad Volumen 35 N°2*, p. 327-335

Johnson, A. W., y Earle, T. (1987). *The Evolution of Human Societies*. Stanford University Press, Stanford, California.

Kaltwasser, J., A. Medina y J. Munizaga 1984 El hombre de Cuchipuy. *Revista Chilena de Antropología* (4) 43-48.

Latcham, R. (1929). Las piedras tacitas de Chile y la Argentina. *Revista Universitaria*. XIV (4), pp. 492-517.

Lara, Jesús. (17 y 19 de julio 2019) “El cerro Guachuraba como centro de pugna económica, religiosa y cultural y, espacio educativo mediante las primeras procesiones catequizantes durante la segunda mitad del siglo XVI”. Simposio llevado a cabo en el III Congreso Internacional sobre Historia de la Orden de Predicadores en América. Providence College, Providence, Rhode Island, E.E.U.U.

Lara, J. (2020a). La pugna militar, económica y religiosa en torno al cerro Guachuraba y la participación de los dominicos (en prensa), En: Publicaciones temáticas del I Congreso Internacional de historia de la Orden de Predicadores de América, México. Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas (En prensa).

Lara, J. (2020b). El movimiento geográfico del teatro de evangelización en la América colonial, tres latitudes: Nueva España, Nueva Castilla y el Nuevo reino de Chile. (En prensa).

Larraín de Castro, C. (1952) Historia de Las Condes, Santiago, Editorial Nacimiento.

Lavín, Carlos. (1946). *La Chimba*. Editorial Zig-Zag, Santiago de Chile.

Letelier, J. (2011). Cerro Mercachas. Un ejemplo arquitectónico y espacial durante el dominio incaico en el valle del Aconcagua, región de Valparaíso. *Comechingona Virtual*, Vol. (5) N°1, pp. 63-83.

Letelier, J. (2012). Arquitectura y espacio. Estrategias e dominio incaico en el valle del Aconcagua, Región de Valparaíso, Chile. *Materialidades. Perspectivas en cultura material*, Vol. (5), pp. 52-73.

León, C.E. (1887). *Las Campanas de la Viñita y su Restauración*. Imprenta Católica de Manuel Infante, Santiago de Chile.

León, C.E. (1889). *Recuerdos y tradiciones de La Viñita y su restauración*. Imprenta Católica de Manuel Infante, Santiago de Chile.

León, L. (1989). *Pukaraes Incas y fortalezas indígenas en Chile Central, 1470-1560*. Londres: Institute of Latin American Studies, University of London.

Navarro, M, A. (2013). Leyendas marianas e imágenes milagrosas en la historia de la religiosidad popular de Andalucía (siglos XII-XVIII). *En La España Medieval*, 36, 327-356. https://doi.org/10.5209/rev_ELEM.2013.v36.41427

Massone, C. (1978). Cerro Blanco. Antropología de un Asentamiento Humano. Tesis para optar al Título de Antropólogo, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.

Massone, C (1980). Nuevas consideraciones en torno al complejo Aconcagua. *Revista Chilena de Antropología* 3: 75-85.

Massone, C (1982). Presencia del culto en la trama urbana. *Revista Oficial del Colegio de Arquitectos de Chile* N°32, marzo de 1982. Santiago, Chile.

Marroquín, E. (1998). La cueva del Diablo. *La Palabra y el Hombre*, octubre-diciembre 1988, no. 68, p. 14-24.

Martínez De Codes, R., M. (1990). La reglamentación sobre idolatría en la legislación conciliar limense del siglo XVI. Evangelización y teología en América (siglo XVI). En: X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (Ed. Josep-Ignasi Saranyana, Primitivo Tineo, Antón M. Pazos, Miguel Lluch-Baixaulli y María Pilar Ferrer), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, Vol. 1, pp. 523-540.

Márquez, Francisca. (Ed.). (2012). *Las ciudades de Georg Simmel: lecturas contemporáneas*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado. Santiago de Chile.

Márquez, F., y Truffello, R. (2013). Geografías de un territorio de frontera: La Chimba, Santiago de Chile. Siglo XVII - XXI. *Revista de geografía Norte Grande*, N° 56, 75-96.

Márquez, F., Rozas, V., y Arriagada, R. (2014). El lugar del patrimonio dominante. *ARQ (Santiago)*, (88), pp.56-65. <https://dx.doi.org/10.4067/S071769962014000300010>Márquez, F. (Ed.). (2019). *Patrimonio. Contranarrativas Urbanas*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado. Santiago de Chile.

Márquez, F., Bustamante, J., & Pinochet, C. (2019). Antropología de las Ruinas. Desestabilización y fragmento. *Cultura-hombre-sociedad*, 29(2), 109-124. <https://dx.doi.org/10.7770/0719-2789.2019.cuhso.03.a04>Marsal, Daniela (compiladora). 2012. *Hecho en Chile. Reflexiones en torno al patrimonio cultural*. Ediciones del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, Santiago.

Medina, J.T. (1882). *Los aborígenes de Chile*. Gutemberg, Santiago, Chile.

Medina, J.T. (1898). Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Desde el viaje de Magallanes hasta la batalla de Maipo (1518-1818). Vol. XV., pp. 308. Imprenta Elzeviriana.

Medina, J. T. (1964). *Los Errazuris. Notas Biográficas y documentos para la historia de esta familia en Chile*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile.

Medina de Pacheco, Mercedes. (1987). Análisis de uno de los aspectos característicos de la evangelización en la América española y en el nuevo reino de granada. Horizontes, [Vol. 16, Núm 27](#), pp. 251-264.

Medina, José Toribio (1882). Los Aborígenes de Chile. Imprenta Gutenberg, 1882, Santiago de Chile.

Mejía, Ma. Del P. (2006) Monserrate, Guadalupe y La Peña: Vírgenes, naturaleza y ordenamiento urbano de Santafé, siglos XVII y XVIII. Fronteras de la Historia 11

Mejías-López, W. (1995). La relación ideológica de Alonso de Ercilla con Francisco de Vitoria y Fray Bartolomé de Las Casas. Revista Hibernoamericana Vol. LXI, 170-171.

Methfessel, C. y L. Methfessel. (1998). Cúpulas en rocas de Tarija y regiones vecinas. Primera aproximación. Boletín SIARB 12: 36-47.

Menard, A. (2018). Sobre la vida y el poder de las piedras: Newenke kura en el Museo Mapuche de Cañete. Colecciones Digitales, Subdirección de Investigación, Servicio Nacional del Patrimonio Cultural.

Menghin, O. (1957). Las piedras tacitas como fenómeno mundial. Boletín del Museo y Sociedad Arqueológica de La Serena 9: 3-12.

Mege, R. P. (1987). Los símbolos constrictores: una etnoestética de las fajas femeninas mapuches. 89 Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino. N° 2, pp. 89-128.

Mostny, G. (1957). La momia del Cerro El Plomo. Boletín del Museo Nacional de Historia Natural 27, Santiago, Chile.

Mostny, G. (1963) Hallazgo arqueológico en el centro de Santiago. Noticiario Mensual del Museo Nacional de Historia Natural (Chile), Vol. 84, pp. 1,2.

Montero, V. (2014). Notas sobre el proceso de Constitución de la Propiedad Rural del Valle de Quillota. Boletín Histórico de la Sociedad de Historia y Geografía. Año III, N°11, pp. 111-128. Ediciones Cadquitipay. Quilpué, Chile.

Morón, E. (2010). La chakana como elemento posibilitador de la integración Latinoamericana. Cuadernos de filosofía latinoamericana, Vol. 31, No. 102, pp 17-24.

Murra, J. (1975). El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. En Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino, pp. 59-115. Lima: IEP.

Negrete, J., Figueroa, R. y Kartzow, P, y Contretas, M. (2015) Diagnóstico de sitios de alto valor para la conservación en la Región de Valparaíso: Portafolio del sitio Las Cenizas – La Invernada. Instituto de Geografía. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

Niemeyer F., H. (1980) Hoyas hidrográficas de Chile, Región Metropolitana. Santiago de Chile: Ministerio de Obras Públicas (Chile), Dirección General de Aguas.

Núñez, L., Varela, J., Casamiquela, R., Schiappacasse, V., Niemeyer, H. y Villagrán, C. (1994). Cuenca de Taguatagua en Chile: el del Pleistoceno superior y ocupaciones humanas. Revista Chilena de Historia Natural, Vol. 7, pp. 503-519.

Ñanculef, J. (2016). Tayiñ Mapuche Kimün. Epistemología mapuche, sabiduría y conocimientos. Universidad de Chile. Chile, Santiago.

Pastor, S. (2015). Acerca de la constitución de agentes sociales, objetos y paisajes. Una mirada desde las infraestructuras de molienda (Sierras de Córdoba, Argentina). En: Salazar, J. *Condiciones de posibilidad de la reproducción social en sociedades prehispánicas y coloniales tempranas en las Sierras Pampeanas*. Centro de Estudios Históricos Prof. Carlos S.A. Sergreti. Córdoba, Argentina.

