



UNIVERSIDAD DE CHILE

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE HISTORIA

SEMINARIO DE GRADO

La (in)existencia de la Cultura Aconcagua ¿en el valle del Aconcagua?:
Una revisión bibliográfica entre etnohistoria y arqueología

Informe para optar al grado de Licenciado en Historia hecho por

Esteban Nicolás Vargas Canales

Profesor guía:
José Luis Martínez Cereceda

Santiago de Chile, 2023.

Agradecimientos

Primero que todo, le agradezco profundamente a mis padres Magdalena y Dagoberto, quienes me apoyaron desde el primer momento y me dieron la oportunidad de entrar a esta carrera, a mi hermana Macarena, que desde el patrimonio me orientó en el cosmos cultural del valle del Aconcagua.

A todas las personas que me ayudaron y socorrieron en cada bache del camino, desde mi profesor guía José Luis, siempre tan amable y comprensivo, a mis compañeros de carreras afines que me orientaron desde sus disciplinas, a mis queridas amigas con las que compartí tantas tardes de estudio y *doro*, gracias por ofrecerme sus risas y su compañía.

Y a la voz silenciosa, fantasmagórica, que aún desde el eco insonoro de su ausencia me consoló y levantó en mis peores días. Me hubiese encantado compartir toda esta alegría contigo.

Índice

Agradecimientos	2
Glosario	4
1. Capítulo 1: La cultura Aconcagua de los arqueólogos y la de los historiadores	5
1.1. Presentación	5
1.2. Planteamiento del Problema	6
1.3. Metodología	8
2. Capítulo 2: Estado del Arte y <i>estilo</i> Aconcagua	9
3. Capítulo 3: La doble aculturación y el sometimiento	12
4. Capítulo 4: Una breve historia regresiva	17
4.1. Atomización, merced y agotamiento, 1635-1580	18
4.2. Mineros, pastores y economía de subsistencia paralela, 1580-1546	21
4.3. Resistencia y conquista, 1546-1536	24
4.4. Incanato en el valle de Chile	26
4.5. Nombres desde lo ajeno	29
5. Capítulo 5: Los fantasmas de la arcilla y las crónicas	32
5.1. De vuelta al presente: la herencia cultural y las demandas actuales	32
5.2. Conclusiones y reflexiones finales	33
6. Bibliografía	35
7. Anexo	39

Glosario

La documentación colonial muchas veces se refiere a los valles del curso del río Aconcagua de distintas formas, así como también se le menciona como un solo gran valle. Puede causar confusión respecto a la escritura de este trabajo, puesto que no se utiliza las mismas denominaciones. Por ende, se aclararán algunos términos o conceptos de la encomienda.

Toponimia y geografía:

- Valle de Chile: forma de referirse a los valles del curso del río Aconcagua, particularmente al valle de Quillota
- Anconcagua, Concagua, Conconcagua: variaciones del ‘Aconcagua’ en la documentación colonial; suele utilizarse indistintamente del valle de Chile.

Por ese mismo motivo, en este documento se especificará¹

- Valle del Aconcagua: el área central del estudio; se comprende como la actual cuenca de San Felipe y los Andes incluyendo al valle de Putaendo. Es el curso alto del río homónimo.
- Valle de Quillota: actual valle de Quillota y La Calera. Es el curso medio-bajo del río.
- Cerro/Monte Aconcagua: la cumbre de mayor altura de América, que es también un santuario de altura.

Otras denominaciones

- Demora minera: duración de las labores mineras permitidas por la legislación colonial. Para el caso de estudio, se refiere a la actividad en los lavaderos de oro. Su duración suele ser de 7-8 meses o menos según la época. Está relacionado directamente a las estaciones lluviosas, puesto que, por el clima de Chile central, el verano suele ser seco, disminuyendo el volumen de agua de los ríos y arroyos.

¹ Para una mejor ubicación espacial, revisar la Figura 1.

Capítulo 1: La cultura Aconcagua de los arqueólogos y la de los historiadores

Presentación

Cuando se habla de Cultura Aconcagua, se refiere a las sociedades semisedentarias que habitaron entre los cursos del río Aconcagua y Cachapoal, entre la Región de Valparaíso y del Libertador Bernardo O'Higgins entre los siglos IX y XV, que corresponde al Periodo agroalfarero Intermedio Tardío (PIT) y Periodo Tardío (PT). Estos valles presentan un clima templado mediterráneo, siendo el valle del Aconcagua el último de los valles transversales desde el norte, mientras que el curso del río Maipo delimita el fin de la geografía semiárida (Figura 1).

Ocupando el transcurso bajo, medio y alto de los ríos, esta sociedad habitó todos los pisos ecológicos desde la cordillera de los Andes hasta la costa, aunque prefirieron los valles centrales y los cursos medios de los ríos. Presentaron un patrón de asentamiento disperso, conformado por pequeños núcleos familiares y, en los casos más extendidos, pequeñas aldeas dispersas. Compartieron la ocupación de aleros de roca y cavernas como sitio de residencia con otros grupos humanos y etnias que circularon el territorio²; luego, resultado de un extendido contacto diaguita, ocuparon preferentemente terrazas fluviales o a pie de montaña, territorios fértiles que dedicarían a la agricultura, que comenzaban a practicar.

Su fuerte caracterización cultural está marcada por su estilo cerámico, el Aconcagua Salmón y la simbología del trinacrio, que es una figura circular de la cual nacen tres aspas o hélices (Figura 2); sumado a la monumentalización funeraria: los cementerios de túmulos. Un túmulo es una tumba en la cual el muerto es enterrado bajo tierra, tapado, y luego se realiza un montículo de tierra sobre él (Figura 3). La sepultura pautada, la distribución de tumbas y sus ajuares, llevaron a que se denominara este fenómeno cultural como Complejo Aconcagua³.

Planteamiento del problema

La identidad étnica de las poblaciones prehispánicas del valle del Aconcagua y del Maipo-Mapocho pareciera ser un terreno más bien definido desde la arqueología. Por otra parte, distintos autores han estudiado desde la etnohistoria⁴ la formulación cultural (organizaciones

² Otras sociedades como la 'purum auca' en el Maipo-Mapocho, y la diaguita en el curso superior del Aconcagua, además de bandas de cazadores recolectores nómadas. Sánchez y Massone, 1994.

³ Thomas y Massone, 1994.

⁴ Autores como Farga C., 1995; Stehberg R. y Sotomayor G., 2014, entre otros.

políticas intrarregionales y regionales) de las sociedades de los valles a través del uso de documentos coloniales de crónicas como Vivar y Molina -entre otros-, y de mercedes de tierra a conquistadores y españoles. Sus conclusiones y supuestos dan preferencia a referirse a estas sociedades prehispánicas como picunches, denominación en mapudungun que quiere decir ‘gente del norte’.

Los estudios arqueológicos que dieron forma a la Cultura Aconcagua comienzan con Niemeyer⁵ quien definió al estilo cerámico Aconcagua Salmón como un factor diagnóstico de una cultura local dada la extensión territorial en el que ha sido encontrado. En sintonía con la particularidad del fenómeno cultural local, trabajos de Daniel Pavlovich y Andrés Troncoso⁶ han examinado la pintura rupestre, la arquitectura de cerros y los sitios funerarios, apuntando similitudes con la cultura diaguita. A su vez, Jorge Hidalgo, en el estudio del Norte Chico a través de crónicas, apreció la continuación del sistema dual hasta el curso del río Aconcagua⁷.

La simbología en el registro alfarero pareciera apoyar esta correlación de lo Aconcagua con el sistema dual tan común en el mundo andino, a través de su función funeraria. En el estudio que dio lugar al Complejo Aconcagua, fue apreciable una significativa diferencia entre los trinacrios encontrados en tumbas en el valle del Mapocho y en el del Aconcagua: la predominancia de la orientación de las aspas hacia la izquierda en el hoy valle Metropolitano, y la mayor frecuencia de orientación hacia la derecha en el Aconcagua, podrían sugerir la existencia de una organización dual entre un mundo ‘de arriba’ y un mundo ‘de abajo’.

No obstante, una observación más detenida permitió asociar el sentido en que giran las aspas al sexo del sepultado: las tumbas de individuos adultos masculinos presentaron una orientación derecha, mientras que los femeninos, infantiles y ancianos giraban a la izquierda⁸, dejando atrás los supuestos anteriores; en cuanto a su disposición, las tumbas masculinas se encuentran pautadas y ubicadas estratégicamente hacia el este, mientras que las otras no están pautadas y se posicionan al oeste. Se ha sugerido que debido a la presencia de ofrendas u objetos depositados en tumbas no masculinas y la ausencia de estos en las masculinas, la relación entre un mundo cotidiano y otro no cotidiano fue asignada por roles de sexo y edad⁹.

Avanzando hacia el sur del valle del Maipo y atravesando el cordón de Angostura se halló la ‘provincia de los promaucaes’, cuyo nombre deriva del quechua y quiere decir ‘lobos monteses’ o ‘aquellos no dominados’¹⁰. Estas sociedades, que habitaron el valle de Rancagua

⁵ 1966.

⁶ Pavlovich D. et al., 2011; Troncoso A., 2004, 2007.

⁷ Hidalgo J., 1972.

⁸ Thomas y Massone, 1994.

⁹ Sánchez R., 1995.

¹⁰ Silva O., 1986.

hasta el río Cachapoal -tan diversos como su extensión geográfica¹¹-, presentan una sofisticación tecnológica y agrícola menor que las sociedades de los valles inmediatamente al norte, probablemente por la menor influencia diaguita en esta zona¹².

Mientras que al sur del Maipo la influencia diaguita se diluye, al norte del río Aconcagua se intensifica. Así lo han demostrado excavaciones de cementerios tumulares y fortalezas, sobre todo en el valle de Putaendo; siendo esta una expresión de una fuerte influencia y presencia diaguita anterior al avance inca en el Chile central¹³.

Mientras que la presencia diaguita se ha expresado mayoritariamente a través del registro cerámico en el curso superior del río Aconcagua, la expresión incaica lo ha hecho mediante la muy extendida reproducción de arte rupestre. Se ha planteado que esta masiva práctica tenía como propósito la propagación de la religiosidad inca en el valle del Aconcagua¹⁴, mientras que en el valle del Maipo-Mapocho se demostraría una expresión más ligada a la dominación militar y administrativa como -potencial- frontera sur del Tawantinsuyo¹⁵.

El camino cronológico que siguió la sociedad Aconcagua se aprecia repleto de interacción con grandes influencias culturales y militares provenientes del norte que le hacen distinguirse de sus vecinos del sur. Fueron atravesados por múltiples modelos de ruptura que transformaron geográfica, espacial y demográficamente a las poblaciones que habitaron los cursos de estos ríos aun antes de la llegada europea. Entonces, cabe preguntarse desde un principio: ¿quiénes conformaban la Cultura Aconcagua? La influencia diaguita y luego incaica ¿cuánto efecto causó en la capacidad de agencia de estas sociedades? Pensando en la naturaleza del territorio, que fue la frontera austral del Tawantinsuyo ¿puede esta sociedad ser llamada una cultura autónoma, en vista de estar en un sector tan neurálgico? Y si es así, ¿qué quedó de ellos tras las transformaciones incas? Y luego de la conquista hispana ¿qué fue de sus cenizas?

Por tanto, cabe plantearse la posibilidad de que, debido al replanteamiento de la discusión arqueológica respecto a los estilos alfareros, enfrentado a una ampliada bibliografía etnohistórica, lo que comúnmente se entiende como Cultura Aconcagua, en efecto, constó como un grupo cultural autónomo, con suficientes rasgos distinguibles de sus vecinos como para ser considerado como una entidad individual. Para esto, se establecerán características culturales que permitan postular la existencia de la Cultura Aconcagua en el valle del Aconcagua (fuera del valle del Maipo-Mapocho, su área nuclear) diferenciable de la mapuche, diaguita, Inca e hispana.

¹¹ Manríquez V., 1999.

¹² Silva O., 1986.

¹³ Sánchez et al., 2004.

¹⁴ Troncoso A., 2004.

¹⁵ Silva O., 1986.

Metodología

La naturaleza de esta investigación exige una metodología cualitativa, dedicada al estudio de materiales etnohistóricos, históricos, y literatura arqueológica, a la par de la examinación de fuentes primarias como cesiones de tierras o cabildos, a la par de crónicas de destacados autores y conquistadores.

