

Configuración y resignificación de un Santiago andino en Chile^{1,2}

FRANCISCA FERNÁNDEZ DROGUETT

UNIVERSIDAD ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO, SANTIAGO, CHILE

Correo electrónico: docenciafernandez@gmail.com

RESUMEN

El presente artículo tiene por objetivo caracterizar los significados culturales asignados a tres cerros sagrados ubicados en el valle central, en Santiago de Chile: el cerro Blanco, Chena y Santa Lucía, asociados a la ocupación tawantinsuyu, mediante la realización de una investigación cualitativa, la caracterización de esta ocupación en la zona del valle central, y la incorporación de tres ejes teóricos que delimiten la condición de territorialidad sagrada: cerros sagrados, *huacas* y el sistema de *ceques* en el mundo andino. Para cada cerro, se llevó a cabo una contextualización histórica y arqueológica, y se dio cuenta de los usos actuales que realizan organizaciones indígenas y mestizas, en el marco de un proceso de etnificación andina.

PALABRAS CLAVE: cerros sagrados, ocupación tawantinsuyu, Santiago andino, huacas.

1 En este artículo se está utilizando el sistema de referencia de las Normas APA 2018.

2 Este artículo es el resultado de un proceso investigativo en el marco del proyecto FONDART Regional 400653, línea patrimonio cultural/salvaguardia, que lleva como nombre “Cartografías agrada en el valle central: cerros y huacas de Santiago”, en que la autora fue la investigadora responsable.

INTRODUCCIÓN

Los cerros para diversos pueblos indígenas forman parte de una geografía sacralizada mediante la realización de un conjunto de ritualidades, demarcando lugares como zonas especiales, como fuentes de poder, vinculados a los ciclos del cosmos (sol, luna, estrellas) y de la Tierra (sobre todo de las actividades agrícolas). En este marco, los cerros y otras entidades naturales expresan el vínculo entre el mundo de los espíritus y el mundo terrenal, por lo que son considerados sagrados, siendo parte de un sistema de interacción permanente entre naturaleza y cultura.

El valle central de Chile ha sido una zona de encuentro entre diversos pueblos y territorialidades, planteamiento que se ha sostenido mediante el desarrollo de una serie de investigaciones sobre el pucara-huaca del cerro Chena, y diversos sitios de Santiago (Bustamante, 1996; León, 1983; Manríquez y Planella, 1994; Stehberg, 2006; Uribe, 1999-2000), que han evidenciado la presencia de poblaciones indígenas en la zona, relevando la incaica en el valle de Mapocho (Stehberg y Sotomayor, 2012), a través de la conformación de una territorialidad sagrada que habría tenido



Mapa de sistema de ceques en Santiago de Chile.

Autor: Patricio Bustamante.

como eje la plaza de Armas, articulando cerros (como el Santa Lucía, Renca, Blanco, San Cristóbal) y *huacas* (Bustamante, 2006) a través de un sistema de interconexión entre líneas imaginarias apodadas *ceques* (Méncias, 2009; Sanhueza, 2004).

En cuanto a la instauración de esta territorialidad sagrada destacan los “santuarios de altura” correspondientes a una serie de cerros tutelares, como el cerro Aconcagua (Schobinger, 1999) y el cerro el Plomo (Mostny, 1957-1959), en que se realizaba el ritual de la *Capacocha*, como mecanismo de integración territorial (Duvivols, 1976; Garceau, 2009), que involucraba la ofrenda de niños o jóvenes a los cerros para comunicarse con las divinidades en tiempos de guerras, enfermedades, en honor a Inti (sol) u otras entidades (Sanhueza, 2004). Según la creencia de la época, los niños ofrendados no morían sino que se reunían con sus antepasados, quienes observaban y resguardaban la vida social de las comunidades desde las cumbres de cerros y montañas (Guíjarro, Vitry y Miremont, 2009; Vitry, 2007).

Autores como Stehberg y Sotomayor (2012) postulan que en los valles del Mapocho y Maipo nos encontraríamos con una ocupación tawantinsuyu, término utilizado para referirse tanto a la migración de grupos andinos como la existencia de colectividades que incorporan patrones culturales del incario. La presencia de esta ocupación habría sido en momentos previos a la llegada de los españoles en la zona de Chile central (1536 y 1540), principalmente por ser considerada una zona estratégica, por su condición de cabecera y puerta de entrada y salida del valle central, además de ser un territorio fértil y apto para la agricultura.