Pavlovic, D., Troncoso, A., Massone M. y Sánchez, R. (2000). El sitio RML 008 -Blanca Gutiérrez y su aporte a la comprensión de los sistemas de asentamiento y subsistencia de la Cultura Aconcagua en Lampa, valle central de Chile. Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología Chilena. Tomo II, 161-190.

Pérez, C. 2008. Sobre un concepto histórico de ciencia. De la Epistemología actual a la Dialéctica. LOM Editorial. Santiago, Chile.

Pino, M. (2014). Hacia una comprensión de las piedras tacitas como espacios de acción social. Valle del Encanto, Chile. Memoria de Título, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.

Planella, M.T. y Falabella F. (1987) *Nuevas perspectivas en torno al Período Alfarero Temprano en Chile Central*. Viña del Mar, Revista Clava, N°3.

Planella, M.T. Santander, G., y McRostie, V. (2010). Estudio morfo-tecnológico y análisis de microfósiles en bloques con piedras tacitas en Chile Central. En *De las muchas historias entre las plantas y las gentes*, editado por S. Rojas y C. Belmar. BAR South American Series. Oxford.

Planella, M.T., Santander, G., y McRostie V. (2017). Aportes a la discusión sobre piedras tacitas en Chile Central. *Intersecciones en Antropología*, Vol. N°18, pp. 5-17.

Planella, M., T, y Stehberg R. (1997). Intervención Inka en un territorio de la cultura local Aconcagua de la zona centro-sur de Chile. *Tawantinsuyu* Vol. N°3, pp. 58-78.

Planella, M.T. y Tagle, B. (1998). El sitio agroalfarero temprano de La Granja: un aporte desde la perspectiva arqueobotánica. Publicación ocasional del Museo Nacional de Historia Natural, Vol. N°52, pp. 5-64. Planella

Planella, M.T. y Tagle, B. (2004). Inicios de presencia de cultígenos en la zona central de Chile, periodos Arcaico y Alfarero Temprano. *Volumen Especial*, 387-399.

Planella y Stehberg. (1997). Intervención Inka en un territorio de la cultura local Aconcagua de la zona centro-sur de Chile. *Tawantinsuyu* 3: 58-78. Australia.

Planella, M.T., y McRostie, V. (2017). Piedras tacitas en el área de Til Til-Rungue-Montenegro en Chile central. Reflexión sobre posibles usos y significados. En Belmar C., Lino, C. y Reyes, C. (Eds.), *Actualizaciones en el estudio de las piedras tacitas: Nuevas perspectivas*. Serie monográfica de la Sociedad Chilena de Arqueología, Vol. N°6. Sociedad Chilena de Arqueología, Santiago.

Plath, Oreste (1983). *Geografía del mito y la leyenda*. Editorial Nacimiento. Santiago de Chile.

Pino, M. (2012). Algunas consideraciones en torno al problema de las piedras tacitas en el Valle El Encanto (Ovalle, Chile): Una aproximación a su organización espacial. Actas del XVIII Congreso de Antropología Chilena.

Piwonka, G. (1999). *Las aguas de Santiago de Chile 1541-1741. Tomo I. Los primeros doscientos años 1541-1741*. Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Santiago de Chile.

Poole, D. (1982). Los santuarios religiosos en la economía regional andina (Cusco). Revista Allpanchis N° 19. Lima.

Prado, C., y M. Barrientos. (2011). Aporte de la arqueología al estudio urbano de la ciudad de Santiago de Chile. Canto Rodado 6: 1-32.

Prieto, C., J. Baeza, F. Rivera, C. Solervicens Y P. Rivas. (2006) Estudios cerámicos de la Catedral Metropolitana. Aportes a la Arqueología Histórica de Santiago. En: Actas XVII Congreso Nacional de Arqueología Chilena, Tomo II, Valdivia.

Quevedo, S. y Durán, E. (1992). Ofrendas a los dioses en las montañas: Santuarios de altura en la cultura Inka. Boletín Museo Nacional de Historia Natural. Chile, Vol. N°43, pp. 193-206.

Querejazu, L. (1998). Tradiciones de Cúpulas en el Departamento de Cochabamba. Boletín SIARB 12: 48-58.

Ramírez, J. R. (1873). *La virgen de Andacollo. Reseña histórica de todo lo que se relaciona en aquel pueblo*. Imprenta de "El Correo del Sabado", La Serena, Chile.

Ramírez, F.R., (1986). *El primer defensor de los indios en Chile*. Colección Cuarto Centenario Dominicanos N°1. Orden Dominicana de Chile. Santiago de Chile.

Ramírez, R. (1979). Los dominicos en Chile y la primera universidad. Universidad Técnica del Estado. Santiago de Chile.

Ramón, de A. (2000). Santiago de Chile (1541-1991). Historia de una Sociedad Urbana. Editorial Sudamericana.

Reinhard, J. (1983). Las montañas sagradas: Un estudio etnoarqueológico de ruinas en las altas cumbres andinas. Cuadernos de Historia 3: 27-62, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, Santiago.

Renfrew, C., y Bahn, P. (2005) *Archaeology, the key concepts*. Routledge Ediciones. Londres.

Reyes, V., Henríquez, M. y Sanhueza, J. (2005) Cementerio incaico Estación Quinta Normal, Línea 5 del Metro de Santiago. Pp. 655-664. Actas del XVI Congreso Nacional de Arqueología Chilena, Concepción.

Reyes, V., Henríquez, M., Prado, C., y Sanhueza, J. (1998). Identificación de Sitios Arqueológicos en Santiago-Urbano: Las Excavaciones en la Extensión de la Línea 5 del Metro de Santiago. III Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco, 1998.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado Aymara y Qhechwa: 1900-1980*. La Mirada Salvaje Ediciones. Bolivia.

Rifà, J. (1998). *Guía oficial de Montserrat*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat. Barcelona, España.

Rojas, S., y C. Belmar (Eds.) (2018). *Las muchas historias entre las plantas y las gentes*. British Archaeological Reports (BAR), South American Series. Oxford.

Rosales, J. 1948. *La Chimba antigua. Historia de la Cañadilla (1541-1887)*. Editorial Difusión. Santiago de Chile.

Rösing, I. (1993) *Las Almas Nuevas del Mundo Callaway: Análisis de la curación ritual Callaway*. Tomo II Datos y Análisis. Editorial Los Amigos del Libro. La Paz, Bolivia.

Rostworowski, M. (1999). *Historia del Tahuantinsuyu*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Sánchez, R. (2004). El Tawantinsuyu en Aconcagua (Chile Central). *Chungara*, Vol. 36, Nº 2, 325-336.

Sánchez, R. (2006). Apus de los cuatro Suyos: construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña. Tesis para optar al grado de Doctor en Ciencias Sociales, Especialidad en Antropología. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Ciencias Sociales.

Sánchez, R. y Massone, M. (1995). *Cultura Aconcagua*. Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos. Santiago, Chile.

Sanfuentes, O. (2012). ¿Por qué recordar? Algunas reflexiones acerca de la relación entre memoria y patrimonio. En Hecho en Chile. Reflexiones en torno al patrimonio cultural. Ediciones del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, pp. 56-72. Santiago

Santibañez, F., Santibañez, P., Caroca, C., Morales, P., González, P., Gajardo, N., Perry, P., y Melillán, C. (2014) Atlas del Cambio Climático de la zona semiárida de Chile. Centro AGRIMED Facultad de Ciencias Agronómicas Universidad de Chile, Santiago, Chile.

Sanhueza, L., Vásquez, M. y Falabella F. (2003). Las sociedades alfareras tempranas de la cuenca de Santiago. *Chungara*, Vol. 35, N°1, 23-50.

Sanhueza, L. y F Falabella. (2007). Hacia una inferencia de las relaciones sociales del complejo Lolleodurante el período Alfarero Temprano en Chile central. En: *Procesos Sociales Prehispánicos en el Sur Andino: la Vivienda, la Comunidad y el Territorio*, compilado por A. Nielsen, M.C. Rivolta, V. Seldes, M. Vásquez y P Mercolli, pp. 377-392. Editorial Brujas, Córdoba

Sanhueza, L. (2013). *Niveles de Integración Sociopolítica, Ideología e Interacción en Sociedades no Jerárquicas: Período Alfarero Temprano en Chile Central*. Tesis de Doctorado, Universidad de Tarapacá-Universidad Católica del Norte, Arica-San Pedro de Atacama.

Sanhueza, L.(2016). *Comunidades prehispánicas de Chile Central: organización social e ideología (0-1200 d.C.)*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile.

Sanguinetti, N. (1975). Construcciones Indígenas en el Cerro Mercachas (Depto. De Los Andes, provincia de Aconcagua) *Anales del Museo de Historia Natural de Valparaíso* (8):129-139

Salazar, C (2003). El teatro evangelizador y urbano en los Andes: encuentros y desencuentros, Roma, Universita La Sapienza di Roma, Centro Virtual Cervantes, Criticón, Vol. (87, 88, 89).

Sellés, D. (1999) La Formación Abanico en el Cuadrángulo Santiago, Chile Central: Estratigrafía y Geoquímica. Tesis de magíster del Departamento de Geología, Universidad de Chile.