En primer lugar, especificar la evidencia arqueológica dentro de su dimensión espacial permitirá la delimitación territorial dentro de la cual las poblaciones reprodujeron prácticas cerámicas, funerarias y culturales particulares a través de los períodos Intermedio Tardío (PIT), Tardío (PT) y Colonial Temprano (CT). Revisar la evolución de la interpretación arqueológica de los estilos cerámicos y pinturas rupestres se vuelve una necesidad para poder apreciar aquellos rasgos que puedan ser identificables como diferenciados de estas poblaciones y cómo los representaban.

Por otra parte, la discusión etnohistórica y el material colonial temprano apoyarán el reconocimiento tanto de testigos presenciales como a través de terceros, de cómo se desarrollaron los habitantes autóctonos del territorio en los periodos referidos a la conquista incaica en el PT y luego la hispana, en el CT.

Partiendo desde una base de información más amplia (y más cercana en el tiempo), se realizará una cronología regresiva de los procesos de transformación de las comunidades del valle del Aconcagua particularmente, excluyendo del análisis exhaustivo a los valles de Quillota y Maipo-Mapocho por efectos de extensión.

Dada la discusión bibliográfica, se identificarán los diversos desarrollos de los autores respecto a las características de estas poblaciones, para establecer las posiciones desde las que se refieren a la cultura del territorio. Hecho esto, se procederá a contrastar dichas conclusiones en busca de discrepancias y convergencias que permitan el análisis crítico y argumentativo de la revisión bibliográfica.

Capítulo 2: Estado del arte y *estilo Aconcagua*

Las motivaciones para reconocer a las comunidades que habitaron los cursos de los ríos Aconcagua y Maipo-Mapocho en el PIT como Cultura Aconcagua radican en el registro arqueológico. Las diversas excavaciones han hecho hallazgos cerámicos que han mostrado un patrón más homogéneo en cuanto a decoración y composición de su materialidad se refiere.

Fue en 1966¹⁶ cuando se categorizó la simbología cerámica y rupestre de la zona central de nuestro país, en la cual se reconocen al estilo Aconcagua Salmón y el signo escudo como característicos del lugar. A raíz de esto, la población del territorio fue englobada bajo el nombre del propio estilo, Aconcagua.

Esta designación fue deconstruida y reinterpretada por Troncoso¹⁷, quien en su estudio sobre la cerámica en el curso superior del río Aconcagua, exploró la posibilidad de que distintos estilos cerámicos presentasen una sucesión cronológica entre el PIT y el PT; este análisis de simbología del PIT resultó en la identificación de cuatro estilos cerámicos, dos atribuibles a la Cultura Aconcagua, uno particular el área de Putaendo y uno atribuible a la cultura diaguita. Estos no presentaron una sucesión cronológica, sino que contribuyeron a expresión multicultural del valle del Aconcagua.

A su vez, Pavlovic¹⁸ ha concluido a través del estudio de sitios habitacionales y funerarios del PIT atribuibles a la Cultura Aconcagua, que los grupos humanos compartían una misma tradición ritual y productiva, que expresaban variaciones locales de los estilo cerámico Pardo Alisado, Rojo Engobado y Aconcagua Salmón. Esto se demuestra con fuerza a través de la reproducción de la simbología del trinacrio, que, junto a la monumentalización del espacio manifestada con los cementerios de túmulos, contribuyen a la idea de una Cultura Aconcagua que habitó estos valles durante el PIT.

Las conclusiones de Pavlovich se han visto apoyadas por los significativos avances¹⁹ logrados tanto en sitios habitacionales como funerarios en la cuenca del Maipo-Mapocho, que también han corroborado la denominación del Complejo Aconcagua; no obstante, solo en el área del Maipo-Mapocho.

Sánchez²⁰, examinando las excavaciones de tres cementerios de túmulos en el curso superior del Aconcagua (particularmente en el valle de Putaendo, inmediatamente al norte de San Felipe) han mostrado una marcada ausencia del estilo Aconcagua Salmón y el característico

¹⁶ Niemeyer y Montané, 1966.

¹⁷ 2008.

¹⁸ 1998.

¹⁹ Falabella F., Cornejo L., y Sanhueza L., 2001.

²⁰ 2000; 2004.

trinacrio. Es puntualmente importante en este caso el cementerio de Bellavista, que es considerado un cementerio emblema de la Cultura Aconcagua, que por otra parte ha mostrado alta cantidad del estilo Rojo Engobado que, si bien está presente en la Cultura Aconcagua, es un estilo cerámico común y bien extendido en el Norte Chico y el Chile central. Además, la presencia de ajuares y estilos correspondientes a la fase diaguita II con datación de alrededor el 1100 d.C., y en tumbas separadas diaguita III, discrepan de la idea de una Cultura Aconcagua con una organización dual entre el Aconcagua y el Maipo-Mapocho. Respecto a esto, el mismo autor plantea el uso el término ‘interdigitación cultural’²¹, el cual enfoca el análisis hacia la naturaleza multicultural de un territorio.

Sería a través de esta multiculturalidad, desde su arista diaguita, que el Tawantinsuyo dominaría sobre estos valles en el PT (o incaico). La ocupación del actual territorio chileno por el Inca fue, sin dudas, heterogénea en cuanto a su integración se refiere, aun cuando la “presencia aparece mediatizada por la Cultura Diaguita”²², que se hallaba naturalizada en la zona.

Este planteamiento contrasta directamente con estudios que plantean que las poblaciones aborígenes opusieron una fuerte resistencia a pesar de mantener una clara situación desigual tanto en contingentes militares como en la capacidad económica para mantenerlos: León²³, basándose en los valiosos aportes de Jorge Hidalgo²⁴, pudo categorizar el rol aborigen de las fortalezas y fuertes sobre cerros -pucarás según el caso- y su papel de resistencia contra los incas y luego los españoles.

Los autores mencionados han construido un relato histórico de la ocupación e integración incaica en el territorio, que se condice con la evidencia arqueológica: la presencia de contingentes militares y administrativos fue marcadamente heterogénea, conducida por la dominación estratégica y la articulación de la red vial²⁵. Al parecer, el grado de integración inca tuvo distintos niveles de profundidad; esto, si bien puede deberse a una gran multiplicidad de factores, la presencia de pucarás y fortalezas podría indicar una necesidad de mantener bajo vigilancia constante a la población, debido a su carácter rebelde²⁶.

Además, diversa documentación histórica y arqueológica ha llevado a proponer que la ciudad de Santiago fue edificada sobre un importante centro incaico. Esta hipótesis significaría que el Tawantinsuyo expresó un fuerte interés en estos valles centrales, sobre los cuales ejerció una notable influencia, con un gobernador llamado Quilicanta en Quillota, regente del valle homónimo, y otro, Vitacura, en el Mapocho²⁷. La importancia del emplazamiento podría

²¹ Martínez J., 1998.

²² Sánchez R. 2004: 333.

²³ Idem.

²⁴ 1974.

²⁵ Sánchez R., 2004; Stehberg R. y Sotomayor G., 2012; González P., 2004.

²⁶ León L., 1983.

²⁷ Stehberg R. y Sotomayor G., 2012.

haber sido tal, que se le comparara con el Cuzco; así lo relata Vivar, quien comenta que Valdivia tenía planeado “poblar un pueblo como el Cuzco a las riberas del río nombrado Mapocho”²⁸.

Esta conquista se manifestó en fuertes transformaciones de rituales mortuorios en el Mapocho, abandonando progresivamente los cementerios tumulares por, lo que menciona Vivar, al indio “llévanle a la tierra heredad más preciada que él tenía y solía sembrar. Allí hacen un hoyo y allí le meten un cántaro”²⁹, dentro del cual estaría el difunto; aunque esto no ocurrió en todo el territorio: tal parece que la gobernación eligió estratégicamente las localidades a integrar en su lógica³⁰.

En el valle de Aconcagua, en el cordón montañoso que separa a Putaendo de San Felipe se encuentra el cerro Oloronco, lugar que es reconocido por Barría³¹ como una importante huaca que representaría al jaguar, la cual funcionaría en el territorio como un mecanismo incaico homogeneizante, un actor reconciliador o unificador entre comunidades enemistadas o divergentes.

La presencia incaica en la región sin duda significó grandes y progresivas transformaciones demográficas, políticas y religiosas en la población; el abandono paulatino de la monumentalización funeraria, la mita y la introducción de mitimaes y estilos incas (cuzqueños) en el registro material y técnicas agrícolas.

²⁸ Vivar, J., 1966 [1558] en Stehberg R. y Sotomayor G., 2012:102.

²⁹ Idem, p. 89.

³⁰ Bachraty, D., 2021a.

³¹ 2018.

Capítulo 3: La doble aculturación y el sometimiento

El desarrollo cultural de las poblaciones de los valles del Aconcagua y del Maipo-Mapocho, como se pudo apreciar a través de los antecedentes presentados, se caracteriza por el encuentro constante con la cultura diaguita que, siendo tecnológicamente más desarrollada, favoreció la sofisticación de técnicas cerámicas en el curso superior del río Aconcagua, particularmente en la zona de Putaendo, cuyo registro cerámico expone una marcada presencia diaguita. De esta forma, el curso superior del río Aconcagua se presenta como un área de *interdigitación cultural*: “un área a la que distintos grupos culturales pueden acceder”³²; un patrón de ocupación dispersa del territorio.

Es a través de esta articulación multicultural que, cuando se da el proceso de incorporación del valle de Chile al Tawantinsuyo, se produce de manera sustancialmente diferente a las sociedades vecinas del norte y del sur: el Inca se habría aprovechado de la integración diaguita de estos valles para manifestarse a través de ellos, evitando así la necesidad de grandes enfrentamientos bélicos y una posterior aculturación, expresado en la inexistencia de un fenómeno cerámico mixto entre el estilo cuzqueño y el local³³; esta expresión de dominación discrepa directamente con el planteamiento de León, quien propuso que la resistencia nativa contra los incas fue generalizada y muy cruenta.

Estas observaciones enriquecen la distribución de pucarás y fortalezas a través del territorio: en el curso superior del río Aconcagua destacan dos pucarás o fortalezas, el Tártaro y el Cerro Mercachas. De estos dos complejos arquitectónicos es importante destacar que, primero, se encontraban en extremos opuestos del valle; y segundo, se ha planteado que cumplieron con funciones polifuncionales, primando la expansión de la ideología y religiosidad inca y la administración económica por sobre la militar³⁴.

Esta polifuncionalidad se habría expresado a la inversa en el valle del Maipo-Mapocho, puesto que la relación con los naturales se habría desarrollado en su sentido opuesto: las fortalezas en cerros sugieren que, debido a sus características arquitectónicas y su disposición espacial, esta red de fortalezas habría operado como un cordón defensivo en el marco de la imposibilidad de ejercer una dominación estable al sur de este mismo, de Angostura³⁵. Este planteamiento refuerza lo escrito por Pedro de Valdivia, quien se refiere a los promaucaes de esta forma: “desde este valle de Mapocho hasta Maule y muchos nombres de caciques, y es que, como éstos nunca han sabido servir, porque el Inga no conquistó más de hasta aquí”³⁶.

³² Sánchez R. 2004: 333.

³³ Sánchez R. 2004.

³⁴ Idem.

³⁵ Silva O., 1986.

³⁶ Carta al Emperador Carlos V en Biblioteca de Autores Españoles 131:33.

Sin embargo y es imperioso aclarar que diversos estudios han planteado que la ocupación incaica se extendió - estratégica y discontinuamente- por la ‘provincia de los promaucaes’³⁷.

La diferenciación en el trato de las sociedades entre los valles del Maipo-Mapocho y del Aconcagua se ha demostrado así de forma notable. No obstante, no por esto se debe entender que la ocupación del valle del Aconcagua fue estrictamente pacífica, sino que este pudo ser un desenlace probable y preferible tanto para el Inca como para las comunidades locales.

Una fuerte expresión cultural anterior a la ocupación incaica hunde sus raíces en el PIT, el arte rupestre fue una manera muy difundida de “construcción social de la realidad, definiendo espacios particulares en la geografía [...] y (re)produciendo [...] prácticas culturales e imaginarios propios”³⁸; teniendo a su vez, una mayoritaria presencia en el valle de Putaendo.

Troncoso denomina ‘estilo I’ a los registros del PIT y ‘estilo II’ a aquellos del PT. El primero se encuentra con mayor frecuencia en el valle de Putaendo, mientras que el segundo expone una explosiva aparición en la cuenca de San Felipe-Los Andes (SF-LA), teniendo entre sí una mínima presencia del otro en sus respectivas áreas³⁹.

Esa relación pareciera indicar una significativa inversión en el sector de SF-LA en detrimento del registro rupestre del valle de Putaendo. Una posible muestra de apoyo a esta idea vendría a ser la naturaleza del sitio el Tigre y su conjunción con el cerro Orolonco.