La ocupación tawantinsuyu en esta zona se caracteriza por la presencia de un espacio urbano ubicado bajo el casco antiguo de la actual ciudad de Santiago, en los bordes del río Mapocho, contando con un complejo sistema de regadío, una alta presencia de población indígena de diversos pueblos, redes viales, destacando el llamado camino del Inca, *Qhapaq Ñan*, cerros sagrados tipo adoratorios de altura, canales y acequias, chacras y cementerios (Stehberg y Sotomayor, 2012), siendo su principal función administrativa y ceremonial, lo que se vincula a la serie de hallaz-

gos arqueológicos correspondientes a objetos rituales relacionados con la gestión del poder local (aríbalos, planchitas de cobre, entre otros).

Frente a lo expuesto, este texto tiene por objetivo caracterizar los significados culturales asignados a tres cerros: cerro Blanco, Chena y Santa Lucía, analizando tanto sus condiciones históricas y arqueológicas como sus usos actuales. Para ello se realizó una investigación cualitativa mediante la sistematización bibliográfica y documental, el desarrollo de entrevistas abiertas a investigadores, ceremoniantes, danzantes, músicos vinculados a cada uno de los cerros, y observaciones de campo tanto en los sitios sagrados como en diversas ritualidades llevadas a cabo. En cuanto al enfoque conceptual, se abordaron principalmente los debates teóricos en torno a cerros sagrados, *huacas* y el sistema de *ceques* en el mundo andino, como elementos constitutivos de una territorialidad sagrada, además de caracterizar el valle central de Chile como ocupación tawantinsuyu, término utilizado por el investigador Rubén Stehberg para hacer referencia a la presencia incaica en la zona.

Cabe destacar que desde diversas disciplinas de las ciencias sociales se ha tendido a invisibilizar al mundo indígena precolonial en la zona, asumiéndose el valle central como un lugar mestizo criollo que emerge como territorialidad con la conquista hispánica. Desde esta visión, el valle central recién es ocupado con la colonización, lo cual será uno de los puntos a cuestionar en este artículo.

EL VALLE DEL MAPOCHO COMO OCUPACIÓN TAWANTINSUYU

Como anteriormente se señala, a partir de una serie de investigaciones, hallazgos arqueológicos, crónicas y documentación colonial, se postula la existencia de una ocupación tawantinsuyu del valle central de Chile, previa ocupación hispánica, siendo una de las principales estrategias de expansión territorial por parte de los incas la instauración e integración de diversas *huacas* o sitios

sagrados, como mecanismo de generación de vínculos tanto con las entidades sobrenaturales del lugar como con las poblaciones locales.

A pesar de la presencia de un gran número de sitios incaicos, para autores como Garceau (2009) y Sánchez y Massone (1995[1949]) los registros indicarían que en Chile central habría existido un patrón de asentamiento discontinuo, correspondiendo a una zona periférica y fronteriza con un patrón de ocupación fragmentario, a diferencia de Stehberg y Sotomayor (2012), quienes plantean que nos encontraríamos con una muy marcada ocupación tawantinsuyu, con altos flujos de personas y bienes, lo que habría facilitado el contacto y andinización de otras culturas como la aconcagua, lo que se observa en sus patrones mortuorios y alfareros (Durán y Planella, 1989; Sánchez y Massone, 1995; Stehberg, 2016).

El arqueólogo australiano Ian Farrington también postularía la existencia de varios Cuscos o capitales provinciales a lo largo del tawantinsuyu y que una de ellas correspondería al de Mapocho, a partir de la reproducción de un patrón arquitectónico andino, con la presencia de una plaza central, edificios administrativos (*kallanka*), *ushnu*, sistema de canalización, chacras y otras instalaciones acordes con su carácter de asentamiento principal (Farrington, 1998).

El cronista Gerónimo de Vivar (1966[1558]), acompañante de Pedro de Valdivia en sus expediciones por Chile, menciona la existencia de caminos incaicos, un sistema de posta y traslado en andas, además de un puente colgante incaico que cruzaba el río Maipo. También nombría la presencia de un gobernador inca leal a los españoles en la zona central, llamado Quilicanta, y refiere, además, que Valdivia habría venido a Chile a “poblar un pueblo como el Cuzco a las riberas del río nombrado Mapocho, y que fuesen allá a darle obediencia en nombre de su majestad”.