Schenke, J. (2019). La Virgen del Socorro en Santiago de Chile. Paradojas de su origen, su milagro y su iconografía (siglos xvii-xviii). *Historia (Santiago)*, 52(1), 109-138. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-71942019000100109>

Schindler, H. (2006) Acerca de la Espiritualidad Mapuche. Múnich, München: Verlagsbuchhandlung.

Silva, F. (1962). *Tierras y pueblos de indios en el Reino de Chile*; Estudios de Historia del Derecho Chileno N°7, PUC.

Silva, V, Mendez-Quiros, P. y Soto, C. (2017). Bioarqueología en la Iglesia colonial de Huaviña Quebrada de Tarapacá Norte de Chile. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural, Chile*, Vol (66). p, 29-49.

Smith, L. (2006). *Uses of Heritage*. Routledge. London, UK.

Sprajc, I. 2001. Orientaciones astronómicas en la arquitectura prehispána del centro de México. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Stehberg, R.(1995). Instalaciones Incaicas en el Norte y Centro Semiárido de Chile. Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos. Santiago, Chile.

Stehberg, R.(2016). Plataforma ceremonial Ushnu inca de Chena, Valle del Maipo, Chile. *Chungará*, Vol. 48(4), 557-588.

Stehberg, R, G. Sotomayor. (2012). Mapocho Incaico. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural (Chile)*, Vol. 61, 85-149

Sotomayor, G., Stehberg, R. y Cerda, J.C. (2016). Mapocho Incaico Norte. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural (Chile)*, Vol. 65, 109-135.

Tilley, C. (1994). *A phenomenology of landscape: places, paths and monuments*. Berg Publishers. Oxford.

Trigger, B. (1967). Settlement Archaeology. Its goals and promise. *American Antiquity*. Vol. 32, 2.

Troncoso, A., Pavlovic, D., Acuto, F., Sánchez, R. y Gonzalez-Garcia, C. (2012). Complejo Arquitectónico Cerro Mercachas: Arquitectura y ritualidad incaica en el Chile central. *Revista Española de Antropología Americana* 42(2):293.

Troncoso, A., Vergara, F., Pavlovic, D., González, P., Pino, M., Larach, P., Escudero, A., La Mura, N., Moya, F., Pérez, I., Gutiérrez, R., Pascual, D., Belmar, C., Basile, M., López, P., Dávila, C., Vásquez, M.J., y Urzúa, P. (2016). Dinámica espacial y temporal de las ocupaciones prehispánicas en la cuenca hidrográfica del río Limarí (30° LAT. S.). *Chungará* Vol. 48, N°2, pp. 199-224.

Urbina, S. (2019). La arqueología de asentamientos urbanos en Chile. *Urbana*. *Revista latinoamericana de arqueología e historia de las ciudades*, Buenos Aires, Vol. 8, 13-41.

Urton, G. 1981. *At the Crossroads of the Earth and the Sky an Andean Cosmology*. Austin: University of Texas Press, 1981.

Venegas, F. (2011). Arqueología e Historia del curso medio e inferior del río Aconcagua. Parte II. Ediciones Universitarias, PUC-V, Valparaíso, 2011. Pág. 239 y 242.

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

Villa-Martínez, R. (2002). Historia el clima y la vegetación de Chile central durante el holoceno: una reconstrucción basada en el análisis de polen, sedimentos, microalgas y carbón. Tesis de Doctorado Ciencias con mención en Ecología y Biología Evolutiva. Universidad de Chile.

Villa-Martínez, R., C. Villagrán y B. Jenny (2003). Pollen evidence for Late Holocene climate variability at Laguna Aculeo, Central Chile (Lat. 34° S). *The Holocene*, Vol. 14(3), pp. 363–369.

Waters M. (1996) "The Geoarchaeology of Place: the effect of geological processes on the preservation and interpretation of the archaeological record", *American Antiquity*, 61(3), pp. 483–497.

Wallerstein, I. (2005). *Análisis de Sistemas-Mundo. Una Introducción*. Siglo Veintiuno Editores. Madrid.

Zlatka, J. (1952) *Historia del teatro en Chile*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria S.A.

ANEXOS

Sumario

1.- Grupo de tacitas presentes en el sitio Cerro Blanco según su frecuencia.....	3
2.- Grupos cerámicos.....	5
2.- Album fotográfico.....	34

Índice de tablas

Grupo1.....	6
Grupo2.....	7
Grupo3.....	8
Grupo3a.....	9
Grupo4.....	10
Grupo5.....	11
Grupo6.....	12
Grupo7.....	12
Grupo8.....	13
Grupo9.....	14
Grupo10.....	15
Grupo11.....	16
Grupo12.....	17
Grupo13.....	17
Grupo14.....	18
Grupo15.....	19
Grupo16.....	20
Grupo17.....	21
Grupo18.....	22
Grupo19.....	23
Grupo20.....	24
Grupo21.....	25
Grupo22.....	25
Grupo23.....	26
Grupo24.....	27
Grupo25.....	28
Grupo26.....	29
Grupo27.....	30
Grupo28.....	30

Grupo29.....	31
Grupo30.....	32
Grupo31.....	33
Grupo32.....	34
Tabla1.....	36

1.- Grupo de tacitas presentes en el sitio Cerro Blanco según su frecuencia

GRUPO	TIPO	DIÁMETRO	PROFUNDIDAD	ANCHO	LARGO	Roca bajo el estrato II	Roca sobre el estrato II	TOTAL
1	Circular cónica	15.9 - 23.9	7.9 - 15.9			5	14	19
2	Circular cúpuliforme	7.9 - 15.9	0 - 7.9			6	2	18
3	Circular cónica	7.9 - 15.9	7.9 - 15.9			1	2	13
4	Elíptica cónica		0 - 7.9	7.9 - 15.9	7.9 - 15.9	6	7	13
5	Circular cónica	7.9 - 15.9	0 - 7.9			4	8	12
6	Elíptica cónica		7.9 - 15.9	15.9 - 23.9	15.9 - 23.9	9	-	9
7	Elíptica cónica		7.9 - 15.9	7.9 - 15.9	15.9 - 23.9	8	-	8
8	Circular cúpuliforme con satélite de otra oquedad	7.9 - 15.9	0 - 7.9			6	2	8
9	Elíptica cónica con satélite de otra oquedad		0 - 7.9	7.9 - 15.9	7.9 - 15.9	4	1	5
10	Circulares cupuliformes asociada a pequeñas concavidades del tipo descrito para Cuiño, Villucura y El Tabo					2	3	5
11	Circulares incipientes o iniciadas					-	5	5
12	Elíptica cónica	7.9 - 15.9		7.9 - 15.9	15.9 - 23.9	3	1	4
13	Circular cúpuliforme	0 - 7.9	0 - 7.9			1	3	4

3								
1 4	Elíptica cónica asociadas por canaleta insinuada.					3	-	3
1 5	Elíptica cónica con rebarde					3	-	3
1 6	Circular cónica con reborde					2	-	2
1 7	Elíptica cupuliforme		0 – 7.9	7.9 – 15.9	15.9 - 23.9	2	-	2
1 8	Circular cónica	7.9 – 15.9	0 – 7.9			2	-	2
1 9	Elíptica cónica con oquedad satélite		7.9 – 15.9	15.9 - 23.9	15.9 - 23.9	2	-	2
2 0	Elíptica cónica		0 – 7.9	15.9 - 23.9	15.9 - 23.9	1	1	2
2 1	Bilobulada con rebarde					-	1	1
2 2	Oval cónica con prolongación					-	1	1
2 3	Elíptica cupuliforme asociada a pequeñas concavidades del tipo descrito para Cuiño, Villucura y El Tabo					1	-	1
2 4	Elíptica cónica reborde asociada a pequeñas concavidades del tipo descrito para Cuiño, Villucura y El Tabo					1	-	1
2 5	Circular cónica con rebarde y con oquedad satélite					1	-	1
2 6	Elíptica cupuliforme con oquedad satélite					1	-	1
2 7	Elíptica cupuliforme	-	0 – 7.9	7.9 – 15.9	7.9 – 15.9	1	-	1
2 8	Circular cónica	7.9 – 15.9	7.9 – 15.9	-	-	1	-	1
2 9	Circular cónica asociada a oquedad satélite	15.9 – 23.9	15.9 - 23.9	-	-	1	-	1
3 0	Elíptica cónica		0 – 7.9	0 – 7.9	15.9 - 23.9	-	-	1
Total de las oquedades en el sector de la roca sobre el estrato II						7		

	2	
Total de las oquedades en el sector de la roca bajo el estrato II	7	
	7	
Sumatoria de los totales de cada grupo		14
		9