Ubicados al este de Putaendo, el Tigre se ha considerado como parte de la estructura vial incaica, contando con la presencia de un tambo y articulaciones viales hacia Putaendo y en dirección sur, hacia el río Mapocho; aunque esta no es su única cualidad incaica. El nombre del cerro que acompaña a pocos kilómetros al sitio el Tigre se ha planteado que es una corrupción del quechua ‘uturungu’ u ‘otorongo’, que quiere decir jaguar⁴⁰. En conjunto al sitio, que presenta arte rupestre que se asemeja a la piel de un jaguar. La adoración del símbolo de este felino radica en el préstamo de un gran poder “capaz de reforzar, afianzar y proteger”⁴¹.

De esta forma, el jaguar estaría presente en la sierra del Tigre, cadena montañosa que separa a Putaendo de SF-LA, demarcando el límite cultural de las poblaciones de ambas mitades del valle del Aconcagua. Su función religiosa y la figura felina buscarían la unidad cultural integrándolas al tejido político incaico como una forma de apaciguar conflictos internos y, en parte, de esta forma asegurar la vialidad inca. No obstante, la presencia de una huaca de gran poder podría implicar la existencia de un conflicto que requería atención y esfuerzo en apaciguar.

³⁷ Planella M. y Stehberg R., 1994; Stehberg R. y Rodríguez A., 1995.

³⁸ Troncoso A., 2004: 457.

³⁹ Idem.

⁴⁰ Pavlovic D. et al, 2012.

⁴¹ Barria P., 2018.

Otra forma de integración religiosa y política, pero en el marco regional, es la presencia de santuarios de altura dentro de la articulación del ritual mayor de la capacocha, que, en caso de los cerros Aconcagua y El Plomo, presentan ofrendas en forma de sacrificios humanos.

El significado que tiene la presencia de estos sitios rituales radica en la integración religiosa y política de las comunidades participantes, como una forma de afirmar y reafirmar la inclusión territorial a la estructura estatal: el ofrecimiento de ofrendas para la festividad y la presentación de huacas a los oráculos del Cuzco, que calificarían la veracidad sobrenatural de estas.

Para el caso del cerro El Plomo, precordillera del valle del Mapocho, el sacrificio de un infante y sus ropajes parecieran indicar que el simbolismo de este santuario de altura fue para encomendar la provincia hacia la ‘civilidad’ -hacia lo incaico, ajeno a lo bárbaro o en este caso, tal vez, como contraposición a lo promaucae- pues, tanto la procedencia del niño (Lupaca) como sus ofrendas y textiles, apuntarían al orden político y religioso inca⁴². Mientras tanto, en el caso del cerro Aconcagua, la integración imperial se hace aún más evidente por la distancia de peregrinaje: según un estudio de 1996⁴³, uno de los sacrificados habría tenido origen en la costa del norte de Perú, quedando en el proceso “hermanados con una cuarta parte del Tahuantinsuyu”.

En el caso del Aconcagua, sí existe evidencia etnohistórica de peregrinaje hacia el Cuzco. Es el renombrado cacique Michimalonco del único que se puede sospechar particularmente que peregrinó al Cuzco⁴⁴, aunque como parte de favores mutuos entre su padre -del cual no existe evidencia que haya opuesto resistencia al Inca- y no como parte de la capacocha, pero que sí funciona como una dominación metafórica: “el caminar al Cuzco representaba un acto de sumisión a la autoridad del Inca”⁴⁵.

Años después, para la llegada de la expedición de Pedro de Valdivia al valle del Aconcagua, relata Vivar que “tienen pocos indios, que no pasan de mil y quinientos. Solía haber mucha gente”⁴⁶, mientras que Quilicanta debió dejar el valle de Quillota tras un alzamiento de Tanjalonco, trasladarse al Mapocho y “de allí les hacia la guerra (...) la cual tenían muy trabada”⁴⁷.

Frente a la intrusión de Valdivia, las distintas partes de la región, tan enemistadas y enfrentadas, hicieron junta y buscaron la expulsión de los españoles de estos valles. Su mayor hito fue la destrucción de la ciudad de Santiago en 1541, gracias a que Valdivia se hallaba pocas leguas más al sur, donde Tanjalonco le hizo perder tiempo mientras bajo el mando de

⁴² Bachraty D., 2021b.

⁴³ Gentillie M., 1996:81.

⁴⁴ Silva O. y Farga C., 1994.

⁴⁵ Schroedl A., 2008: 24.

⁴⁶ Vivar, J., 1966 [1558]:37.

⁴⁷ Idem. p.39.

Michimalonco atacaban lo poco que llevaba de existencia la actual capital del país; sin embargo, Michimalonco sería vencido y tomado preso, y por su posición de toqui en la región, cuando este capituló, los demás caciques y señores ofrecieron obediencia con él⁴⁸.

Este suceso marcaría un punto de inflexión para las comunidades. La subordinación a los intereses mercantilistas de los europeos provocó un reordenamiento espacial de la población de estos valles, los cuales serían trasladados forzosa y progresivamente hacia lavaderos de oro, minas y a encomiendas en distintos sectores de la región; particularmente demostrativo es el caso de los habitantes de Quillota, quienes sufrieron un rápido despoblamiento con destino a lavaderos de Marga-Marga, la cordillera del valle del Aconcagua y del Mapocho entre otros destinos; además, la encomienda de Quillota sirvió como un “complejo aparato aculturativo”⁴⁹ por el reordenamiento económico del espacio geográfico, reemplazando tradicionales actividades productivas de encuentro inter comunitario por la automatización tecnológica -como funciona un molino de viento frente a muchos morteros.

Por otra parte, los servicios del valle de Aconcagua fueron una excepción a la regla en Chile central, aunque no por esto se libraron del traslado forzoso a los lavaderos de oro. Pero sí salvaron -en parte- de la aculturación que les esperaba a sus compañeros del curso medio y bajo. En este caso, los pueblos de indios de Aconcagua y de Curimón no solo salvaguardaron parte de su integridad como comunidad, sino que lograrían mantener sus economías domésticas -y beneficiarse parcialmente de la encomienda- dentro del valle e incluso parajes más lejanos como Llay-Llay para dedicarse al pastoreo⁵⁰.

Su situación especial se debió, en parte, a su ubicación. La cercanía con los lavaderos de oro -el principal atractivo encomendero de la época- y a Santiago, así como por el trato de los encomenderos Francisco de Riberos y luego su hijo Alonso, que en consecuencia de los traslados que ordenaba a sus terrenos en la costa y a otros destinos, permitieron que las comunidades de Curimón mantuvieran un ordenamiento productivo propio dentro de las tierras de propiedad indígena.

Esto no habría sido posible sin el fundamental papel de los caciques, los cuales buscaron, desde su posición, mantener sus privilegios como señores de su tierra y su gente, pero no por esto abandonaron a sus comunidades salvando su propio pellejo, sino que, por el contrario, al convertirse en capataces de los encomenderos para el reclutamiento de encomendados, se volvieron el puente entre el mundo indígena y el español, situación desde la cual, como una bisagra, giraba hacia un lado u otro buscando el mejor posicionamiento. En el caso del pueblo de Curimón, la dependencia progresivamente mayor de los españoles por los encomendados

⁴⁸ Silva O. y Farga C., 1998.

⁴⁹ Contreras H., 2004.

⁵⁰ Contreras H., 1999.

permitió a los caciques presionar en favor de sus aspiraciones, aún en su calidad de sometidos⁵¹.

Sin embargo, este alentador escenario no se mantendría por mucho tiempo. Eventualmente toda la tierra del Chile central será cedida y adjudicada a diversidad de propietarios, que, en el caso de los valles de Quillota, Mapocho y Aconcagua, aún después del declive aurífero, seguirían siendo foco de atracción por la fertilidad de sus tierras, provocando que, a la menor oportunidad, como si de un oasis en el desierto se tratase, tanto encomenderos como aspirantes a ellos abogaran por su propiedad y buscaran parcialidades de tierra, cosa que a finales del siglo XVI y comienzos del XVII, pasaría. El parcelamiento subsecuente dividiría todavía más a las comunidades del valle del Aconcagua, quienes eran continuamente trasladados a otros territorios -que podrían estar cerca de su lugar de origen, pero con muy difícil regreso- como por la imposición de vivir dentro de las encomiendas, dificultando la comunicación⁵².

La pauta migratoria se mantendría durante las décadas siguientes. Si bien la legislación de la época sentenciaba que los traslados serían sólo temporales y en épocas productivas para el sector en el que se desempeñarían los naturales, esto, si es que se cumplía, se habría dado en muy raras ocasiones. La norma en práctica era el traslado del indio trabajador incluía a su familia inmediata -esposa e hijos-, pero en ocasiones sólo viajaba él, siendo despojado de su unidad familiar, a la cual muchas veces no verían en mucho tiempo. De esta forma se genera un profundo sentimiento de desarraigo de la tierra, desde aquel que sufrió el traslado, hasta aquel infante que nació y creció ajeno a la comunidad de sus padres⁵³.

⁵¹ Idem.

⁵² Contreras H., 1999a, 2013.

⁵³ Contreras H., 2013.

Capítulo 4: Una breve historia regresiva

Con este método cronológico regresivo, se pretende apreciar los efectos de la *historia larga* de Braudel, a través de la narración de los periodos *coyunturales*, los cuales han de presentar *acontecimientos*⁵⁴ que marcaron la desestructuración del mundo indígena.

De esta forma, se construirá desde el final, con las cenizas, las brasas y el material ya carbonizado de las señales y comportamientos de las comunidades que alguna vez poblaron los pueblos de indios, que antes fueron los asientos nativos, de acuerdo con el planteamiento de Hugo Contreras⁵⁵. Buscar en los dos primeros periodos prácticas religiosas y culturales prehispánicas resultará impráctico por su inexistencia documental.; solo nos queda la encomienda y los repartimientos, además de algunos casos judiciales entre encomenderos o contra ellos para esbozar qué se hizo de estas comunidades.

Atomización, merced y agotamiento 1635-1580

Tener como punto de partida casi un siglo después del inicio de la conquista tiene como propósito comenzar el esbozo de las sociedades aconcagua desde un periodo de mayor abundancia documental, lo que se ha de reflejar en un grado de mayor certeza a la hora de identificar los parajes, destinos y aislamientos que han de sufrir las poblaciones indígenas del valle.

Este periodo se caracteriza por continuar y acentuar el repartimiento de tierras e indios en los valles del centro de Chile, incluido Aconcagua, a medida que los conquistadores que acompañaron a Valdivia fueron muriendo y heredando sus parcialidades y extensiones de tierra. No obstante, el factor fundamental en esta fragmentación sería el estado que alcanzaría la guerra de Arauco para los primeros años del siglo XVII.

Tras el ‘desastre de Curalaba’, gran cantidad de españoles y encomenderos debieron aceptar la pérdida de sus haciendas y establecimientos en la Araucanía, fijando su atención en los parajes dentro de la jurisdicción de Santiago, y especialmente de los próximos a este⁵⁶. Para 1598, el valle del Aconcagua aún era un territorio de escaso poblamiento español, situación que estaba a punto de cambiar.

La necesidad de mantener un ejército permanente en la frontera araucana, sumada al agotamiento de los lavadores de oro de los valles centrales, provocó la necesaria

⁵⁴ Braudel F., 1970.

⁵⁵ 1999a, 1999b, 2004, 2006, 2013.

⁵⁶ Contreras H., 1999b.

reorientación de la actividad de las encomiendas. Ahora la principal funcionalidad sería abastecer al Ejército de la Frontera, no buscar oro en los ríos. El abastecimiento significaba producir ropa, comida y armamento, tareas no menores que exigían gran cantidad de mano de obra, así como el traslado prolongado de sus trabajadores.

De esta forma, a lo largo del reino se edificaron estancias dedicadas a producir dichos productos, de las cuales una se fundó en Quillota, en 1603. Era una sementera que abastecería a Concepción, razón que demandaba un grueso personal, dentro del cual se encontraron aconcgüinos encomendados por Alonso de Riberos⁵⁷.

Las comunidades del valle del Aconcagua se caracterizaron por mantener viva parte de su economía prehispánica durante el primer siglo de presencia española a la par de sus labores auríferas y agrícolas. El cuidado de ganado mayor y menor junto a la comercialización de sus productos o de los animales mismos, les sirvió durante varias décadas de una fuente de ingresos suficiente para depender en menor medida de los repartos de sus encomenderos.

No obstante, esta práctica sufría de un problema fundamental: su fragilidad. Debido a los requisitos para funcionar (grandes extensiones de terreno para pastar) y su ubicación (cerca del camino del Inca, a la capital, y a los pasos trans cordilleranos hacia Cuyo), tanto el cuidado de los animales como la seguridad de la misma población, además de sus pertenencias y reservas se veían amenazadas.