Existen otros fragmentos de crónicas donde se indica que Pedro de Valdivia “...pobló la provincia de Mapocho, questaba poblada de indios que fueron sujetos a los ingas, señores del Perú,

la ciudad de Santiago, en un valle muy fértil e abundoso" (Torres de Mendoza, 1865, p.78-84).

El padre Rosales, al describir los días finales de la estadía de Diego de Almagro en Chile, señala que

... los españoles robaron las cassas de sus depósitos [refiriéndose a sus yanaconas y mitimaes incas] en Mapocho, y se apoderaron de las vírgenes mamaconas, que auia en un monasterio, y estaban consagradas por los Ingas a la deidad del sol en Chile, como en el perú de las doncellas que acaauian nacido a los indios peruanos] (Rosales, 1989, p.327-328, en Stehberg y Sotomayor, 2012, p.104).

CERROS SAGRADOS Y HUACAS DENTRO DEL SISTEMA DE CEQUES

Para diversos pueblos indígenas, como las comunidades aymara y quechua, los cerros delimitan una sacralidad (Cruz, 2009; García, 1998) dada por el vínculo entre naturaleza, fertilidad y fenómenos meteorológicos, siendo necesario la realización de pagos (ofrendas) como una forma de retribución por los frutos y la protección dada por su condición de guardianes (Vitry, 2007).

Los cerros son lugares de origen del mundo, de peregrinaciones y puntos de orientación, además de constituir espacios económicos y ceremoniales. Pero sobre todo son parientes, considerados abuelos (Martínez, 1983) y, por lo tanto, parte de la comunidad, por lo que cuando un pueblo está de fiesta lo están también sus animales, plantas, cerros y muertos. Como entidades naturales, son parte del sistema sexo-género, adscribiendo al principio *cha-cha-warmi* (hombre-mujer), por lo que habría cerros hembras o machos según las funciones y los roles que cumplan en el sistema de parentesco (Rengifo, 1996).

Según la zona geográfica, existen diversos nombres para referirse a cerros: *awkillu* en Huanuco, *wamani* en Ayacucho y *apu* en Cusco, Perú; *machula*, *achachila* o *mallku* en Bolivia y norte de Chile (Gil, 2012; Martínez, 1983).

En el valle central podemos encontrar *huacas*-cerros como el Chena, *achachilas* como el cerro Blanco (*Wechuraba*) y Renca,

y *apu* como el cerro El Plomo. Los *apu* son cerros tutelares, los mayores guardianes, que cumplen esa función dada su altura. Su poder se sostiene por su cercanía con el *Tata Inti* (padre sol) y su directa relación con el cielo, el *arak/hanan pacha*. Los *achachilas*, en cambio, son los cerros más bajos o hermanos menores, protectores de las comunidades locales, donde habitan y recuerdan a sus ancestros, correspondiendo para el caso de la región metropolitana de Chile a los cerros San Ramón, Provincia, El Abanico, la Punta de Dama, entre otros.

Los cerros sagrados pueden ser considerados *huacas* o contenerlas (Cruz, 2009). Las *huacas* corresponden a lugares, objetos y personas sagradas, donde se concentran fuerzas sobrenaturales, que se expresan de diversas formas, como piedra, agua, tierra, o como divinidades, pero sobre todo como *chama* (energía) del universo concentrada en una entidad específica. Son ordenadores espaciales al nivel de lo micro y macro que delimitan una geografía sagrada (Cruz, 2009; Méncias, 2009; Pimentel, 2009). Por ejemplo el Cusco, en tanto centro administrativo y religioso del Tawantinsuyu, habría sido una ciudad-*huaca* y en torno a él se orientarían líneas o *ceques* que parten a todas las direcciones y donde se ubicarían otras *huacas*, entrelazando una red compleja de relaciones simbólicas, espaciales, y sentido de límite (Méncias, 2009).

El sistema de *ceques* o líneas imaginarias constituía una compleja estructura de organización del tiempo calendárico, del espacio ritual y del espacio social, a partir de la articulación de puntos geográficos. La organización social de la ciudad del Cusco se inscribía en este ordenamiento, en el que cada grupo cultural se identificaba con un determinado *ceque* y se encargaba del ceremonial correspondiente según sus *huacas* (Sanhueza, 2004).