2.- Grupos cerámicos

Grupo 1		
Pasta	Textura	Compacta con baja porosidad*
	Antiplástico	Cuarzo, mica y derivados de arena, este último predomina. Grado de densidad del antiplástico es mediano, siendo este un rasgo uniforme del grupo en cuestión.
	Color	Café gris, tanto en el centro como hacia los bordes interior y exterior.
Cocción	Tipo	Oxidante
	Calidad	Manifiesta ausencia de núcleo
Tratamiento de superficie	Tratamiento base de la superficie interna	Pulida
	Color de la superficie interna	Café gris
	Tratamiento base de la superficie externa	Engobada
	Color	Violaceo-negro
Forma	Bordes	2 rectos, 1 achaflanado y 1 evertido
	Paredes	18 cóncavas
Espesor de paredes	Promedio	4.3 mm
Ubicación estratigrafía arbitraria	Fragmentos en nivel I	14
	Fragmentos en nivel II	9
	Fragmentos en nivel III	-
Total fragmentos	23	
* Es un rasgo homogéneo de éste grupo		

Grupo 2		
Pasta	Textura	Regular con una porosidad mediana*
	Antiplástico	Quarzo, biotita, síca y derivados de arena**. Grado de densidad del antiplástico es mediano***
	Color	Café rojizo, tanto en el centro como hacia los bordes interior y exterior.
Cocción	Tipo	Oxidante
	Calidad	Manifiesta ausencia de núcleo
Tratamiento de superficie	Tratamiento base de la superficie interna	Engobado
	Color de la superficie interna	Rojo
	Tratamiento base de la superficie externa	Pulido
	Color	Café
Forma	Bordes	1 recto y 1 recogido
	Paredes	34 cóncavas
Espesor de paredes	Promedio	6mm.
Ubicación estratigrafía arbitraria	Fragmentos en nivel I	19
	Fragmentos en nivel II	17
	Fragmentos en nivel III	-
Total fragmentos	36	
* Es un rasgo homogéneo de éste grupo		
** En mayor profusión		
*** Es un rasgo homogéneo de éste grupo		

Grupo 3		
Pasta	Textura	Textura regular con una porosidad mediana*
	Antiplástico	Cuarzo, mica, sustancias orgánicas, derivados de arena**; alto grado de densidad del antiplástico***
	Color	Café negruzco, tanto en el centro como hacia los bordes interior y exterior.
Cocción	Tipo	Parcial
	Calidad	Manifiesta ausencia de núcleo
Tratamiento de superficie	Tratamiento base de la superficie interna	Pulido-ahumado
	Color de la superficie interna	Café gris

	Tratamiento base de la superficie externa	Pulido-ahumado
	Color	Gris negro
Forma	Bases	2 planas
	Paredes	21 cóncavas y 2 rectas
Espesor de paredes	Promedio	7.1 mm
Ubicación estratigrafía arbitraria	Fragmentos en nivel I	7
	Fragmentos en nivel II	13
	Fragmentos en nivel III	5
Total fragmentos	25	
* No es un rasgo homogéneo de éste grupo		
** En mayor profusión		
*** Rasgo medianamente homogéneo		

Grupo 3a		
Pasta	Textura	Textura regular con una porosidad mediana*
	Antiplástico	Cuarzo, mica, sustancias orgánicas, derivados de arena**; alto grado de densidad del antiplástico***
	Color	Café negruzco, tanto en el centro como hacia los bordes interior y exterior.
Cocción	Tipo	Oxidante
	Calidad	Manifiesta ausencia de núcleo
Tratamiento de superficie	Tratamiento base de la superficie interna	Alisado
	Color de la superficie interna	Café
	Tratamiento base de la superficie externa	Alisado-Ahumado
	Color	Gris negro
Forma	Bases	1 indefinida
	Paredes	6 cóncavas y 1 rectas
Espesor de paredes	Promedio	7 mm
Ubicación estratigrafía arbitraria	Fragmentos en nivel I	1
	Fragmentos en nivel II	5
	Fragmentos en nivel III	2
Total fragmentos	8	
* No es un rasgo homogéneo de éste grupo		

** En mayor profusión
 *** Rasgo medianamente homogéneo

Grupo 4		
Pasta	Textura	Textura regular con una porosidad mediana*
	Antiplástico	Cuarzo, mica, derivados de arena**; bajo grado de densidad del antiplástico***
	Color	Rojo, tanto en el centro como hacia los bordes interior y exterior.
Cocción	Tipo	Oxidante
	Calidad	Manifiesta ausencia de núcleo
Tratamiento de superficie	Tratamiento base de la superficie interna	Alisado
	Color de la superficie interna	Rojo
	Tratamiento base de la superficie externa	Alisado
	Color	Rojo
Forma	Bordes	1 recto
	Paredes	2 cóncavas
Espesor de paredes	Promedio	7 mm
Ubicación estratigrafía arbitraria	Fragmentos en nivel I	3
	Fragmentos en nivel II	-
	Fragmentos en nivel III	-
Total fragmentos	3	
* Es un rasgo homogéneo de éste grupo		
** En mayor profusión		
*** Rasgo medianamente homogéneo		

Grupo 5		
Pasta	Textura	Textura regular con una porosidad mediana*
	Antiplástico	Cuarzo, mica**, derivados de arena***; alto grado de densidad del antiplástico****
	Color	Rojizo, tanto en el centro como hacia los bordes interior y exterior.
Cocción	Tipo	Oxidante
	Calidad	Manifiesta ausencia de núcleo
Tratamiento de	Tratamiento base de la superficie	Pulido

superficie	interna	
	Color de la superficie interna	Rojo
	Tratamiento base de la superficie externa	Ahumado
	Color	Café gris
Forma	Bordes	1 evertido y 1 achaflanado
	Paredes	44 cóncavas y indefinida
Espesor de paredes	Promedio	4.9 mm
Ubicación estratigrafía arbitraria	Fragmentos en nivel I	48
	Fragmentos en nivel II	-
	Fragmentos en nivel III	-
Total fragmentos	48	
<p>* Es un rasgo homogéneo de éste grupo ** En mayor profusión *** En mayor profusión **** Rasgo medianamente homogéneo</p>		

Grupo 6		
Pasta	Textura	Quebradiza con una porosidad mediana*
	Antiplástico	Mica, cuarzo**, derivados de arena***; mediano grado de densidad del antiplástico****
	Color	Café rojizo, tanto en el centro como hacia los bordes interior y exterior.
Cocción	Tipo	Oxidante
	Calidad	Manifiesta presencia de núcleo
Tratamiento de superficie	Tratamiento base de la superficie interna	Pulido
	Color de la superficie interna	Café
	Tratamiento base de la superficie externa	Engobado
	Color	Negro
Forma	Bordes	-
	Paredes	20 cóncavas
Espesor de paredes	Promedio	5.3 mm
Ubicación estratigrafía arbitraria	Fragmentos en nivel I	20
	Fragmentos en nivel II	-
	Fragmentos en nivel III	-

Total fragmentos	20
* Es un rasgo homogéneo de éste grupo ** En mayor profusión *** En mayor profusión **** Rasgo medianamente homogéneo	

Grupo 7		
Pasta	Textura	Compacta con una porosidad baja*
	Antiplástico	Biotica, mica, cuarzo**, derivados de arena***; mediano grado de densidad del antiplástico****
Cocción	Color	Gris claro y anaranjado en los bordes interior y exterior.
	Tipo	Parcial
Tratamiento de superficie	Calidad	Manifiesta ausencia de núcleo
	Tratamiento base de la superficie interna	Alisado
	Color de la superficie interna	Anaranjado
	Tratamiento base de la superficie externa	Alisado
Forma	Color	Anaranjado
	Bordes	-
Espesor de paredes	Paredes	3 cóncavas y 1 indefinida
	Promedio	4.3 mm
Ubicación estratigrafía arbitraria	Fragmentos en nivel I	4
	Fragmentos en nivel II	-
	Fragmentos en nivel III	-
Total fragmentos	4	
* Es un rasgo homogéneo de éste grupo ** En mayor profusión *** En mayor profusión **** Rasgo medianamente homogéneo		

Grupo 8		
Pasta	Textura	Quebradiza con una porosidad mediana*
	Antiplástico	Mica, derivados de arena, cuarzo**; mediano y alto grado de densidad del antiplástico***
	Color	Café gris en el centro y café rojizo en

		los bordes interior y exterior.
Cocción	Tipo	Oxidante
	Calidad	Manifiesta presencia de núcleo
Tratamiento de superficie	Tratamiento base de la superficie interna	Engobado
	Color de la superficie interna	Rojo
	Tratamiento base de la superficie externa	Engobado
	Color	Rojo
Forma	Bordes	3 achaflanados
	Paredes	1 cóncava
Espesor de paredes	Promedio	5.5 mm
Ubicación estratigrafía arbitraria	Fragmentos en nivel I	4
	Fragmentos en nivel II	-
	Fragmentos en nivel III	-
Total fragmentos	4	
* Es un rasgo homogéneo de éste grupo		
** En mayor profusión		
*** Rasgo medianamente homogéneo		

Grupo 9		
Pasta	Textura	Regular con baja porosidad*
	Antiplástico	Derivados de arena, sustancias orgánicas, mica, cuarzo**; mediano grado de densidad del antiplástico***
	Color	Café tanto en el centro como en los bordes interior y exterior.
Cocción	Tipo	Oxidante
	Calidad	Manifiesta ausencia de núcleo
Tratamiento de superficie	Tratamiento base de la superficie interna	Pulido
	Color de la superficie interna	Café-gris
	Tratamiento base de la superficie externa	Engobado
	Color	Café
Forma	Bordes	4 evertidos
	Paredes	4 cóncava
Espesor de paredes	Promedio	3.7 mm
Ubicación estratigrafía arbitraria	Fragmentos en nivel I	-
	Fragmentos en nivel II	2