Así se refleja en el juicio contra Juan de Astorga por una merced de 2000 cuadras, las cuales correspondían al 'Potrero de Aconcagua', extensión de tierra de reconocida propiedad indígena, en la que los aconcgüinos sembraban, cultivaban y pastoreaban a sus animales. Teniendo en consideración la economía comunitaria que habían logrado mantener aún hasta estas fechas, esta merced significaría una sentencia terminal para su poder económico, y con ello, la poca independencia que aún mantenían. En efecto, el testigo Diego de Espinoza declaró que

si se las quitasen [refiriéndose al potrero] les sería muy grande daño y que a muchos de los yndios de dicho pueblo les sería foroso despoblarse del dicho valle por no tener otras partes donde tener sus ganados y haser sus sementeras, como las hasen junto al dicho potrero⁵⁸

situación que deja en evidencia el conocimiento general del perjuicio que acarrearía tal merced. En contraparte, Astorga argumenta lo contrario: el perjuicio de los indios es tener el potrero y mantenerse de él, porque

⁵⁷ Góngora M., 1970.

⁵⁸ "Testimonio de Diego de Espinoza en la probanza presentada por el protector general de los naturales Francisco de Fuenzalida en defensa de los indios del pueblo de Aconcagua". Santiago, 9 de julio de 1625. en "El protector general de los indios con Juan de Astorga. Sobre derecho a unas tierras en el partido de Aconcagua". ANRA, vol. 1930, pz 3°. f. 185.

les es dañoso a los dichos yndios el dicho potrero y perjudicial, porque los españoles y soldados que suelen llebar sus caballos al dicho potrero, donde suelen ocupar en yndios de lo dicho pueblo que los mira quando ban por ellos y los llevan, llevan tambien los muchachos y hijas de los dichos yndios y les comen y destruyen las gallinas y comidas que tienen para su sustento⁵⁹

Como escribió Contreras, “tan excéntrico argumento escondía las ambiciones del estanciero (...) No obstante, tenían algo de verdad” (1999b:128). Astorga ya tenía bajo su merced grandes extensiones en el valle de Quillota, a las cuales buscaba sumar el corredor hacia la cordillera, es decir, el portezuelo; pero no por esto pierde veracidad y gravedad la vulnerabilidad a la que estaban expuestos los indios que se hallasen en el potrero, incluidos aquellos en los cuales recaía la responsabilidad de tan importante tarea ganadera, que era el pilar de su economía pseudo independiente.

Aunque la merced fue anulada en 1629, el daño que exponía Astorga era, en efecto, un terrible perjuicio para la comunidad, puesto que “el rapto de muchachos y “chinitas” se constituía en un daño muchas veces irreparable” (Contreras, 1999a:129). En 1632, Astorga recibió una merced de 1000 cuerdas de un territorio que había pertenecido a un antiguo cacique aconcagüino, pero esta vez fueron impotentes, no pudieron hacer nada. Después de haber luchado y aferrado a la escasa economía comunitaria que habían mantenido y desarrollado a la par de su servidumbre, el peso de su crisis demográfica y económica les superó; las ganancias ganaderas se redujeron continuamente hasta el punto no generar ningún excedente: todo debió dirigirse a la propia subsistencia. ¿Qué otra cosa podían hacer sino? Vendieron el potrero en 1635.

Si bien la fragmentada situación de la comunidad no era nada nuevo, sí que se acentuó terriblemente para esta. En 1621, dos caciques del asiento de Aconcagua llamados Pedro Alima y don Lazaro afirmaron “estar todos sus indios en servicio de sus encomenderos (...) y otros en estancias lejanas a su natural”, mientras que el cacique de Curimón, don Gonzalo Palala, expresó

todos los indios deste pueblo en servicio de su amo el capitán don Gerónimo de Sarabia Sotomayor, en la Ligua [Ligua] y minas en la ciudad de Santiago, distancia de leguas deste pueblo y muchos años que estan en el dicho servicio sin mudarse y no tienen solamente el tercio y servicio personal sino indios más que le tocan, de manera que están los dichos dos caciques sin indios y sus comunidades⁶⁰

Este auto, realizado por el corregidor del partido de Aconcagua el capitán Cristóbal de Aranda Valdivia, refleja lo dramáticamente fragmentadas que estaban las comunidades

⁵⁹ Idem. Santiago, 14 de julio de 1925. ANRA, vol. 1930, fs. 190-190v.

⁶⁰ Góngora M., 1956: 191.

indígenas de Aconcagua y Curimón, esparcidas en La Ligua, Quillota, Quintero, Margamarga (por la poca actividad aurífera que quedaba), Santiago y el valle de Choapa, además de la propia reubicación dentro de las encomiendas en el mismo valle del Aconcagua.

La tendencia, como se fue expresando durante el siglo pasado y principios del XVII, es a la desaparición de los pueblos de indios, particularmente del pueblo de Aconcagua, que “según dice el administrador de Aconcagua y Curimón en 1646, del pueblo no ha quedado más que de un cacique viejo, no hay restos de bienes comunes >por estar los yndios en poder del cura y demás estancieros<”, razón que dio efecto a que “el pueblo se denominaba ya solamente de Curimón, por dispersión de Aconcagua y fusión de Apalta con aquél”⁶¹.

A la par de la disgregación comunitaria, pérdida de tierras y pocas remanencias del pasado prehispánico, sufrieron con este la evangelización y más aún, la aculturación. Las comunidades lograron mantenerse unidas a pesar de la distancia durante muchos años, particularmente durante las primeras décadas de traslado forzoso. Pero ¿cómo decir con certeza que los hijos que nacieron a leguas de distancia del pueblo de sus padres puedan compartir un sentido de pertenencia? y todavía más ¿sus nietos? Difícilmente podrían haberlo tenido, la *yanaconización* (adscripción al servicio personal de un indio desligándolo de su linaje)⁶², ayudó a que terminara por desdibujarse el sentido de comunidad -y por tanto pertenencia- fuera de la lógica encomendera.

Así, Contreras sentencia con que “buscar aquí a la comunidades prehispánicas resulta inútil”⁶³, puesto no solo por la aculturación hispana, la evangelización y la desestructuración del mundo indígena a sus niveles económicos, religiosos, sociales y comunitarios, sino que también llevaban más de un siglo recibiendo influencia foránea.

Mineros, pastores y economía de subsistencia paralela, 1580-1546

Pasados unos años de la capitulación de Michimalonco, la reestructuración de las comunidades de los valles de los ríos Aconcagua y Maipo-Mapocho se desarrolló en torno a la implementación de la encomienda, imponiendo un tributo de servicio personal sobre los indios, al igual que en el resto de América durante los primeros años de la conquista, pero particularmente porque, a raíz de la guerra de resistencia inicial, los nativos quemaron y escondieron sus provisiones y pertenencias, para luego combatir con la hambruna a los invasores. Luego, tan desgastados quedaron que “no tienen que dar otro tributo, e sino se

⁶¹ Góngora M., 1970:178-179.

⁶² Contreras H., 2013.

⁶³ Idem, p. 13.

sacase oro, no se podría sustentar la dicha cibdad ni los vecinos della por ser pobres, como lo son los dichos indios”⁶⁴.

Desde finales de la década de 1540 Valdivia comienza a ceder el valle de Chile, del cual se había apropiado, a sus compañeros de conquista y más allegados, incluidos Francisco de Riberos y Diego García de Cáceres (protagonistas del Aconcagua); las razones para hacer aquello fueron principalmente dos: la mayor riqueza demográfica y fertilidad de los valle más hacia el sur, y la necesidad de recaudar fondos para continuar la dicha empresa.

Hasta 1553, la integridad de la comunidad del valle del Aconcagua estuvo prácticamente intacta -refiriéndome con esto a su dispersión- gracias a Michimalonco, quien ofrecía sus servicios en el bando hispano en la Guerra de Arauco; pero solo fue así mientras Valdivia vivió. Tras la muerte de Valdivia se perdió este trato especial, y las comunidades de este valle se repartieron entre Francisco de Riberos y Diego García de Cáceres⁶⁵.

La naturaleza geográfica de los asentos fue un punto a favor en su sobrevivencia como grupo. Los dos principales asentos del valle de Chile estaban ubicados uno en Quillota y otro cerca de lo que hoy es Jahuel, y aunque más el primero que el segundo, ambos están cerca de lo que entonces fue uno de los sectores auríferos más productivos del reino, Marga-Marga.

Esta cercanía geográfica permitió a los dos encomenderos desarrollar un patrón productivo de especialización minera, destinando casi la totalidad de los hombres en edad de tributar a estas tareas, las cuales casi siempre requerían una movilización forzosa desde sus hogares a los centros productivos que estaban a poca distancia; por ejemplo, desde una ubicación estimada de los lavaderos, hasta Curimón (uno de los dos asentos del valle del Aconcagua) hay más de 70 km, que rodeando la cordillera de la costa sumaría fácilmente otros 30 km. Dichas distancias sumadas a las arduas labores diarias impedirían un tránsito recurrente entre el destino y el origen, y en consecuencia que los individuos de la comunidad se relacionasen directamente con sus familias y hogares.

Dentro del valle del Aconcagua, los niveles de división fueron mucho más favorables que para la mayoría de las comunidades del Chile central. La razón principal para esto es el baile resultante de la influencia y transformación del rol de los caciques y la baja concentración de españoles como propietarios, expresándose en la menor disgregación de la comunidad en distintos terrenos.

Una menor fragmentación no quiere decir necesariamente que las comunidades hayan evitado atravesar un proceso de desarticulación cultural y familiar, pues, desde que la

⁶⁴ Medina J., 1896:70.

⁶⁵ Cabe mencionar que a Cáceres no se le otorgó merced de los asentos del valle como a Riberos, sino que a este se le encomendaron indios que se encontraban en el territorio, pero que provenían de otras parajes como Apalta o Cuyo.

encomienda era de Valdivia, se empleó tanto en lavaderos como en la agricultura a menores de edad. Esto de por sí no es algo extraño, pues el mismo Michimalonco en su capitulación ofreció a gran cantidad de mujeres y algunos muchachos menores de edad para ir a Marga-Marga⁶⁶.

En 1558, el Licenciado Hernando de Santillán, en su visita a los asientos y encomiendas dentro de la jurisdicción de Santiago pretendió regularizar el trabajo indígena, puesto que en muchos casos -como el de los encomenderos aconcagüinos-, eran obligados a trabajar todos los integrantes del núcleo familiar indígena -cuando este era trasladado completo-, incluidos los menores de edad.

Esto no se dio en casos aislados ni en menor medida, de los “doscientos cuatro muchachos [del repartimiento de Riberos] (...) y setenta y seis” de Curimón, el plan siempre fue “lograr sacar la mayor cantidad de oro durante los meses de la demora minera” de los cuales “una parte importante de los jóvenes de ambos pueblos (...) eran ocupados en los lavaderos de oro”⁶⁷, la gran mayoría de ellos y de los hombres adultos estaban dedicados al laboreo minero, en minas y lavaderos.

Respecto de los indios encomendados

declararon los Caciques deste valle don Alonso que trae al presente en las minas quarenta lavadores e XXV deteneros (...) Los cuales traen por sus mitas e no quedan en los pueblos si no son los viejos y no pueden y tienen mas veinte salineros e tres porqueros e dos están con el Teniente Mesa (...) e declaro Pedro otro cacique de otra parcialidad que trae al paresente a las minas de su parcialidad treinta deteneros e sesenta lavadores los quales trae por sus mitas e no quedan en los pueblos sino algunos viejos. Dixo que tiene más XX salineros e que da diez indios para las sementeras e tiene dos porqueros⁶⁸

Según las anotaciones del licenciado, se pueden apreciar lo que son en toda regla encomiendas con una producción especializada hacia la minería. Dando el caso de que tanto Cáceres como Riberos dejaran muy pequeños porcentajes de indios para el autoabastecimiento de las comunidades, razón por la cual Santillán se encontraba con la mayoría de los indios dedicados a la minería, y otros pocos a la producción alimenticia.

Si bien la tasa de Santillán pretendió terminar con el trabajo femenino e infantil, no existe certeza documental que permita afirmar si la tasa tuvo algún efecto real sobre la fuerza laboral o si esta permaneció sin mayores cambios. Lo que sí se apreció al mediano plazo, fue que aparecieron más indios con oficios distintos al minero en las comunidades de nuestro valle; cosa que podría llegar a ser paradójica si se tiene en cuenta que Francisco de Riberos llegó a

⁶⁶ Lovera M., en Contreras H., 2006.