Actualmente, Bustamante y Moyano (2012) han propuesto la presencia de un sistema de *ceques* de la ciudad de Santiago, cuyo su punto de inicio se encontraría en la plaza de Armas, vinculando cerros y *huacas* con los solsticios y equinoccios, destacando en esta geografía sagrada los cerros Blanco, Chena y Santa Lucía, que si bien fueron ocupados por diversos pueblos indígenas, reflejan

condiciones cercanas a otros cerros en territorio andino, además de realizarse actualmente una serie de festividades del calendario andino tanto por organizaciones aymara y quechua como por colectividades mestizas que se reivindican como andinas, por el hecho de habitar una territorialidad con un pasado y un presente pluricultural a los pies de la cordillera de los Andes, además de celebrar diversas hitos agrícolas y astronómicos (Fernández, 2018).

CERRO BLANCO

El cerro Blanco corresponde a un cerro isla que se ubica en la comuna de Recoleta, y que según diversos documentos coloniales su nombre habría sido Apu Huechuraba, producto de la combinación de dos términos en mapudungun, *huechún*, cumbre, zona alta, y *rapa*, arcilla (greda). Según documentación de la Real Audiencia de 1613, el origen del nombre se debería a que “estaban los indios de Huechuraba, zona del cacique Huechuraba, donde el cerro portaba igual denominación” (Rosales, 1940, en Massone, 1978, p.107).

Claudio Massone (1978), arqueólogo y uno de los principales investigadores del lugar, enfatizaría su ubicación estratégica dentro de un patrón de trayectorias de desplazamiento de diversas poblaciones indígenas, correspondiendo a una de las entradas centrales y vía de comunicación de la ocupación tawantinsuyu hacia el valle central, ubicándose en uno de sus costados la vía principal del camino del Inca.

Durante el período colonial es ocupado por Inés de Suárez, una de las mujeres emblemáticas de la conquista, quien ordenara la construcción de un santuario de culto a la virgen Nuestra Señora del Rosario (conocida también como la Virgen Morena) en su cima, la ermita de Montserrat, la primera construcción religiosa del país, siendo luego trasladada a sus faldas a causa de diversos sismos y terremotos, convirtiéndose posteriormente en la iglesia de Montserrat, conocida hoy como iglesia la Viñita del Rosario, objeto de peregrinaciones, romerías y procesiones durante la colonia y los inicios de la República (Massone, 1978).

La instalación de la ermita y de la iglesia refleja una de las estrategias más comunes en el período colonial por parte de los conquistadores hispánicos, la colocación y superposición de edificaciones católicas encima de lugares sagrados; *huacas*, para los pueblos indígenas, como imposición de un nuevo culto.

Si Inés de Suárez erigió la ermita de Monserrate en la cumbre del cerro, para conmemorar el primer campamento erigido por los españoles al llegar al Valle del Mapocho, tal fundación correspondió, asimismo, al actor del conquistador que superpone sus símbolos cílticos-ceremoniales a los símbolos equivalentes propios de los conquistadores. En efecto la ermita se superpone a la piedra tacita y a su función ceremonial (Massone, 1978, p.108).

A partir de ese período, cerro Blanco se convirtió en una de las principales canteras de la ciudad de Santiago, siendo materia prima para la construcción de una serie de edificaciones emblemáticas, como el palacio de La Moneda, el puente de Calicanto (Massone, 1978) y de la iglesia San Francisco (Jorquera y Soto, 2016).

A comienzos del siglo XX en el cerro se mantienen algunas actividades de trabajo en piedra, transformándose en una zona de asentamiento poblacional. En 1946 es nombrado por el gobierno de Gabriel González Videla como área verde. En 1968 se procede a la erradicación de los asentamientos por parte de la Corporación de Mejoramiento Urbano. Luego, en los primeros años de la década del setenta del siglo XX, se concretiza el proyecto de Renovación CORMU que consistía en la instalación de un conjunto de obras paisajísticas por la avenida Recoleta, entre la Viñita y la plaza Norte con la zona de piedras tacitas (Massone, 1978). Desde 1999 el cerro es administrado por el parque Metropolitano de Santiago además de ser un monumento nacional.