	Fragmentos en nivel III	5
Total fragmentos	7	
* Es un rasgo medianamente homogéneo de éste grupo		
** En mayor profusión		
*** No es un rasgo homogéneo		

Grupo 10		
Pasta	Textura	Quebradiza con alta porosidad*
	Antiplástico	Mica, derivados de arena y cuarzo**; mediano grado de densidad del antiplástico***
	Color	Café tanto en el centro como en los bordes interior y exterior.
Cocción	Tipo	Oxidante
	Calidad	Manifiesta ausencia de núcleo
Tratamiento de superficie	Tratamiento base de la superficie interna	Pulido
	Color de la superficie interna	Café
	Tratamiento base de la superficie externa	Pulido
	Color	Café
Forma	Bordes	1 evertido
	Paredes	4 cóncava y 1 evertida convexa
Espesor de paredes	Promedio	5.4 mm
Ubicación estratigrafía arbitraria	Fragmentos en nivel I	6
	Fragmentos en nivel II	-
	Fragmentos en nivel III	-
Total fragmentos	6	
* Es un rasgo medianamente homogéneo en éste grupo		
** En mayor profusión		
*** Rasgo medianamente homogéneo		

Grupo 11		
Pasta	Textura	Regular con una baja porosidad*
	Antiplástico	Derivados de arena, cuarzo y mica**; entre bajo y mediano grado de densidad del antiplástico***
	Color	Café tanto en el centro como en los bordes interior y exterior.

Cocción	Tipo	Oxidante
	Calidad	Manifiesta ausencia de núcleo
Tratamiento de superficie	Tratamiento base de la superficie interna	Alisado
	Color de la superficie interna	Café-claro
	Tratamiento base de la superficie externa	Pulido
	Color	Café-gris
Forma	Bordes	
	Paredes	3 cóncavas y 1 recta
Espesor de paredes	Promedio	5.4 mm
Ubicación estratigrafía arbitraria	Fragmentos en nivel I	-
	Fragmentos en nivel II	-
	Fragmentos en nivel III	4
Total fragmentos	4	
* Es un rasgo medianamente homogéneo en éste grupo		
** En mayor profusión		
*** Rasgo medianamente homogéneo		

Grupo 12		
Pasta	Textura	Compacta con baja porosidad*
	Antiplástico	Cuarzo, mica y derivados de arena**; Alto grado de densidad del antiplástico***
	Color	Gris-negro en el centro como en los bordes interior y exterior.
Cocción	Tipo	Reductora
	Calidad	Manifiesta ausencia de núcleo
Tratamiento de superficie	Tratamiento base de la superficie interna	Pulida
	Color de la superficie interna	Gris-negro
	Tratamiento base de la superficie externa	Pulido
	Color	Gris-negro
Forma	Bordes	5 rectos, 3 evertidos y 2 achaflanados
	Paredes	74 cóncavas
	Bases	1 plana
Espesor de paredes	Promedio	3.8 mm

Ubicación estratigrafía arbitraria	Fragmentos en nivel I	9
	Fragmentos en nivel II	20
	Fragmentos en nivel III	56
Total fragmentos	85	
* Es un rasgo homogéneo en éste grupo		
** En mayor profusión		
*** Rasgo medianamente homogéneo		

Grupo 13		
Pasta	Textura	Compacta con porosidad media*
	Antiplástico	Cuarzo, mica y derivados de arena**; Alto grado de densidad del antiplástico***
	Color	Gris-negro en el centro como en los bordes interior y exterior.
Cocción	Tipo	Oxidante
	Calidad	Manifiesta ausencia de núcleo
Tratamiento de superficie	Tratamiento base de la superficie interna	Pulido
	Color de la superficie interna	Café -rojizo
	Tratamiento base de la superficie externa	Pulido-ahumado
	Color	Café -rojizo
Forma	Bordes	2 achaflanados, 1 recto y 1 evertido
	Paredes	27 cóncavas
	Asas	1 de ubicación indefinida, se identifica como asa cinta.
Espesor de paredes	Promedio	5 mm
Ubicación estratigrafía arbitraria	Fragmentos en nivel I	23
	Fragmentos en nivel II	9
	Fragmentos en nivel III	-
Total fragmentos	32	
* Es un rasgo homogéneo en éste grupo		
** En mayor profusión		
*** Rasgo homogéneo del grupo		

Grupo 14		
	Textura	Compacta con porosidad media*

Pasta	Antiplástico	Cuarzo, mica y derivados de arena**; Mediano grado de densidad del antiplástico***
	Color	Gris-negro en el centro como en los bordes interior y exterior.
Cocción	Tipo	Reductora
	Calidad	Manifiesta ausencia de núcleo
Tratamiento de superficie	Tratamiento base de la superficie interna	Alisado
	Color de la superficie interna	Gris-negro
	Tratamiento base de la superficie externa	Pulido
	Color	Negro
Forma	Bordes	1 achaflanados y 1 recto
	Paredes	47 cóncavas
	Asas	1 asa cinta de inserción adherida y de ubicación en el borde; 1 asa de forma sub-cilíndrica, de inserción adherida y de ubicación indefinida.
Espesor de paredes	Promedio	4.3 mm
Ubicación estratigrafía arbitraria	Fragmentos en nivel I	4
	Fragmentos en nivel II	25
	Fragmentos en nivel III	22
Total fragmentos	51	
* Es un rasgo homogéneo en éste grupo		
** En mayor profusión		
*** Rasgo medianamente homogéneo del grupo		

Grupo 15		
Pasta	Textura	Regular con porosidad baja*
	Antiplástico	Cuarzo, mica, derivados de arena y biotita**; Mediano grado de densidad del antiplástico***
	Color	Café claro tanto en el centro como en los bordes interior y exterior.
Cocción	Tipo	Oxidante
	Calidad	Manifiesta ausencia de núcleo
Tratamiento de	Tratamiento base de la superficie	Alisado

superficie	interna	
	Color de la superficie interna	Café-claro
	Tratamiento base de la superficie externa	Alisado
	Color	Café-claro
Forma	Bordes	2 evertidos
	Paredes	11 cóncavas
Espesor de paredes	Promedio	5.3 mm
Ubicación estratigrafía arbitraria	Fragmentos en nivel I	2
	Fragmentos en nivel II	5
	Fragmentos en nivel III	5
Total fragmentos	13	
* Es un rasgo homogéneo en éste grupo		
** En mayor profusión		
*** Rasgo homogéneo del grupo		

Grupo 16		
Pasta	Textura	Regular con porosidad alta*
	Antiplástico	Cuarzo, biotita, mica y derivados de arena**; Mediano grado de densidad del antiplástico***
	Color	Café tanto en el centro como en los bordes interior y exterior.
Cocción	Tipo	Oxidante
	Calidad	Manifiesta ausencia de núcleo
Tratamiento de superficie	Tratamiento base de la superficie interna	Alisado
	Color de la superficie interna	Café
	Tratamiento base de la superficie externa	Engobado
	Color	Rojo
Forma	Bordes	1 evertidos
	Paredes	13 cóncavas y 6 convexas
	Asas	1 de forma indefinida, de inserción adherida y de ubicación indefinida.
Espesor de paredes	Promedio	5.3 mm
Ubicación estratigrafía arbitraria	Fragmentos en nivel I	2
	Fragmentos en nivel II	5
	Fragmentos en nivel III	3

Total fragmentos	13
* Es un rasgo homogéneo en éste grupo	
** En mayor profusión	
*** No es un rasgo homogéneo del grupo	

Grupo 17		
Pasta	Textura	Quebradiza con porosidad alta*
	Antiplástico	Cuarzo, mica, derivados de arena, cuarzo** y biotita***; Mediano grado de densidad del antiplástico****
	Color	Café rojizo tanto en el centro como en los bordes interior y exterior.
Cocción	Tipo	Oxidante
	Calidad	Manifiesta ausencia de núcleo
Tratamiento de superficie	Tratamiento base de la superficie interna	Pulido
	Color de la superficie interna	Café
	Tratamiento base de la superficie externa	Engobado
	Color	Rojinegro
Forma	Bordes	3 evertidos
	Paredes	3 convexas y 14 cóncavas
Espesor de paredes	Promedio	4.1 mm
Ubicación estratigrafía arbitraria	Fragmentos en nivel I	10
	Fragmentos en nivel II	10
	Fragmentos en nivel III	-
Total fragmentos	20	
* Es un rasgo homogéneo en éste grupo		
** En mayor profusión		
*** En mayor profusión		
**** Es un rasgo homogéneo del grupo		

Grupo 18		
Pasta	Textura	Regular con porosidad mediana*
	Antiplástico	Cuarzo, mica, biotita, derivados de arena**; Bajo y mediano grado de densidad del antiplástico***
	Color	Café tanto en el centro como en los bordes interior y exterior.
	Tipo	Oxidante