⁶⁷ Contreras H., 2006:250-251.

⁶⁸ Cortés H., 2004:95.

tener la tercera mayor cantidad de bateas del reino de Chile con un cómputo de 105, sólo superado por los famosos Rodrigo de Quiroga y Juan Jufré. García de Cáceres no se quedaba atrás, teniendo en su poder 76 bateas⁶⁹. Considerando que una batea contaba con 5 trabajadores, significa que Riberos contaba con al menos 500 indios bajo su servicio, a la par de Cáceres, quien empleaba alrededor de 380.

Ambos encomenderos serían los ‘propietarios’ de estos lares e indios durante la mayor parte de esta mitad de siglo, hasta la muerte de Francisco, quien deja en herencia el Aconcagua a su hijo Alonso, y Diego García de Cáceres, que renuncia a su repartimiento en favor de su yerno, marcando así el fin de la era de los conquistadores, e iniciando el periodo de parcelación y división del valle, que se vendría a notar con mayor fuerza a final del siglo y primera década del siguiente.

A la par de la demora minera y el traslado forzoso, las comunidades lograron mantener a la par la práctica ganadera, que junto al sesmo que ganaban los jornaleros en las bateas (que contaba de la sexta parte del oro ganado al año) conformaban el ‘sueldo’ de la comunidad, puesto que era percibido hacia el cacique, y no hacia el propio indio trabajador.

Con este sustento económico, las comunidades de Aconcagua y Curimón aprovecharon su favorable situación -en comparación a muchas otras del Chile central- para dedicar grandes esfuerzos al pastoreo, en el ya mencionado ‘Potrero de Aconcagua’ y en tierras que luego serían parceladas, pero que en tiempos prehispánicos formaban parte de la ruta habitual: hacia el valle de Llay Llay.

Al igual que el periodo que le prosigue, no es sensato buscar sociedades prehispánicas en este tiempo. Lo poco que rescatan las comunidades de su pasado ‘ancestral’ se halló en el pastoreo, recorriendo las tierras ancestrales mientras aún podían, antes de los cercamientos, las mercedes, la parcelación.

Resistencia y conquista, 1546-1536

La panorámica política y demográfica para el final de este decenio de resistencia puede resumirse en esta frase de Vivar: “tienen pocos indios, que no pasan de mil y quinientos. Solía haber mucha gente”⁷⁰, referencia que, si bien no corresponde al final de la década, sí declara el desgaste bélico de las guerras previas a la llegada de los adelantados y el de la propia resistencia, lo que supuso un agotamiento demográfico tremendo, aunque no necesariamente por bajas militares y hambruna, sino que principalmente por la cantidad de

⁶⁹ Góngora M., 1970:135.

⁷⁰ Vivar J., 1966:38 [1558].

familias que huían hacia la cordillera, los montes o hacia el sur buscando escapar del conflicto.

De manera casi anecdótica, Alonso de Góngora relata que a la llegada de Almagro al valle de Aconcagua les recibió un español llamado Pedro Calvo⁷¹, que escapando de una condena en el Cuzco vagó hasta llegar a estas latitudes. Al llegar, Pedro fue bien recibido por los nativos y prestó servicios a uno de los “dos caciques señores principales enemistados”⁷².

Teniendo en consideración que Quilicanta se estableció en el valle de Quillota, y que en las crónicas se suele usar indistintamente valle de Chile, Aconcagua o Cunconagua para referirse al curso inferior del río Aconcagua, es muy probable que se hayan encontrado los dichos españoles en Quillota, lugar donde se asentó Diego de Almagro durante el tiempo que estuvo en el centro de Chile⁷³.

La crisis demográfica que arrastró el valle del Aconcagua y sus comunidades puede haberse visto afectada notablemente por la presencia de Pedro Calvo. Góngora narra que en dos ocasiones diferentes el prófugo habría enfrentado al ‘contrario’ “matándole mucha jente, de lo cual quedó casi con nombre de señor”⁷⁴; a su vez, el ‘contrario’ que menciona podría ser el otro señor principal del Aconcagua, un miembro del linaje de Michimalonco o quizás él mismo.

El establecimiento de Valdivia sobre el valle del Mapocho iniciaría un estado de ‘guerra total’ en la región: su presencia habría dado la oportunidad para que, frente a un enemigo común, se generalizara un estado del ‘todo o nada’ contra los peninsulares. De esta forma, se dieron las condiciones necesarias para el surgimiento de una “cohesión y unidad de la sociedad tribal”⁷⁵, que daría lugar al fortalecimiento de *big men*, es decir, liderazgos fuertes que federalizarían valles y extensos territorios en sintonía contra un enemigo mayor, así surgió Michimalonco como una voz sobre el arremolinado Chile central.

La principal estrategia continuó siendo la misma que en tiempos prehispánicos, pelear jugando a la defensiva en fortificaciones en cerros, desde las cuales se hostigaría al contrincante. La unión general fue muy animosa, pero como describe León, fue solo coyuntural. Luego de las primeras derrotas, los ánimos mermaron fácilmente, haciendo más difícil la resistencia y dando paso a que muchas comunidades se terminaran por aliar con los españoles, quienes los utilizaron en calidad de espías, los cuales “fueron quizás el arma más

⁷¹ Otras fuentes como Góngora (1862) u Oviedo (citado en Ramón, 1953) le llaman Gonzalo Calvo de Barrientos o simplemente Barrientos, que era su ‘segundo nombre’.

⁷² Góngora A., 1862:3.

⁷³ Ramón J., 1952.

⁷⁴ Góngora M., 1862:4.

⁷⁵ León L., 1982:109.

efectiva de los españoles” ya que era “una guerra donde la victoria dependía principalmente de la impresión que cada bando hacía sobre su enemigo”⁷⁶.

Los españoles demostraron dar mejor uso a la información obtenida del espionaje, lo que llevó a los líderes indígenas a tomar una postura aún más defensiva: huir a los confines de sus tierras, donde no pudiesen dar con ellos, ni con sus animales ni suministros, esperando que los traidores y sus amos cayeran del hambre o retornaran a sus tierras.

Tanjalonco, que se había rendido hace un tiempo junto a Quilicanta -pero que solo este último fue tomado preso, y el otro restituido en Quillota- se rebeló y conspiró junto a su ‘hermano’ del interior, Michimalonco, haciendo uso de los mismos espías españoles como dobles agentes⁷⁷ -algo más bien curioso, teniendo en cuenta la agresividad con la que los indígenas trataban a los yanaconas y traidores.

Habiendo salido Valdivia de la capital rumbo al río Cachapoal y teniendo consciencia de esto, ambos loncos avanzaron con lo que parecía una oportunidad de oro: arrasar la ciudad en ausencia del capitán y liberar a los señores principales y presos. De esta forma, Tanjalonco siguió y estorbó a Valdivia mientras Michimalonco, junto a la fuerza principal, quemaban Santiago.

Luego de esta principal batalla, comenzaría a desarrollarse la guerra de desgaste, esperando que los intrusos murieran de hambre, cosa que nunca pasó. Durante la enfrentada década y a través de varios parlamentos, Michimalonco y demás caciques mayores y menores debatían sobre qué dirección tomar. El toqui, junto a los caciques de edad avanzada coincidían en obedecer a los españoles, puesto que

haciendo todas las diligencias posibles, hasta morir en la demanda tantos de los nuestros que no hay ninguno presente, ni ausente, que no haya tenido parte perdiendo padres, madres, hermanos y parientes. Mi parecer y mi determinación es que demos la paz y nos sujetemos de voluntad a esta gente⁷⁸

Tras la retirada de los atacantes, Valdivia y su hueste siguieron al toqui hacia el valle del Aconcagua. Los hallaron fortificados en un cerro como solían hacerlo; luego de hora y media de enfrentamiento

viendo Michimalongo sus indios muertos y desbaratados, salió a que los cristianos le viesan (...) traía su arco y flecha en manos, diciendo *Inchi Michimalonco*, que quiere decir “Yo soy Michimalongo”. Esto decía con grande ánimo. (...) Preso el

⁷⁶ Idem, p. 93-94.

⁷⁷ Idem.

⁷⁸ Lovera M. en León L., 1983: 108.

Michimalongo, hizo una seña a su gente (...) [para que] no peleen más, y luego los indios sosegaron, que no peleaban ni daban más grita⁷⁹

Así, Michimalonco enfrentado a Valdivia

díjole en su lengua: “Tata,” que quiere decir “Señor, manda a estos cristianos que no me maten más gente, porque yo ya he mandado a la mía que no peleen, y les he mandado que vengan a servir (...) de aquí en adelante te serviré como debo⁸⁰

Con esta capitulación, el mayor adversario para los españoles que de estos valles se hallase, capituló, y con esto se entregó al servicio que sus nuevos señores. Este acto de sometimiento y obediencia para con Valdivia, le permitió a Michimalonco salvaguardar parte de la integridad de las comunidades del valle del Aconcagua, al menos durante el tiempo que el Capitán vivió, y con él, el trato especial que recibieron.

A través de la organización política y métodos de resistencia y lucha, sería la última vez que estas comunidades manifestarán patrones culturales y políticos prehispánicos. El reordenamiento geográfico, las nuevas exigencias económicas y laborales transformarán rápidamente el mundo de los nativos aconcagüinos, los cuales dentro de 50 años no solo serán un mínimo porcentaje de lo que alguna vez fueron, sino que también su descendencia será *yanaconizada*, despojada de su identidad ancestral, de su herencia guerrera.

Incanato en el valle del Aconcagua

En un fuerte contraste metodológico, el PT no cuenta con registros escritos ni narraciones, sus testigos son los mudos restos del arte rupestre, las imponentes y melancólicas ruinas de los pucarás, las huellas zigzagueantes que dejaron en la arcilla enterrada bajo los túmulos, testimonios de descendientes de conquistadores y recuerdos de ancianos que vivieron en los tiempos del Inca.

Sabemos gracias a Vivar que cuando Diego de Almagro llegó al valle de Chile los dos caciques principales, el de la costa y el de la sierra, Quilicanta y Michimalonco, se hallaban enemistados y en una trabada guerra. A su vez, no hay indicios que señalen que el antecesor del cacique tuviera su misma disposición, sino al contrario, se amistó con los contingentes incaicos.

Aquello concuerda con otras tres situaciones que se relacionan también entre sí. Primero, el caso de que Michimalonco haya recibido del Inca en persona

⁷⁹ Vivar J., 1966: 43 [1558]

⁸⁰ Idem. 43-44

de una vez que vino a visitarlo a la ciudad de Cuzco, que fue sentarlo a su mesa, cosa que con ningún otro había jamás hecho: llegó el indio que tenía esta pluma y se la dio a Michimalongo para que hiciese della el presente que deseaba⁸¹

Segundo, la existencia de no uno sino dos santuarios de altura cercanos al valle: el monte Aconcagua y el cerro el Plomo. Ambos santuarios de altura contaron con una notable ofrenda dentro del contexto ritual de la capacocha: el infanticidio. En el caso del monte Aconcagua, el origen del niño sería presumiblemente del valle de Quillota, en otras palabras, de origen local⁸².

Y tercero, la propia naturaleza del nombre del cerro, río y valle. Según Stehberg y Sotomayor, cabe la posibilidad que mitimaes incaicos hayan traído desde la costa central del Perú el culto a Pachacamac y también a una deidad anterior que fue desplazada por la primera: trajeron consigo también “el culto a Con [que] nunca desapareció completamente”⁸³.

Esta hipótesis cobra sentido, pues, los nativos del valle de Quillota se referían a este como Con Con, y

Actualmente, el nombre de Concón es el nombre de un pueblo en la desembocadura del río Aconcagua. Al tiempo de la llegada de los europeos a la zona y durante los próximos 150 años. Con Con es el nombre nativo del valle de Quillota, tiene asiento, puerto, está atravesado por un camino y tiene un cerro sagrado con paredones antiguos (...) desde la cima de este importante cerro [el Mauco] se divisa en días despejados el monte Aconcagua⁸⁴

Entonces, estos autores plantean que “vale la pena regresar a la voz An Con Cagua y recordar que uno de sus significados es ‘mirando a Con’”⁸⁵. Si bien la propuesta de estos autores resulta convincente y esclarecedora, no hay voces en quechua, aimara ni mapudungún que la abalen.

Estas tres situaciones -manteniendo discreción respecto a la tercera- hacen posible apreciar lo conectado que estaba el valle de Chile a la lógica del Tawantinsuyo. No tan solo formaron parte del ritual sagrado más importante del imperio con grandes ofrendas, sino que, es posible que la propia toponimia de la región esté denominada desde mitimaes que trajeron consigo sus cultos, transformando para sí el paisaje sagrado de la región. De hecho, así pareciera haberse dado al interior del dicho valle.