Las excavaciones realizadas por Massone (1978) dan cuenta de la presencia de instrumentos líticos y cerámica, tipos molle y aconcagua salmón, con lo que el investigador sitúa a cerro Blanco como un paradero de diversas poblaciones indígenas. A su vez se encuentra un conjunto de piedras tacitas, cavidades labradas en roca, y en las cercanías algunas manos de moler quebradas en

sentido transversal, planteándose como hipótesis la posibilidad de estar frente a un tipo de ceremonia fúnebre al ser un patrón existente en otros sitios arqueológicos, aunque no exista aún evidencia al respecto en el propio cerro. También se ha señalado su posible vinculación con algún tipo de calendario astronómico donde las piedras tacitas corresponderían a depósitos de agua que reflejarían las estrellas, estando ante un mapa estelar.

Más allá de estas versiones, destaca la importancia sagrada de otras piedras tacitas ubicadas en otras regiones del país y de América Latina.

Con respecto a las piedras de Palquibudis y de La Huerta, existió hasta no hace muchos años la costumbre por parte de los indígenas de la región, de rendirles culto, lo cual significa que aquellas piedras, desde tiempos remotos, han tenido carácter sacramental,...Allí cuando se iniciaba la luna llena, realizaban diversas ceremonias con cánticos y danzas, en los que se advertía también una clara influencia incaica (León Echaiz, 1957, p.56, en Massone, 1978, p.27).

Desde el año 2001 hasta el 2016 la Coordinadora Nacional Indianista (CONACIN), compuesta por una veintena de organizaciones sociales, ha sido la administradora de las zonas 1, 2 y 4, ubicándose en la zona 1 el Jardín Infantil Étnico Adkintun, en la zona 2 la Casa Andina y en la zona 4 la Aldea de la Paz.

La entrega del comodato, en su origen, se establece para difundir prácticas culturales de los pueblos indígenas además de concebirse como un espacio ceremonial, siendo luego convertido en un santuario de la naturaleza y de encuentro entre diversos saberes, tanto indígenas como populares. Es así que se celebran ceremonias y festividades andinas y mapuche, además de realizarse actividades interculturales como el Encuentro de Lakitas, el Día de la Mujer Indígena, la Feria de Arte y Cultura Indígena, *temazcales*, entre otras. Actualmente la administración formal la posee la Municipalidad de Recoleta, aunque de hecho siga siendo CONACIN la entidad que ocupa y da vida al espacio.

En la Casa Andina existen dos espacios principales: una es la casa propiamente tal donde se llevan a cabo ceremonias, festividades, actividades artístico-culturales, ensayos de agrupaciones

como Manka Saya, Lakitas San Juan y Lakitas Kullalla, actividades infantiles a cargo de la Aldea Kenay-Sayén, reuniones de CONACIN, Bailes Chinos del Mapocho y del Bloque Andino por el Agua y los Territorios; y luego una zona al aire libre correspondiente a una entrada principal, una *apacheta* (montículo de piedras), altar de Kenay y Rodrigo Riff (difuntos de la comunidad de Casa Andina), un Cabildo (espacio ceremonial), terrazas de cultivo, una estructura central en la entrada con forma de *chakana* (cruz andina), donde se realiza el fuego, jardines, una cocina comunitaria, comedor externo y un mirador hacia el cerro El Plomo.

El calendario de actividades de Casa Andina durante todo el año es el siguiente: en enero se realiza la fiesta del Ekeko, para febrero corresponden la fiesta de comadres, el Corso Infantil y el Carnaval andino o Anata, para luego en mayo celebrar la fiesta de la Chakana o la Cruz de Mayo y en junio el Willka Kuti o Inti Raymi, en agosto el día de la Pachamama a través de la realización de la *wilancha* (pago a la tierra) y en octubre el Wiñay Pacha o la Fiesta de Difuntos. Todas estas festividades corresponden a actividades del calendario agrícola festivo andino. En noviembre se lleva a cabo la Fiesta del Baile Chino del Mapocho en honor a Santa Cecilia, patrona de poetas y músicos, única festividad creada por el propio baile y que actualmente es parte del calendario de fiestas de los bailes chinos de la región metropolitana.