Cocción	Calidad	Manifiesta ausencia de núcleo
Tratamiento de superficie	Tratamiento base de la superficie interna	Engobado
	Color de la superficie interna	Rojo
	Tratamiento base de la superficie externa	Engobado
	Color	Rojo
Forma	Bordes	2 evertidos
	Paredes	1 cóncava
	Asas	1 asa cinta de inserción y ubicación indefinidas
Espesor de paredes	Promedio	2.6 mm
Ubicación estratigrafía arbitraria	Fragmentos en nivel I	-
	Fragmentos en nivel II	4
	Fragmentos en nivel III	-
Total fragmentos	4	
* Es un rasgo homogéneo en éste grupo		
** En mayor profusión		
*** No es un rasgo homogéneo del grupo		

Grupo 19		
Pasta	Textura	Compacta con porosidad alta*
	Antiplástico	Cuarzo, derivados de arena, mica** y biotita***; Mediano grado de densidad del antiplástico****
	Color	Café negrusco en el centro, café rojizo en los bordes interior y exterior.
Cocción	Tipo	Oxidante
	Calidad	Manifiesta presencia de núcleo
Tratamiento de superficie	Tratamiento base de la superficie interna	Alisado
	Color de la superficie interna	Café-gris
	Tratamiento base de la superficie externa	Pulido
	Color	Rojinegro
Forma	Bordes	-
	Paredes	17 cóncavas y 2 evertidos
Espesor de paredes	Promedio	5 mm

Ubicación estratigrafía arbitraria	Fragmentos en nivel I	7
	Fragmentos en nivel II	11
	Fragmentos en nivel III	-
Total fragmentos	18	
* No es un rasgo homogéneo en éste grupo		
** En mayor profusión		
*** En mayor profusión		
**** No es un rasgo homogéneo del grupo		

Grupo 20		
Pasta	Textura	Regular con porosidad mediana*
	Antiplástico	Cuarzo, sustancias orgánicas, mica, biotita y derivados de arena**; Mediano y alto grado de densidad del antiplástico***
	Color	Café negruzco en el centro, café en los bordes interior y exterior.
Cocción	Tipo	Oxidante
	Calidad	Manifiesta presencia de núcleo
Tratamiento de superficie	Tratamiento base de la superficie interna	Alisado
	Color de la superficie interna	Café
	Tratamiento base de la superficie externa	Pulido
	Color	Café
Forma	Bordes	-
	Paredes	8 cóncavas
Espesor de paredes	Promedio	6.6 mm
Ubicación estratigrafía arbitraria	Fragmentos en nivel I	8
	Fragmentos en nivel II	-
	Fragmentos en nivel III	-
Total fragmentos	8	
* Es un rasgo regularmente homogéneo en éste grupo		
** En mayor profusión		
*** No es un rasgo homogéneo del grupo		

Grupo 21		
Pasta	Textura	Regular con porosidad mediana*
	Antiplástico	Mica, biotita, derivados de arena y cuarzo**; Mediano grado de densidad del antiplástico***
	Color	Café claro tanto en el centro como en

		los bordes interior y exterior.
Cocción	Tipo	Oxidante
	Calidad	Manifiesta presencia de núcleo
Tratamiento de superficie	Tratamiento base de la superficie interna	Alisado
	Color de la superficie interna	Café-claro
	Tratamiento base de la superficie externa	Alisado
	Color	Café-claro
Forma	Bordes	-
	Paredes	3 rectas
Espesor de paredes	Promedio	7.5 mm
Ubicación estratigrafía arbitraria	Fragmentos en nivel I	3
	Fragmentos en nivel II	-
	Fragmentos en nivel III	-
Total fragmentos	3	
* Es un rasgo homogéneo en éste grupo		
** En mayor profusión		
*** No es un rasgo homogéneo del grupo		

Grupo 22		
Pasta	Textura	Quebradiza*
	Antiplástico	Mica, biotita, cuarzo y derivados de arena**; Mediano grado de densidad del antiplástico***
	Color	Café tanto en el centro como en los bordes interior y exterior.
Cocción	Tipo	Oxidante
	Calidad	Manifiesta ausencia de núcleo
Tratamiento de superficie	Tratamiento base de la superficie interna	Alisado
	Color de la superficie interna	Café
	Tratamiento base de la superficie externa	Pulido
	Color	Café
Forma	Bordes	-
	Paredes	2 cóncavas
Espesor de paredes	Promedio	4 mm
Ubicación estratigrafía arbitraria	Fragmentos en nivel I	2
	Fragmentos en nivel II	-
	Fragmentos en nivel III	-

Total fragmentos	2
* Es un rasgo homogéneo en éste grupo	
** En mayor profusión	
*** Es un rasgo regularmente homogéneo	

Grupo 23		
Pasta	Textura	Quebradiza con porosidad alta*
	Antiplástico	Mica, derivados de arena y cuarzo**; Mediano grado de densidad del antiplástico***
	Color	Café claro tanto en el centro como en los bordes interior y exterior.
Cocción	Tipo	Oxidante
	Calidad	Manifiesta presencia de núcleo
Tratamiento de superficie	Tratamiento base de la superficie interna	Pulido
	Color de la superficie interna	Café
	Tratamiento base de la superficie externa	Pulido
	Color	Café
Decoración	Decoración	Pintada en superficie interna (aplicación de una capa de pintura)
	Color	Rojo
Forma	Paredes	2 cóncavas y dos evertidas
Espesor de paredes	Promedio	5.5 mm
Ubicación estratigrafía arbitraria	Fragmentos en nivel I	-
	Fragmentos en nivel II	4
	Fragmentos en nivel III	-
Total fragmentos	4	
* Es un rasgo homogéneo en éste grupo		
** En mayor profusión		
*** No es un rasgo homogéneo del grupo		

Grupo 24		
Pasta	Textura	Quebradizo con porosidad alta*
	Antiplástico	Mica, derivados de arena y cuarzo**; Mediano grado de densidad del antiplástico***
	Color	Gris negro en el centro, café en los bordes interior y exterior.

Cocción	Tipo	Oxidante
	Calidad	Manifiesta presencia de núcleo
Tratamiento de superficie	Tratamiento base de la superficie interna	Alisado
	Color de la superficie interna	Café-gris
	Tratamiento base de la superficie externa	Alisado
	Color	Café-gris
Forma	Bordes	3 evertidos
	Paredes	22 cóncavas y 1 evertida
Espesor de paredes	Promedio	4.8 mm
Ubicación estratigrafía arbitraria	Fragmentos en nivel I	-
	Fragmentos en nivel II	-
	Fragmentos en nivel III	26
Total fragmentos	26	
* Es un rasgo homogéneo en éste grupo		
** En mayor profusión		
*** No es un rasgo homogéneo del grupo		

Grupo 25		
Pasta	Textura	Quebradiza*
	Antiplástico	Mica, biotita, derivados de arena** y cuarzo***; Mediano grado de densidad del antiplástico****
	Color	Café tanto en el centro como en los bordes interior y exterior.
Cocción	Tipo	Oxidante
	Calidad	Manifiesta ausencia de núcleo
Tratamiento de superficie	Tratamiento base de la superficie interna	Superficie interna tosca
	Color de la superficie interna	Café-claro
	Tratamiento base de la superficie externa	Pulido-ahumado
	Color	Café-negruczo
Forma	Bordes	-
	Paredes	12 cóncavas
Espesor de paredes	Promedio	6.3 mm
Ubicación estratigrafía	Fragmentos en nivel I	1
	Fragmentos en nivel II	7

arbitraria	Fragmentos en nivel III	4
Total fragmentos	12	
* Es un rasgo regularmente homogéneo en éste grupo ** En mayor profusión *** En mayor profusión **** No es un rasgo homogéneo del grupo		

Grupo 26		
Pasta	Textura	Quebradiza*
	Antiplástico	Mica, derivados de arena y cuarzo**; Bajo grado de densidad del antiplástico***
	Color	Café claro tanto en el centro como en los bordes interior y exterior.
Cocción	Tipo	Oxidante
	Calidad	Manifiesta ausencia de núcleo
Tratamiento de superficie	Tratamiento base de la superficie interna	Pulido a torno
	Color de la superficie interna	Café-rojizo
	Tratamiento base de la superficie externa	Pulido a torno
	Color	Café-rojizo
Forma	Bordes	2 evertidos
	Paredes	3 cóncavas
Espesor de paredes	Promedio	6.1 mm
Ubicación estratigrafía arbitraria	Fragmentos en nivel I	4
	Fragmentos en nivel II	-
	Fragmentos en nivel III	-
Total fragmentos	4	
* Es un rasgo regularmente homogéneo en éste grupo ** En mayor profusión *** Es un rasgo homogéneo del grupo		