La forma en que se aplicó la dominación incaica en el valle del Aconcagua se destaca por sobre otros valles de Chile en tres sentidos: primero, su vinculación al santuario de altura

⁸¹ Lovera M., 1865:74.

⁸² Gentile M., 1996.

⁸³ Stehberg R. y Sotomayor G., 2005:282.

⁸⁴ Idem, p.282.

⁸⁵ Idem.

homónimo; segundo, a la exponencial reproducción de iconografía rupestre en la cuenca de SF-LA; y tercero, la inexistencia de un estilo alfarero inca-local. El vecino valle del Mapocho comparte las tres cualidades e incluso resalta por sobre este con la presencia del tambo sobre el que se fundó Santiago.

La presencia de arte rupestre no era novedosa para el PT en el valle, pero sí experimenta un cambio no casual: llegado el periodo incaico, la reproducción de iconografía sobre rocas en el valle de Putaendo se da en los mismos lugares y superficies que en el PIT, sugiriendo una resemantización de los mismos espacios hacia una legitimación del poder incaico en la zona; mientras que en la cuenca de SF-LA la iconografía se difunde uniformemente -con una tendencia hacia el norte del valle- (Figuras 5 y 6).

En cuanto al estilo alfarero, el particular estilo Aconcagua Salmón y el diseño del trinacrio (Figura 2) siguió estando presente, no obstante, su frecuencia se vería opacada por el aumento significativo de estilos inca-diaguita y también cuzqueños⁸⁶. La ocupación incaica, reflejada en la arquitectura monumental de sus fortalezas en cerros, pareciera haberse hecho sin la integración de la población local: la convivencia del registro cerámico se da de forma tal que “la totalidad de los asentamientos adscritos al Inka tiendan a ser monocomponentes”⁸⁷, en otras palabras, sin presencia de estilo local.

Por otra parte, un cambio en la dieta de las comunidades autóctonas derivado de la difusión y fomento de la producción de maíz podría indicar algún otro grado de integración dentro de la lógica incaica. Si bien la producción del *zea mays* aumentó significativamente, el estudio óseo de molares de grupos Aconcagua demostró que, de hecho, el consumo de maíz por parte de la población local era mayor antes del contacto incaico, teniendo una notoria debacle en el PT⁸⁸. ¿Por qué habría de disminuir el consumo, pero aumentar la producción? La infraestructura hídrica expone un aumento en la productividad, pero las necesidades alimentarias locales no lo reflejan ¿a dónde iba ese maíz?

Probablemente irían destinadas al abastecimiento de los rituales de los principales centros ceremoniales cercanos como el cerro Aconcagua, o secado y redirigido hacia regiones más norteñas y desérticas del Norte grande, aunque no se ha encontrado evidencia concreta que pueda confirmar estas hipótesis. Además, es extendida y aceptada la idea que la tributación en especies del área de estudio estuvo conformada por minerales como el oro. Tal fue la importancia de este, que hay autores que plantean que “parte importante del oro que los cronistas mencionan adornando los templos y palacios cuzqueños, haya procedido de Chile”⁸⁹.

⁸⁶ Sánchez R., (2004).

⁸⁷ Idem, p.333.

⁸⁸ Falabella F., Planella M., y Tykot R., 2008.

⁸⁹ Aldunate, C. e Hidalgo, J., 2001:72.

De ser eso cierto, la presencia incaica debió ser constante y marcada para poder asegurar que el flujo de oro hacia el Cuzco se mantuviera ininterrumpido o al menos frecuente. En términos militares, así pareció hacerse. La presencia de pucarás y fortalezas en cerros no es para nada menor, sobre todo en el valle del Maipo, en el cordón de Angostura; así también lo es en el curso bajo del río Aconcagua, pero no en el valle del Aconcagua.

Como se aprecia en los puntos de la Figura 7, se puede identificar una triangulación del valle, controlando los accesos norte, oeste y sur del valle. En un ejercicio de control militar del valle esto no causa ninguna sorpresa si los tres sitios fuesen pucarás o fortalezas, no obstante, solo el Tártaro lo es. Estrictamente, el “mal denominado Pucara de Mercachas”⁹⁰ cumple, por sus dimensiones arquitectónicas, características defensivas como mínimo atribuibles a una fortaleza, pero como se ha observado anteriormente, tiene un marcado carácter multifuncional, en el que predomina su faceta religiosa, centrado en la adoración al sol, a algunas constelaciones como las Pléyades y al cerro Aconcagua⁹¹.

El cerro la Cruz tampoco habría funcionado como una fortaleza, sino que lo habría hecho principalmente como un enclave de fabricación metalúrgica, o al menos dedicada a la confección de artículos de cobre⁹². De manera que solamente el Tártaro habría tenido funciones militares o relacionada directamente a ellas.

La relación de los incas con las comunidades del valle del Aconcagua, por tanto, no pareciera haberse dado de manera violenta, como sí lo hizo con los habitantes de pocos valles más al sur; esto, además, habría de demostrarse con la denominación étnica.

Nombres desde lo ajeno

Para la comunidad del estudio no existen registros que señalen una denominación propia del colectivo, sino por el contrario, todos nombres y denominaciones parecen ser de origen ajeno. La única pista de que las comunidades del curso del río Aconcagua tuviesen un rasgo de identidad es el propio nombre del cerro, río y valle. Para Martínez, “el proceso de incorporar al relato a estos grupos, exige nombrarlos, categorizarlos y ordenarlos al interior de esa unidad mayor”⁹³, de manera que la integración incaica debió ‘bautizar’ a las nuevas comunidades para articularlas dentro del Tawantinsuyu.

Para esto, el autor describe que existen dos maneras de denominar a las poblaciones: una con el artículo ‘los’, haciendo un reconocimiento del nombre bajo el cual era conocido el grupo

⁹⁰ Sánchez R., 2004:327.

⁹¹ Troncoso A. et al., 2011.

⁹² Hidalgo J. y Aldunate C., 2001.

⁹³ 1996:40.

previamente; y otro la preposición posesiva ‘de’, refiriéndose a la provincia o región de la que provienen los habitantes⁹⁴. Si bien esto podría ayudar a encontrar un colectivo de ‘los aconcagua’ o los ‘de’ Aconcagua, lo cierto es que solamente se refieren a estos de esa forma en documentos coloniales de finales del siglo XVI y principios del XVII con el único propósito de indicar el pueblo de procedencia del indio encomendado.

De acuerdo con el planteamiento de Manríquez⁹⁵, la categoría étnica con la que se ha de referir a los indios, en los registros de crónicas y repartimientos, obedecería a la disposición del indio frente a la autoridad. Los contingentes incaicos llamaron ‘purum aucas’ a los rebelados del centro y sur de Chile, mientras que los cronistas les llamaron promaucaes (una deformación del término anterior), así como otros escritores que incluso los engloban como araucanos, no obstante, esto podría obedecer a una correlación simplemente lingüística, puesto que se hablaba mapudungún en la región -y posiblemente una gran mayoría, como dejó en muestra la toponimia hasta el día de hoy.

Teniendo esto en mente ¿cómo llamar a los habitantes del valle del Aconcagua para la llegada de los españoles? Hablaban mapudungun, pero también cacán, quechua y posiblemente aimara. El idioma o dialecto que hablaren no es suficiente para darles la categoría étnica de mapuche ni diaguita. Quizás su organización social o política pueda dar más indicios sobre esto.

En su búsqueda, nos encontramos con dos situaciones. Primero un tipo de organización mapuche de tipo cabi⁹⁶ o cawin, coexistente con una de tipo dual⁹⁷, característica de sociedades andinas y presente en los valles del norte chico; sin embargo, la dicha dualidad, representada en las figuras de Tanjalonco como el señor de ‘abajo’ y Michimalonco como el de ‘arriba’ (del curso del río Aconcagua)

no deja dudas de que se trata de un sistema impuesto por el Inca (...) Es posible que los nombres Michimalongo y Tanjalongo se refieran a cargos políticos, más que a personas naturales. Así lo sugiere la etimología Mapuche de estos términos. Una de las acepciones de la palabra minche es “tener a alguno debajo” o estar sobre otro en una pelea. Por su parte, tankün significa “obedecer”. La palabra lonko, quiere decir “cabeza” y se usa para designar a aquellos que ejercen un liderazgo o jefatura. Michimalongo, sería, pues, el gobernante que está sobre otro y Tanjalongo, el jefe que obedece⁹⁸.

⁹⁴ Idem.

⁹⁵ 2002.

⁹⁶ Stehberg, R. y Sotomayor, G., 2014.

⁹⁷ Hidalgo, J., 1971.

⁹⁸ Hidalgo, J. y Aldunate, C., 2001:91.

A la par de la dualidad potencialmente impuesta, variedad de investigaciones documentales⁹⁹ referentes a lo más cercano posible al periodo inmediatamente anterior a la conquista -y también los primeros años de esta- han concluido por darles la categoría de mapuche o picunche a las sociedades de los valles centrales.

En palabras de Farga, los agricultores prehispánicos del Aconcagua son una excelente muestra de la heterogeneidad mapuche, la cultura de los aconcagüinos prehispánicos comparte elementos culturales importantes con demás grupos mapuche, pero también manifiesta la ausencia de otros como el juego de chueca:

estas diferencias con otros grupos mapuche son las que podemos evidenciar desde la documentación. Sin embargo, la definición de la identidad de los propios agricultores prehispánicos del Aconcagua y las señas sutiles que la expresan, constituyen un espacio amplio y central al que difícilmente podremos tener acceso. La comunicación con los espíritus ancestrales de cada grupo territorial, las tradiciones cerámicas y textiles locales, los presagios y amules que anuncian y favorecen a los linajes, los mitos e historiales locales, no han emergido del fondo profundo del tiempo¹⁰⁰.

⁹⁹ Silva O. y Farga C., 1998; Farga C., 1995; Stehberg R. y Sotomayor G., 2014; entre otros.

¹⁰⁰ Farga C., 1995:92.

Capítulo 5: Los fantasmas de la arcilla y las crónicas

De vuelta al presente: la herencia cultural y las demandas actuales

Aun teniendo en consideración todos los procesos de aculturación, desintegración y la final dilución de la cultura de la sociedad de estos valles, existen hasta el día de hoy, algunas sombras de prácticas culturales y de tradición oral de las sociedades prehispánicas.

Particularmente demostrativa es la tradición del Baile Chino, una ceremonia ritual y musical que se tocó originalmente a través de antaras. La antara es una flauta de pan similar a una zampoña, pero más pequeña, fabricada de forma particular tal que produzca el especial ‘sonido rajado’. Si bien el uso de este instrumento ritual estuvo difundido por una gran extensión de los andes -incluso llegando a la Araucanía-, es parte de la tradición prehispánica local e incluso preincaica¹⁰¹.

Es muy especial esta información, pues una de las más emblemáticas antaras encontradas tiene su fabricación en el valle del Aconcagua. Las cualidades que la hacen tan especial son principalmente dos: primero “en que todas las ‘antaras’ Aconcagua conocidas están hechas de un solo tipo de piedra (...) que no se encuentra en la zona, y que debió ser traída desde el norte, a ciento de kilómetros de distancia, desde la región de Illapel”, y que el espécimen particular del hallazgo (Figura 8) podría haber sido producido en un potencial taller de artefactos rituales en la localidad cercana de Panquehue¹⁰².

Actualmente el Baile Chino se realiza con pequeños tambores y flautas como catarras, y en ocasiones queñas. Su sentido original prehispánico se fusionó, con siglos de práctica, con la religión católica y la cultura colonial, reemplazando así sus instrumentos primigenios y la devoción hacia figuras católicas.

Otra muestra de sincretismo es el caso del ya tratado cerro Orolonco. En la tradición oral local se relata una historia muy similar a la que da el nombre a la flor nacional, el copihue. En esta versión, una princesa indígena (según la versión, se dice que era inca o hija de un importante señor regional) dio forma con sus lágrimas a una vertiente que baja por el cerro donde se ubica la huaca-fortaleza, pues se habría enamorado de un español que debió abandonarla para ir a pelear a la guerra de Arauco, lugar en el que habría muerto.

Tras esperar durante mucho tiempo, la princesa consultó a una machi sobre su amado, la cual le dio conocimiento de lo sucedido y advirtiéndole que aquello fue un castigo por haberse relacionado con un conquistador, traicionando a su pueblo. Aceptando su castigo y con una

¹⁰¹ Fabre B., de la Cuadra P. & Pérez de Arce J., 2012.