En cuanto a la Aldea de la Paz existen diversos sitios: jardines, *ruka*, *rewe*, templo de la luna, altar mayor, *tipi*, *temazcal*, granja, escenario, cocina comunitaria, zona de estar, huerto, bodega, taller de totora, sala de reuniones, sala de ensayo, taller de orfebrería, tienda de artesanía, sedes organizaciones y habitaciones temporales de las y los cuidadores.

El calendario de actividades de la Aldea de la Paz comienza en enero con la Feria de Arte y Cultura Indígena, prosigue con la celebración del Carnaval Andino o Anata, continúa en abril con la Jornada en Sincronía con la Naturaleza, sigue con la celebración de la Fiesta de la Chakana en mayo y en junio con la celebración del Wiñol Tripantu, en septiembre con el Día de la Mujer Indí-

gena y en octubre con el Encuentro Nacional de Lakitas, además de llevarse a cabo durante todo el año visitas guiadas a colegios, grupos *scout*, organizaciones ambientales y comunitarias, talleres, actividades espirituales y artístico-culturales. Este calendario obedece tanto a la celebración de festividades indígenas, como la fiesta de la Chakana para el mundo andino y Wiñol Tripantu para el pueblo mapuche, como la realización de actividades creadas por las propias organizaciones que funcionan en cerro Blanco.

Otra de las actividades emblemáticas que se realiza en cerro Blanco, a cargo de CONACIN el último fin de semana de mayo, es la celebración del Día del Patrimonio en la zona de las piedras tacitas, en que participan danzantes, músicos y ceremoniantes.

Considerando todas las actividades descritas, la sacralidad actual de cerro Blanco está dada por la realización de un conjunto de ceremonias y festividades del calendario agrícola-ritual del mundo andino aymara, quechua y mestizo, resignificadas en un contexto urbano, en que se visibiliza una ocupación y un pasado indígena del valle del Mapocho pero en el marco de una reconstrucción identitaria actualizada dentro de lo que podríamos llamar un proceso de etnificación andina (Fernández, 2018).



“Carnaval en Cerro Blanco, marzo de 2017”. Autora: Claudia Pool.

CERRO CHENA

El cerro Chena es parte de un cordón rocoso y se ubica en la comuna de San Bernardo. Según documentos oficiales y prensa nacional la palabra Chena o *china* en lengua quechua significaría “puma en celo”, sin embargo, según diversos diccionarios de quechua y personas vinculadas a su cuidado, la terminología más bien remite a la condición de hembra o animal de sexo femenino.

Las primeras evidencias de estar ante un lugar de procedencia indígena es la presencia de una colección arqueológica personal por parte de la familia Valdez, alrededor de 1920, compuesta por diversas piezas cerámicas halladas en un cementerio incaico aledaño al cerro.

Desde los años cincuenta del siglo XX, ante la presencia notoria de restos de edificaciones indígenas, un grupo de arqueólogos de la Universidad de Chile inicia una serie de investigaciones y excavaciones, a cargo del profesor R. P. Schaedel, y luego en los años setenta del siglo pasado Rubén Stehberg realiza su tesis de pregrado llegando a la conclusión de que el sitio correspondería a una ocupación tawantinsuyu, en su condición de fortaleza, pucara, con forma de puma, sin embargo posteriormente autores como Bustamante (1996) y el propio Stehberg (2016) plantearán más bien que estos hallazgos corresponderían a un centro ceremonial.

Durante el período de colonización, el cerro se convierte en una zona agrícola y ganadera para el desarrollo urbano de las ciudades colindantes (San Bernardo y Calera de Tango), lo que se mantiene hasta la actualidad, siendo propietarios de un vasto sector la familia García de La Huerta. Alrededor de 1960 se inicia la construcción de la carretera Panamericana, dividiendo la hacienda y así también el cordón rocoso del cerro Chena respecto de su extensión sureste, el cerro Hasbún. Durante la dictadura cívico-militar el cerro y sus zonas aledañas fueron usadas para entrenamiento militar, como centro de detención y violación de los derechos humanos, siendo luego donadas, en el año 2002, 38 hectáreas al parque Metropolitano Sur para la creación de un parque

urbano público, inaugurado el año 2010 para el bicentenario de la República.