Grupo 27		
Pasta	Textura	Regular con porosidad mediana*
	Antiplástico	Mica, biotita, derivados de arena y cuarzo**; Mediano grado de densidad del antiplástico***
	Color	Café negruzco tanto en el centro

		como en los bordes interior y exterior.
Cocción	Tipo	Oxidante
	Calidad	Manifiesta ausencia de núcleo
Tratamiento de superficie	Tratamiento base de la superficie interna	Engobado
	Color de la superficie interna	Rojo
	Tratamiento base de la superficie externa	Engobado
	Color	Rojo
Forma	Decoración	Pintada en superficie externa, color negro
	Bordes	3 achaflanados y 1 recto
Espesor de paredes	Promedio	5.4 mm
Ubicación estratigrafía arbitraria	Fragmentos en nivel I	-
	Fragmentos en nivel II	4
	Fragmentos en nivel III	-
Total fragmentos	4	
* Es un rasgo homogéneo en éste grupo		
** En mayor profusión		
*** No es un rasgo homogéneo del grupo		

Grupo 28		
Pasta	Textura	Compacta*
	Antiplástico	Biotita y derivados de arena**; Alto grado de densidad del antiplástico***
	Color	-
Cocción	Tipo	Oxidante
	Calidad	Manifiesta ausencia de núcleo. El color de la pasta es crema tanto en el centro como hacia los bordes interior y exterior.
Tratamiento de superficie	Tratamiento base de la superficie interna	Alisado
	Color de la superficie interna	Crema
	Tratamiento base de la superficie externa	Alisado
	Color	Crema
Forma	Bordes	1 evertido y 1 recto
	Paredes	1 cóncavo

Espesor de paredes	Promedio	4.4 mm
Ubicación estratigrafía arbitraria	Fragmentos en nivel I	3
	Fragmentos en nivel II	-
	Fragmentos en nivel III	-
Total fragmentos	3	
* Es un rasgo regularmente homogéneo en éste grupo		
** En mayor profusión		
*** No es un rasgo homogéneo del grupo		

Grupo 29		
Pasta	Textura	Compacto con una porosidad mediana*
	Antiplástico	Cuarzo, mica y derivados de arena**; Mediano-alto grado de densidad del antiplástico***
	Color	Gris negro tanto en el centro como hacia los bordes interior y exterior
Cocción	Tipo	Reductora
	Calidad	Manifiesta ausencia de núcleo.
Tratamiento de superficie	Tratamiento base de la superficie interna	Alisado
	Color de la superficie interna	Negro
	Tratamiento base de la superficie externa	Engobado
	Color	Café claro
Decoración	Decoración plástica en la superficie externa	Punteado inciso
	Decoración pintada en la superficie externa	Color rojo
Forma	Paredes	5 cóncavas
	Bordes	-
Espesor de paredes	Promedio	5.8 mm
Ubicación estratigrafía arbitraria	Fragmentos en nivel I	-
	Fragmentos en nivel II	-
	Fragmentos en nivel III	5
Total fragmentos	5	
* Es un rasgo regularmente homogéneo en éste grupo		
** En mayor profusión		
*** No es un rasgo homogéneo del grupo		

Grupo 30		
Pasta	Textura	Compacta con una porosidad baja*
	Antiplástico	Cuarzo, biotita, mica y derivados de arena**; Mediano grado de densidad del antiplástico***
	Color	Gris claro tanto en el centro como hacia los bordes interior y exterior
Cocción	Tipo	Reductora
	Calidad	Manifiesta ausencia de núcleo.
Tratamiento de superficie	Tratamiento base de la superficie interna	Alisado
	Color de la superficie interna	Gris-claro
	Tratamiento base de la superficie externa	Alisado
	Color	Gris-claro
Decoración	Decoración plástica en la superficie externa	Incisiones lineales
Forma	Paredes	1 cóncava
Espesor de paredes	Promedio	4 mm
Ubicación estratigrafía arbitraria	Fragmentos en nivel I	-
	Fragmentos en nivel II	-
	Fragmentos en nivel III	1
Total fragmentos	1	
* Es un rasgo regularmente homogéneo en éste grupo		
** En mayor profusión		
*** Es el rasgo homogéneo del grupo		

Grupo 31		
Pasta	Textura	Compacta con una porosidad alta*
	Antiplástico	Biotita, mica, cuarzo** y derivados de arena***; Mediano-alto grado de densidad del antiplástico****
	Color	Café negruzco en el centro y café en los bordes interior y exterior.
Cocción	Tipo	Oxidante
	Calidad	Manifiesta presencia de núcleo.
Tratamiento de superficie	Tratamiento base de la superficie interna	Alisado
	Color de la superficie interna	Café
	Tratamiento base de la superficie	Alisado

	externa	
	Color	Café
Forma	Paredes	25 cóncavas
	Bordes	1 evertido, 2 achaflanados y 1 recto
Espesor de paredes	Promedio	6.1 mm
Ubicación estratigrafía arbitraria	Fragmentos en nivel I	18
	Fragmentos en nivel II	11
	Fragmentos en nivel III	-
Total fragmentos	29	
<p>* No es un rasgo homogéneo en éste grupo ** En mayor profusión *** En mayor profusión **** No es un rasgo característico del grupo</p>		

Grupo 32		
Pasta	Textura	Compacta con una porosidad alta*
	Antiplástico	Mica, cuarzo, derivados de arena, sustancias orgánicas**; Baja de densidad del antiplástico***
	Color	Rojo ladrillo tanto en el centro como en los bordes interior y exterior.
Cocción	Tipo	Oxidante
	Calidad	Manifiesta ausencia de núcleo.
Tratamiento de superficie	Tratamiento base de la superficie interna	Tratamiento tosco
	Color de la superficie interna	Rojo ladrillo
	Tratamiento base de la superficie externa	Alisado, huellas de torno
	Color	Rojo ladrillo
Forma	Paredes	15 recto cóncavas.
	Bordes	2 rectos
Espesor de paredes	Promedio	16.5 mm
Ubicación estratigrafía arbitraria	Fragmentos en nivel I	17
	Fragmentos en nivel II	-
	Fragmentos en nivel III	-
Total fragmentos	17	
<p>* Es un rasgo homogéneo en éste grupo ** En mayor profusión *** No es un rasgo característico del grupo</p>		

3.- Albúm fotográfico

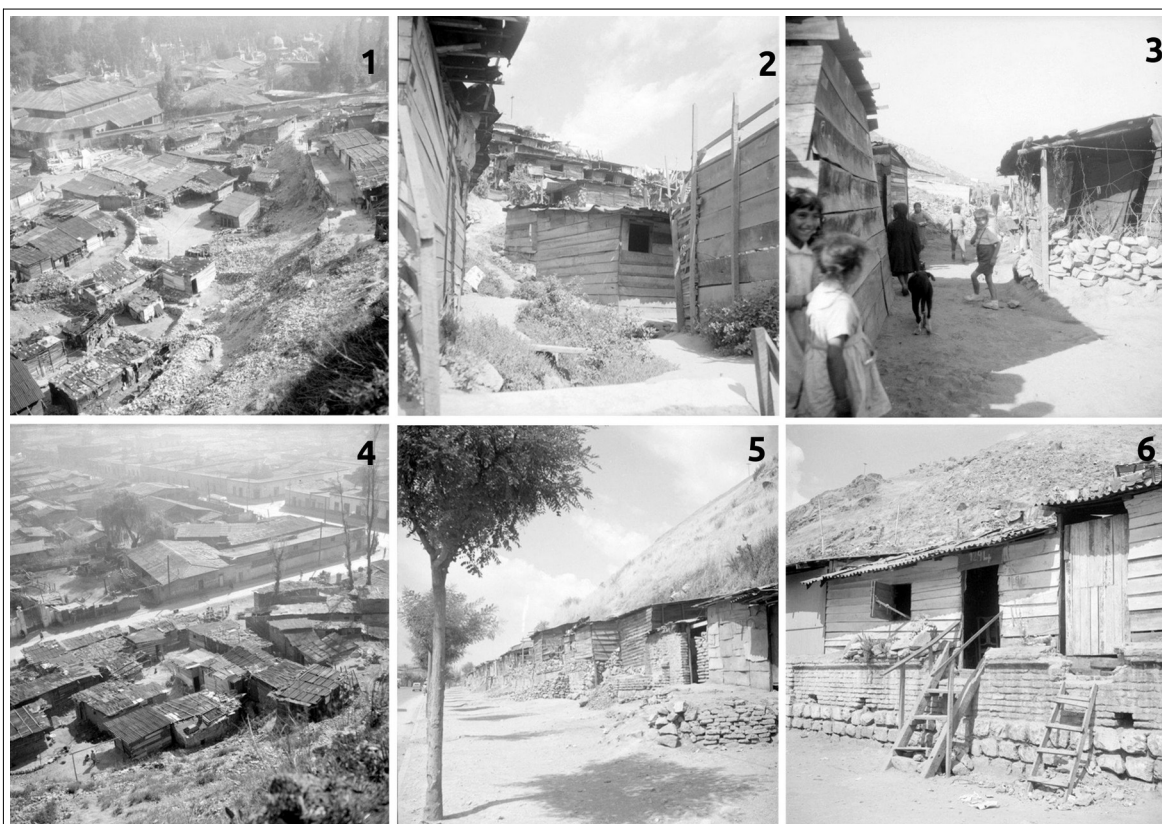


Lámina 1. 1) **Tomas y poblaciones** en los faldeos del Cerro Blanco, **año 1953**. Fotografía **Domingo Ulloa.**; 4) Recoleta con calle Unión; 2), 3) y 5) Población de mediaguas, Cerro Blanco, año 1950. Fotografía Rebeca Yañez; 6) Mediaguas, Cerro Blanco, año 1955. Autor Domingo Ulloa.