¹⁰² Idem, páginas 328-329.

profunda tristeza, la princesa Orolonco subió el cerro, sobre el cual lloró días y noches, tanta cantidad de lágrimas y penas que dio forma a un arroyo que baja el cerro, desde el cual la princesa nunca bajó.

Hoy en día, muy cerca del cerro Orolonco se encuentran dos puntos de peregrinación cristiana, uno es el 'Cristo de palo', que es un Cristo crucificado de varios metros de altura hecho con un gran tronco y grosor sobre un cerro cercano, mientras que, a pocos kilómetros, más cerca del cerro Orolonco, hay un monasterio al cual se le rindió adoración a una virgen.

Ambas situaciones no traspasan mucho sobre la Cultura Aconcagua que se ha buscado en este informe hasta ahora, sino que muestra lo diluida que está por los siglos de aculturación. En cuanto al panorama patrimonial dentro del valle, la única muestra de la Cultura Aconcagua en el programa es a través del Museo Histórico de San Felipe y el Museo Arqueológico de Los Andes, donde se muestran variedad de piezas cerámicas de tipo Aconcagua Salmón y herramientas como morteros y puntas de flecha. Recientemente, centros culturales como el Centro Almendral San Felipe han realizado cursos de cerámica prehispánica, en los cuales se instruyó en la confección de ollas, jarrones entre otros, con una pintura de estilo Aconcagua Salmón y el trinacrio.

Por otra parte, la identidad indígena en la actualidad no se reconoce con ningún elemento de la Cultura Aconcagua. Las comunidades y asociaciones indígenas que figuran en el registro de la Comisión Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) en el valle son 7, todas pertenecientes a la etnia mapuche.

La herencia de esta Cultura Aconcagua parece haber sobrevivido solamente a través de la arcilla rescatada y rehecha en talleres dentro de un marco de una variedad de actividades culturales y deportivas; además de la imponentia de los cementerios de túmulos, y la impotencia de verlos desaparecer lentamente por sociedades anónimas agrícolas.

Conclusiones y reflexiones finales

La búsqueda de aquella Cultura Aconcagua que durmió bajo los aleros de los cerros, que desarrolló parcialmente la agricultura, que fue transformada tras la integración al Tawantinsuyu y luego a la corona hispana, aquella sociedad tan identificable con el trinacrio terminó por desaparecer no solo en el tiempo, sino también en cuanto a su consideración como un grupo cultural distinguible de lo mapuche, lo inca o lo diaguita.

Una reinterpretación de los estilos cerámicos sugirió que, en primer lugar, se objetivara la ausencia, presencia y relación de los estilos presentes en el área de estudio y aquellos asociados directamente a la Cultura Aconcagua, y en segundo lugar, que se apreciara, desde

un panorama más amplio, lo que sugieren -a muchas luces- los registros arqueológicos: que el valle del Aconcagua fue un área de interdigitación cultural. Una gran agrupación de distintos grupos humanos con tradiciones cerámicas y culturales diversas que coexistieron en estos valles, de los cuales uno fue lo que se conoce como Cultura Aconcagua.

Para el caso particular del valle homónimo, si bien su presencia está comprobada, esta no tuvo un papel principal en la habitación de este valle de SF-LA y Putaendo. Esto puede deberse tanto como a que, en efecto, su presencia fue notablemente menor que a la del Mapocho, o que parte de su presencia cerámica y funeraria fue opacada o borrada por agentes externos que ejercieron poder sobre este mismo territorio.

Si bien no se puede afirmar ninguna de ambas posibles respuestas, lo que, llegado el final del estudio, sí se puede concluir, es que la hipótesis inicialmente planteada sobre la existencia de una ‘Cultura Aconcagua’ distinguible culturalmente de otras tradiciones culturales como la diaguita o la mapuche haya existido en el valle del Aconcagua en los periodos tratados, resulta errónea. Las investigaciones de los historiadores citados que me precedieron, y de arqueólogos que han actualizado y reinterpretado yacimientos funerarios, habitacionales y rituales en el valle del Aconcagua, así como los artefactos allí encontrados, hacen que, para la elaboración de este informe, la evidencia actual sea insuficiente para dar prueba de aquello.

La construcción de la idea de la ‘Cultura Aconcagua’ parece haberse hecho bajo el enfoque de una arqueología histórico-cultural descrita por Trigger¹⁰³, buscando construir una identidad cultural de un grupo en base a sus registros materiales. No obstante, desde la historia no es posible retroceder más que aquello que narran las crónicas sobre la lengua y las estructuras sociales y políticas con las que se desarrollaron las sociedades de los cursos de los ríos Aconcagua y Maipo-Mapocho, y en cuanto sí nos acercan en algo, a través de la toponimia y de los nombres, señalan que, en realidad, esta gente no se diferenciaba mucho de las comunidades mapuches más al sur.

Los distintos procesos de transformación económica, cultural y social que atravesaron durante el PT y el CT, además de una influencia de siglos por parte de la presencia diaguita, hicieron de las comunidades del valle del Aconcagua un sector de notable diversidad étnica y cultural. Por tanto, en consideración de no haber sido lo suficientemente diferenciable de culturas vecinas ¿sigue siendo correcto hablar de ‘Cultura’ Aconcagua?

Al menos desde un estudio histórico como este y con sus resultados, referirse así a la sociedad de los túmulos no pareciera ser del todo indicada, al menos para los periodos principalmente tratados; y aunque no sea el propósito de este escrito proponer una nueva denominación, espero que sí de pie a nuevas investigaciones que sí puedan hacerlo, con una mayor rigurosidad interdisciplinaria.

¹⁰³ Trigger, 1982.

Bibliografía

- Bachraty, D. (2019). “La imagen de lo femenino. La estatuilla antropomorfa de la Capacocha del cerro El Plomo”. *Desde el Sur* No.11(2):317-329.
- Bachraty, D. (2021a). “Estéticas rituales. Nuevos antecedentes acerca del uso de la ccahua o unku negro del Niño del cerro El Plomo”. *Revista Chilena de Antropología* No.44:269-284.
- Bachraty, D. (2021b). “La presencia de un gobernador incaico en el valle del Mapocho. La estatuilla antropomorfa del «orejón» incaico de la capacocha del cerro El Plomo”. *Desde el Sur* No.13(2):1-23.
- Barria, P. (2018). “El zarpazo del tigre y la Dueña del Agua en el Cerro Orolonco, valles de Putaendo/Aconcagua (Chile)”. *Cuadernos Supay Wasi* No.2:16-26.
- Cabeza, Á. (1986). *El santuario de altura Inca cerro El Plomo*. Santiago, Universidad de Chile.
- Contreras, H. (1999a). “Mineros, Labriegos y Pastores. Las comunidades indígenas de Aconcagua durante el siglo XVI”. *Alamedas* No.6:51-65. Santiago.
- Contreras, H. (1999b). “Servicio personal y economía comunitaria en los cacicazgos indígenas de Aconcagua durante el siglo XVII, 1599-1652”. *Diálogos andinos* No.18:121-151, Arica.
- Contreras, H. (2004). “Servicio personal y comunidades indígenas en el valle de Quillota durante los primeros años del asentamiento español, 1544-1569”. *Cuadernos Interculturales* No.2(3):69-84.
- Contreras, H. (2006). “Servicio personal y economía comunitaria de subsistencia en los cacicazgos indígenas de Aconcagua, 1550-1620”. *Estudios Coloniales* IV:245-270, Universidad Andrés Bello, Santiago.
- Contreras, H. (2013). “Crisis y cambios en las comunidades originarias del valle de Aconcagua (Chile), 1580-1650”. *Población y sociedad* No.20(1):11-40.
- Cortés, H., Cerda, P. & Cortés, G. (2004). “Relación de las visitas y tasas que el señor Fernando de Santillán Oydor de su Majestad hizo en la cibdad de Santiago Provincias de Chile de los repartimientos de indios de sus términos y de la cibdad de La Serena. 1558”. *Pueblos Originarios del Norte Florido de Chile*. Huancara Estudio Histórico/FONDART, p.213-241, Coquimbo.
- Fabre, B., de la Cuadra, P., & Pérez de Arce, J. (2012). “Antaras Aconcagua: un estudio antropológico y acústico”. *Aisthesis* No.52: 325-342.
- Falabella F., Cornejo L. & Sanhueza L. (2001). “Variaciones Locales y Regionales en la Cultura Aconcagua del Valle del Río Maipo”. *IV Congreso Chileno de Antropología*, p.1411-1418, Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago.
- Falabella, F., Planella, M. T., & Tykot, R. H. (2008). “El maíz (*Zea mays*) en el mundo prehispánico de Chile central”. *Latin American Antiquity* No.19(1):25-46.

- Farga, C. (1995). “Los Agricultores prehispánicos del Aconcagua: una muestra de la heterogeneidad Mapuche en el siglo XVI”. *Cuadernos De Historia* No.15:65–98.
- González, P. (2004). “Arte visual, espacio y poder: manejo incaico de la iconografía cerámica en distintos asentamientos de la fase Diaguita Inka en el valle de Illapel”. *Chungara* No.36(2):375-392, Arica.
- Góngora, A. (1862). *Historia de Chile desde su descubrimiento hasta el año de 1575* (Vol. 2). Imp. del Ferrocarril.
- Góngora, M. (1970). *Encomenderos y estancieros: estudios acerca de la constitución social aristocrática de Chile después de la conquista, 1580-1660*. Universidad de Chile, Sede de Valparaíso, Área de humanidades, Departamento de historia.
- Hidalgo, J. (1971). “Algunos datos sobre la organización dual en las sociedades protohistóricas del Norte Chico. El testimonio de los cronistas”; *Noticiero Mensual del Museo Nacional de Historia Natural*, año XV No.178:3-10, Santiago.
- Hidalgo, J. (1972). *Culturas protohistóricas del norte chico de Chile*. Cuadernos De Historia No. 1, Universidad de Chile, Santiago.
- Hidalgo, J. (2001). “Los Inca entre los Aconcagua” y “La dualidad en Aconcagua”, *Tras la huella del Inka en Chile*. Museo Chileno de Arte Precolombino.
- León, L. (1983). “Expansión inca y resistencia indígena en Chile, 1470-1536”. *Chungara*, 95-115.
- Lobera, P. M. (1865). *Crónica del reino de Chile, escrita por el capitán Don Pedro Mariño de Lovera. Dirigida al Exmo. Señor Don Garcia Hurtado de Mendoza. Reducida nuevo método, y estilo por el padre Bartolomé de Escobar*. Vol. 6. Imprenta del Ferrocarril.
- Manríquez, V. (1999). “De identidad e identidades. Una aproximación desde la etnohistoria a las identidades de las poblaciones indígenas del Partido del Maule en los siglos XVI y XVII”. *Revista de la Academia* No.4:199-135.
- Manríquez, V. (2002). Purum Aucca, "Promaucaes": de significados, identidades y etnocategorías. Chile central, siglos XVI-XVIII. *Boletín de Arqueología PUCP* No.6:337-354.
- Martínez C, J. L. (1995). “Entre plumas y colores: aproximaciones a una mirada cuzqueña sobre la puna salada”. *Memoria Americana* No.4:33-56; Buenos Aires.
- Martínez C, J. L. (2009). “Registros andinos al margen de la escritura: el arte rupestre colonial”. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* No.14(1): 9-35.
- Medina, J. T. (1897). *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile, desde el viaje de Magallanes hasta la batalla de Maipo, 1518-1818. Colectados y publicados por JT Medina: Valdivia y sus compañeros* Vol. 11, Imprenta Ercilla.
- Mignone, P. (2009). “Aconcagua y Lullaillaco: la arqueología de la peregrinación como aporte para la interpretación de las relaciones interétnicas bajo el Incario. *Arqueología del Centro Oeste Argentino. Aportes desde las IV Jornadas de Arqueología Cuyanas*, p.215-232.