El *pucara-huaca* de Chena, actualmente monumento histórico y arqueológico, constituye uno de los sitios más representativos de la ocupación tawantinsuyu destacando por el amplio dominio visual sobre el valle del Maipo que permite controlar los dos accesos desde el sur al valle del Mapocho hacia los asentamientos agrícolas emplazados en ambos valles (Stehberg, 2006). El sitio también es conocido por ser considerado posiblemente como un lugar de observaciones astronómicas, pero sobre todo por constituir en sí una *huaca* y contener a su vez diversos sitios sagrados (Boccas, 2004; Bustamante, 1996; Moyano, 2010; Stehberg, 2016).

Una de las principales edificaciones del Chena es la presencia de un *ushnu*: una plataforma con un orificio o fosa que se encuentra rodeado de dos cimientos perimetrales concéntricos. Como se ha señalado anteriormente, el *ushnu* da cuenta de un *axis mundi*, siendo un elemento vital en ceremonias vinculadas a solsticios, equinoccios y culto a las *huacas*, además de constituir un espacio de observación astronómica y del entorno (Moyano, 2010; Stehberg, 2016).

Tomando en cuenta el patrón arquitectónico incaico, se pueden identificar tres tipos de *ushnu*: los localizados en sitios administrativos incaicos en grandes espacios comunales o plazas, los colocados en sitios de peregrinaje, y finalmente los que conforman unidades aisladas ubicadas la mayoría de las veces en santuarios de altura (Meddens, 1997). La instalación de Chena podría corresponder al primer caso.

La plataforma de Chena, de forma rectangular, hasta el momento, es la única presente en el sitio y se localiza en una plaza desde la cual se trazan caminos internos que sirven para desplazarse dentro del asentamiento (Hyslop, 1990; Stehberg, 2016).

Retomando los aportes de Farrington (1998), es posible reconocer en el *ushnu*, tipo plataforma del cerro Chena, dos componentes que responden a un patrón incaico: una rampa que produce el efecto de subir al *hanan pacha* (mundo de arriba, el cielo) y una rampa que da la sensación de ingreso al mundo del *uku pacha*

(mundo de abajo, subsuelo), correspondiendo este último al pozo central donde se efectúan las libaciones líquidas y se colocan las ofrendas.

La estructura del cerro Chena se convierte en la plataforma *ushnu* más austral del Tawantinsuyu, además de cuestionar la tradicional monofuncionalidad asignada al sitio como defensivo o pucara (Stehberg, 2016), como lugar de observaciones astronómicas (Bocas, 2004) o como *huaca* (Bustamante, 1996), concibiéndose más bien como una edificación multifuncional de carácter político-administrativo-ceremonial de gran importancia dentro del Tawantinsuyu, en que probablemente se desarrollaron de manera paralela diversas actividades (Stehberg, 2016).

Hace quince años que se realiza en la cima del cerro Chena, en la zona de la *huaca-pucara*, la festividad de la Chakana, conocida también como Cruz de Mayo, a pesar de que el 2017 ha sido el único año en que no se llevó a cabo. La agrupación de danza que le da vida a esta festividad es Yuriña, en que se establece la conmemoración de la fiesta de la cruz como el día de encuentro entre diversas colectividades que danzan *tinku*, en su modalidad folclórica y de pasacalle. En su origen, deciden recuperar como sitio ceremonial el Chena, donde algunas agrupaciones aymara y quechua realizaban algunos ritos del calendario agrícola. La festividad se inicia en la mañana con una ceremonia de agradecimiento en cerro Chena para posteriormente dirigirse a Santiago centro con el fin de dar inicio a un pasacalle. También en algunos años, cuando CONACIN poseía el comodato de cerro Blanco, la festividad finalizaba con una gran fiesta en cerro Blanco, lo que refleja la interconexión de estos cerros sagrados en el marco de un proceso de reivindicación territorial (Fernández, 2018).

La Corporación Cultural Aymara-Quechua Jacha Marka Aru, creada en el año 1992, ha sido otra de las agrupaciones que ha situado al cerro Chena como su espacio ceremonial, desarrollando pagos en tiempos de Cruz de Mayo, wilancha en el mes de agosto, mes de la *Pachamama*, celebraciones de Inti Raymi o Willka Kuti en junio, fiesta de difuntos o de Todas Almas a inicios de noviembre. Del mismo modo la agrupación musical Comunidad

Santiago Marka se ha sumado a estas instancias como también el grupo de danza Fraternidad Ayllu.