Lámina 2. 1) Vestigio de la antigua cantera (Massone 1978); 2) Emplazamiento de los talleres con cantería, año 1977-78, esquina Monserrat con La Unión (Massone 1978); 3) Iglesia la Viñita, año 1973. Autor Matías Vieira Guevara.

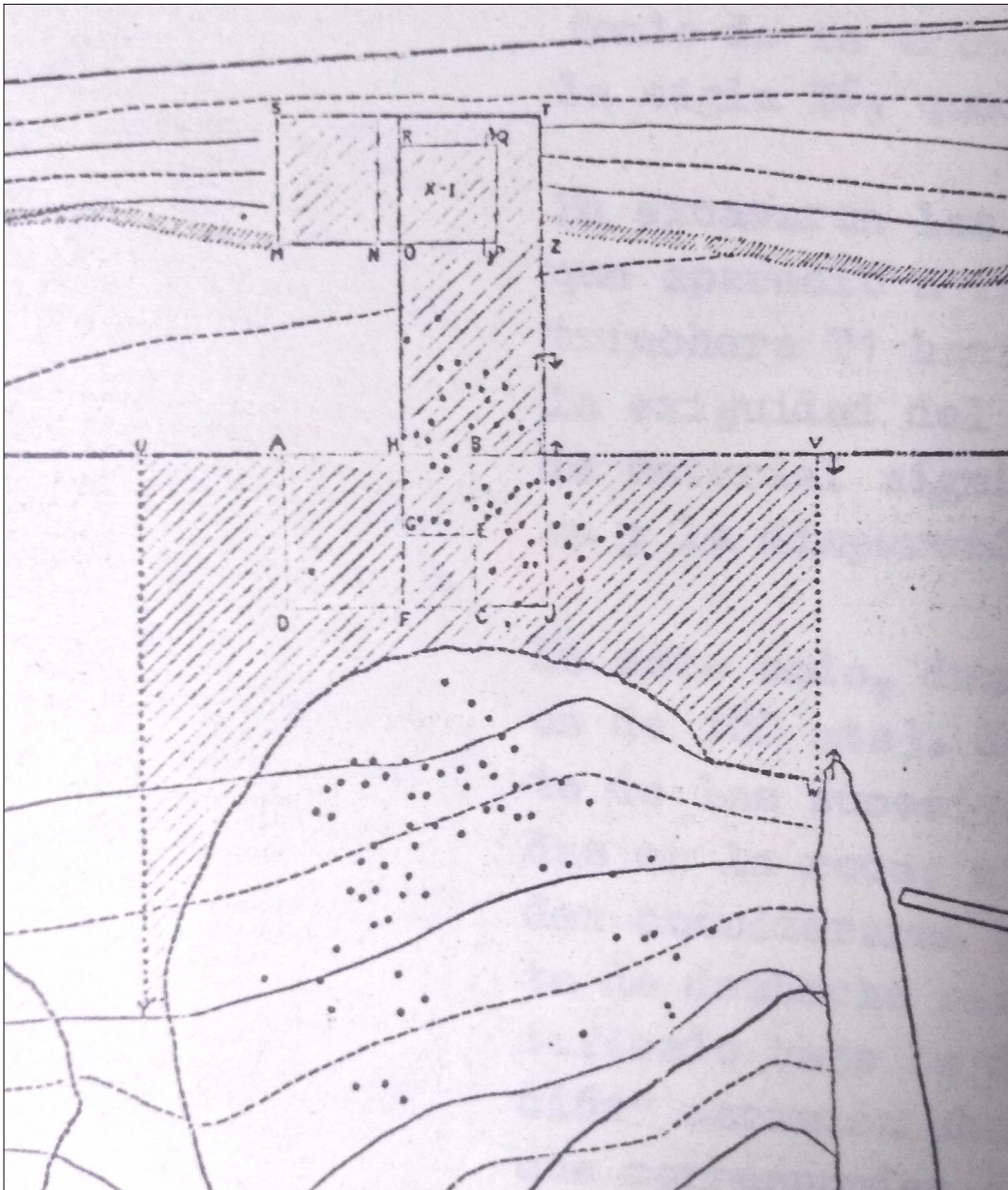


Lámina 3. 1) Sector de la cantera sur, vista desde la cumbre de dicho sector; 2) Cantera sector sur; 3) Sector Ermita siglo XVI, al frente el cerro el Plomo; 5) Cueva ubicada en la cumbre del cerro, en las inmediaciones de la primera ermita. Actualmente se encuentra tapada con escombros, si embargo hasta Septiembre de 2019 se encontraba descubierta; 6) Camino por la cantera con destino hacia el altar sagrado donde se encuentra una de las 4 *chakanas* (cruz andina) del cerro. Autor Jorge Rosales.

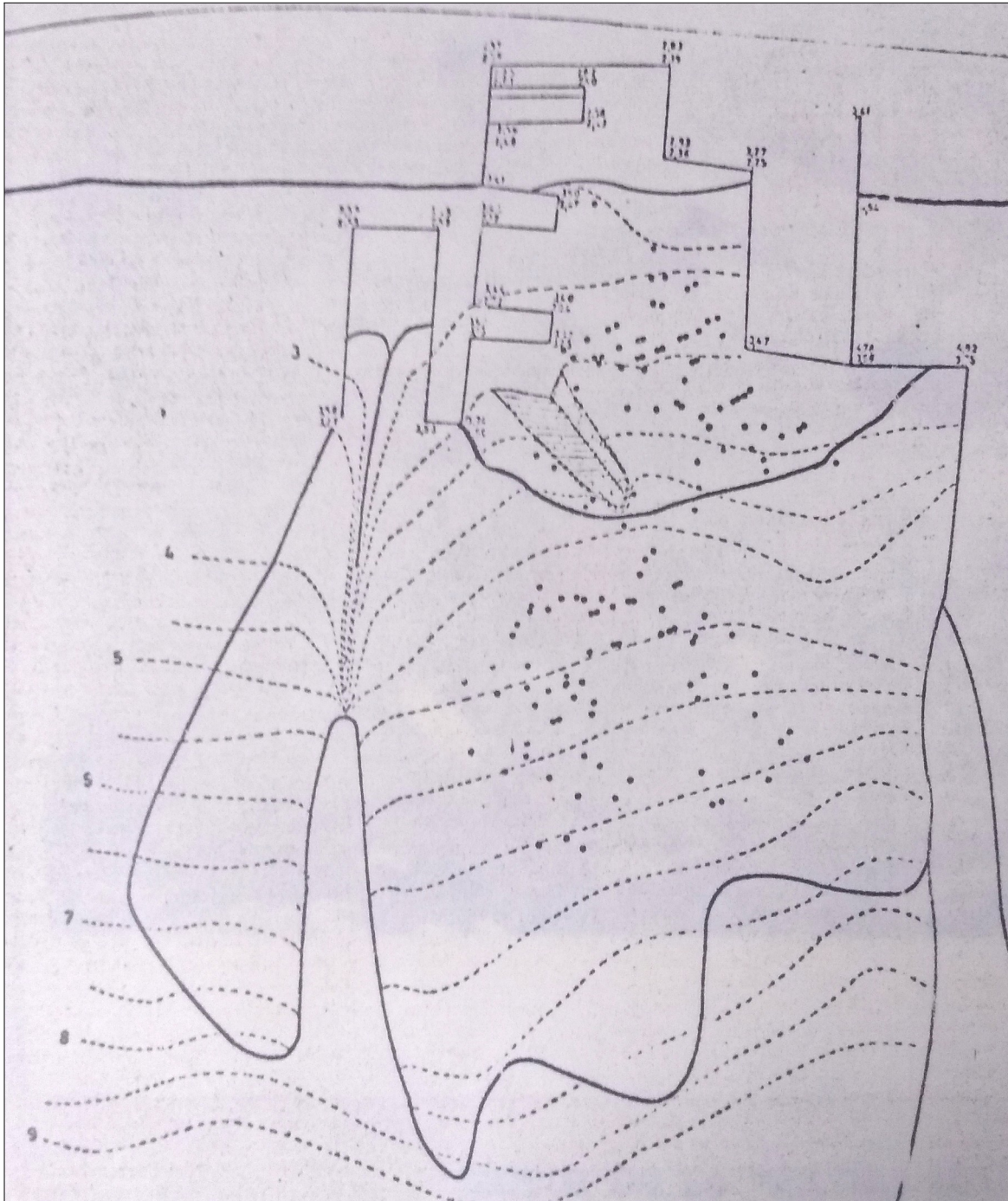


Lámina 4. 1) 2) rastros de canaletas para la dinamitación, ladera oriental; 3) Zona de compostaje; 4) Jardín intercultural Atkintun, esquina Santod Dumont con callejón Monserrat.

4. Planos de excavación



Plano 1. Bloque con tacitas (Detalle) (Massone 1978).



Plano 2. Plano limpieza bloque con tacitas (Detalle) (Massone 1978).