- Niemeyer, H. & Montané, J. (1966). “El arte rupestre Indígena en la zona centro sur de Chile”. *Actas y Memoria del XXXVII Congreso Internacional de Americanistas* tomo II:419-452. Buenos Aires.
- Pavlovic, D. (1998). “Las Casas de la Gente del Valle: El Asentamiento Habitacional de la Cultura Aconcagua en la Cuenca del Maipo-Mapocho”. *III Congreso Chileno de Antropología* Tomo 1:410-422, Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco.
- Pavlovic, D., Troncoso, A., Sánchez, R., & Pascual, D. (2012). “Un tigre en el valle: Vialidad, arquitectura y ritualidad incaica en la cuenca superior del río Aconcagua”. *Chungara* No.44(4):551-569, Arica.
- Planella, M. T., & Stehberg, R. (1994). “Etnohistoria y arqueología en el estudio de la fortaleza indígena de cerro grande de la Compañía”. *Chungara* No.26(1):65-78.
- Planella M. T., Falabella F., Belmar C. & Quito L., (2014). “Huertos, chacras y sementeras. Plantas cultivadas y su participación en los desarrollos culturales de Chile central”. *Revista Española de Antropología Americana* Vol.44(2):495-522.
- Ramón, J. (1953). *Descubrimiento de Chile y compañeros de Almagro*. Universidad Católica de Chile, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Sánchez, R. & Massone, M., (1995). *Cultura Aconcagua*, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos de Chile and CIDBA, Santiago.
- Sánchez, R. (1995). “Cultura material, arte, monumentos y cuerpos en el espacio; prácticas mortuorias del Complejo Cultural Aconcagua”. *Actas del XIII Congreso Nacional de Arqueología Chilena* Tomo II:281-290. Antofagasta.
- Sánchez, R. (2004). “El Tawantinsuyu en Aconcagua (Chile central)”. *Chungara* No.36(2): 325-336, Arica.
- Sánchez, R. (2000). “Cultura Aconcagua en el valle del río Aconcagua, una discusión sobre su cronología e hipótesis de organización dual”. *Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología Chilena* Vol.2:147-160.
- Schobinger, J. (1999). “Los santuarios de altura incaicos y el Aconcagua: Aspectos generales interpretativos”. *Relaciones-Sociedad Argentina de Antropología* No.24:7-27.
- Schroedl, A. (2008). “La Capacocha como ritual político. Negociaciones en torno al poder entre Cuzco y los curacas”. *Bulletin de l'Institut français d'études andines* No.37(1):19-27.
- Silva, O. (1986). “Los promaucaes y la frontera meridional incaica en Chile”. *Cuadernos De Historia* No.6:7-16.
- Silva, O. & Farga, C. (1998). “El surgimiento de hombres poderosos en las sociedades segmentadas de la frontera inca: el caso de Michimalonko”. *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria* Tomo II:255-265. Pontificia Universidad Católica del Perú: Fondo Editorial.

- Stehberg, R. & Rodríguez, A. (1995). “Ofrendas mapuche-Incaicas en el cerro Tren-Tren de Doñihue, valle de Cachapoal”. *Revista Tavantinsuyu* No.1:29-35, Buenos Aires-Sídney.
- Stehberg, R., & Sotomayor, G. (2005). “Cultos incaicos en el valle de Aconcagua (Chile Central)”. *Xama* No.15:279-285.
- Stehberg, R. & Sotomayor, G. (2012). “Mapocho Incaico”. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural* No.61:85-149.
- Stehberg, R. & Sotomayor, G. (2014). “La Estructura política-social “cabi” de los Indígenas del Valle de Aconcagua durante el siglo XVI”. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural* No.63: 77-88.
- Thomas, C., & Massone, C. (1994). “El Complejo Cultural Aconcagua: una consideración desde un enfoque estructural”. *Actas del II Taller de Arqueología de Chile Central*, p.1-5.
- Trigger, B. (1992). “La arqueología histórico-cultural”, *Historia del pensamiento arqueológico*, p.144-196, Editorial Crítica, Madrid.
- Troncoso, A. (2004). “El arte de la dominación: Arte rupestre y paisaje durante el período incaico en la cuenca superior del río Aconcagua”. *Chungara* No.36(2):453-461, Arica.
- Troncoso, A. (2007). *Arte rupestre en la cuenca del río Aconcagua: formas, sintaxis, estilo y poder*. Repositorio Académico de la Universidad de Chile.
- Troncoso, A., Pavlovic, D., Acuto, F., Sánchez, R., & González-García, A. C. (2012). “Complejo Arquitectónico Cerro Mercachas: arquitectura y ritualidad incaica en Chile central”. *Revista Española De Antropología Americana* Vol.42(2):293-319.
- Vivar, J. (1966 [1558]). *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reynos de Chile: hecha por Gerónimo de Bibar natural de Burgos 1558*. Fondo Histórico y Bibliográfico. José Toribio Medina.

Anexo:

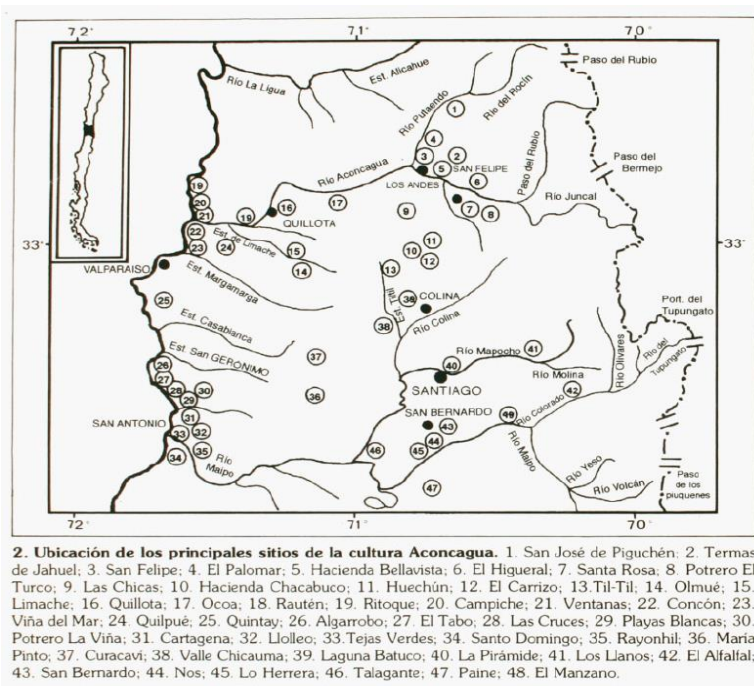


Figura 1. Autodescriptiva. Sánchez, R., & Massone, M. (1995). *Cultura Aconcagua*, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos de Chile and CIDBA, p.12, Santiago.

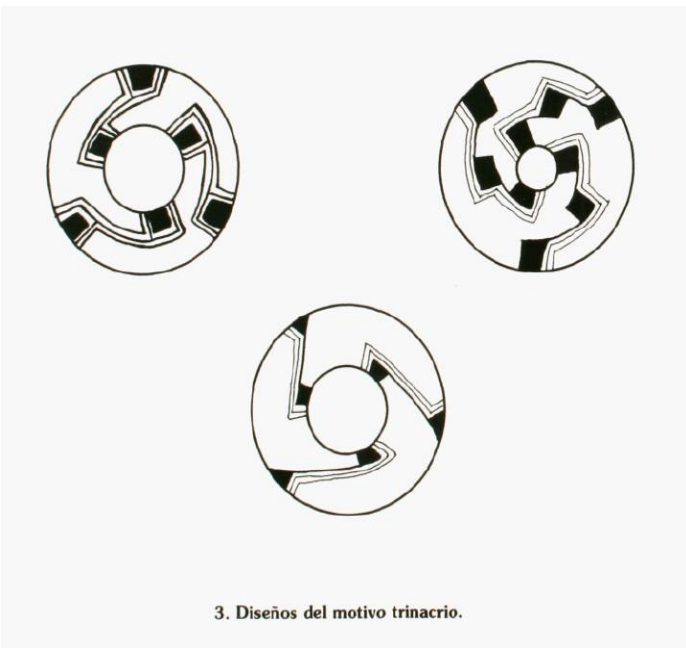


Figura 2. Diseños del trinacrio. Idem, p.14.

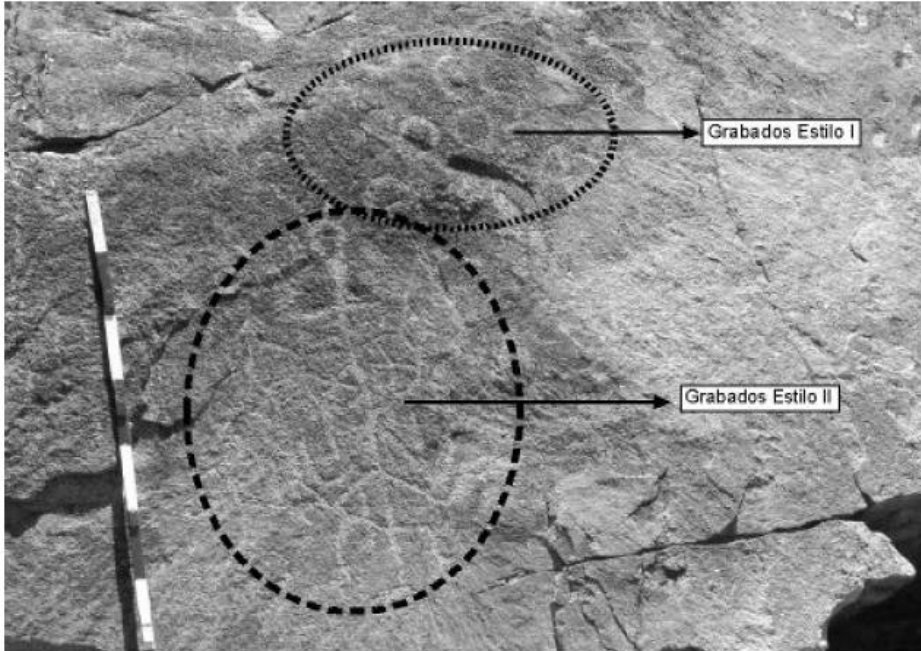


Figura 5. *Panel con grabados rupestres de los Estilos I y II, valle de Putaendo.* Troncoso, A. (2004). “El arte de la dominación: Arte rupestre y paisaje durante el período incaico en la cuenca superior del río Aconcagua”. *Chungara* No.36(2):459, Arica.

Nota: El Estilo I corresponde a grabados del PIT, mientras que el Estilo II al PT, de manera que la fotografía muestra la reutilización de los espacios para la reproducción del arte rupestre. Caso opuesto a la cuenca SF-LA, que solo muestra un estilo u otro.



Figura 6. *Arte rupestre del periodo Incaico, cuenca de San Felipe-Los Andes.* Idem, p.455.

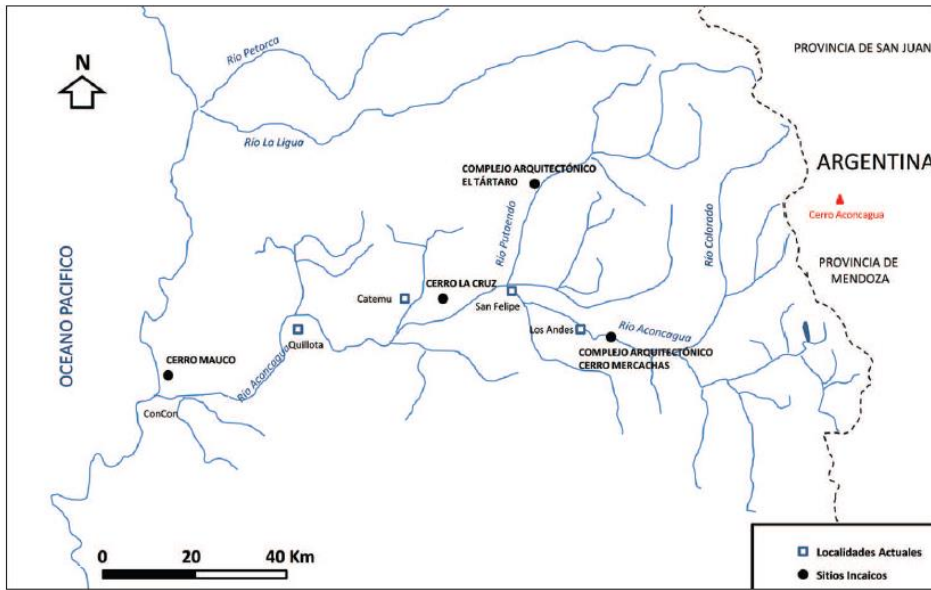


Figura 1: Mapa de la zona de estudio con indicación de los sitios y lugares nombrados en el texto.

Figura 7. Autodescriptiva. Troncoso, A., Pavlovic, D., Acuto, F., Sánchez, R., & González-García, A. C. (2012). “Complejo Arquitectónico Cerro Mercachas: arquitectura y ritualidad incaica en Chile central”. *Revista Española De Antropología Americana* No.42(2):295.



Figura 8. Instrumento musical antara, encontrado en el Cementerio Bellavista, Putaendo. Nombre del artefacto: MCHAP-MAS 0073. Fabre, B., de la Cuadra, P., & Pérez de Arce, J. (2012). “Antaras Aconcagua: un estudio antropológico y acústico”. *Aisthesis* No.52:330.