Pero sobre todo quienes han recuperado la zona del *puca-ra-huaca* para un uso y resguardo cotidiano ha sido el Centro de Estudios Andinos Pucara, organización que nace en el año 2000, para la defensa, protección y difusión del espacio, a través de la realización de talleres de capacitación, visitas guiadas a colegios y talleres con especialistas en estudios andinos, además de llevar a cabo periódicamente diversas ceremonias andinas como las *pawas*, mesas rituales en que se agradece a la *Pacha Mama*, madre tierra, por sus frutos y protección, mediante la colocación de una serie de productos naturales, alcohol y hojas de coca, entre otros elementos, sobre un aguayo (manta de lana). Actualmente esta organización encabeza algunas de las movilizaciones en contra de la instalación de un megacentro de distribución de la empresa Walmart en las cercanías del cerro Chena, por los diversos impactos socioambientales y patrimoniales que traería la instalación del proyecto a la comuna.

CERRO SANTA LUCÍA

El cerro Santa Lucía se ubica en pleno centro de la ciudad de Santiago, correspondiendo a un parque urbano. Su nombre actual proviene de la figura del conquistador Pedro de Valdivia, quien habría iniciado el proceso de conquista del valle central desde una de sus laderas, el 13 de diciembre de 1540, día en que se conmemora a Santa Lucía de Siracusa.

Muchas de las crónicas señalan que su nominación prehispánica habría sido *Huelén*, por ser propiedad del cacique con ese nombre, derivando supuestamente de la palabra en mapudungun *wele*, que significa “desgracia”, “mal presagio”, sin embargo, investigadores como Patricio Bustamante plantean que el nombre habría sido *wangüelén*, “estrella” o “lucero del alba”, cuyo significado más bien se vincularía a la observación astronómica. A pesar de esta última visión, prevalece la idea de que el nombre provendría por ser parte del territorio administrado por el Cacique Huelén

Huala o Huara, quien habría cedido tierras a Pedro de Valdivia a cambio de tierras en la zona de Talagante (Díaz, 1914).

Dadas sus características petrográficas (rocoso, agrietado y laminar), con gran presencia de piedra basáltica, probablemente habría sido considerada una *huaca* durante la ocupación tawantinsuyu, sobre todo por la importancia sagrada que tuvieron para los incas las rocas. El investigador Ian Farrington (en su relato en la visita a diversas *huacas* de Cusco, julio, 1988) señala que las fisuras, hendiduras o cavernas eran consideradas sagradas por su capacidad de conexión con el mundo subterráneo, el *ukhu pacha*. Según una conversación entre Mario Vásquez y Luis Cornejo, la evidencia de que este cerro fuese una *huaca* inca es una piedra tipo maqueta que se encuentra inserta en el muro del museo Benjamín Vicuña Mackenna, y que representaría campos de cultivos y canales de regadío (Cornejo, 2010).

Tanto Bustamante y Moyano (2012) como Cornejo (2010) plantean que la ubicación del cerro y la bifurcación del río Mapocho a unas pocas cuadras, y la unión posterior de ambos brazos en un solo curso, posee similitud a la configuración de la ciudad de Cusco, quedando ambos sitios encerrados por un sistema hidráulico con base en un cerro sagrado. A modo de hipótesis, estos autores plantean que las autoridades incaicas del valle de Mapocho eligieron este cerro como *huaca* por sus semejanzas con otros lugares sagrados, y por ello además su elección de ubicar un centro administrativo urbano.

En la República, durante la presidencia del general Manuel Bulnes, en la cima del cerro fue construido el primer observatorio astronómico de la ciudad de Santiago por el subteniente de la Armada, el científico norteamericano James Gillis, observatorio que finalmente fue trasladado a la Quinta Normal bajo la dirección de Domeyko (Alvarado y García, 1953). Este hecho corrobora lo planteado por Patricio Bustamante sobre su calidad de observatorio antes de la conquista.

Entre 1872 y 1874, el intendente *Benjamín Vicuña Mackenna* inicia un proceso profundo de transformación como parte de la planificación urbana de la ciudad, imponiéndose un modelo

francés de paisajismo mediante la instalación de estanques, fuentes de agua, terrazas, caminos, jardines, una ermita, miradores, un museo (que luego diese origen al actual Castillo Hidalgo), entre otras zonas. En 1910, como parte de la celebración del centenario de Chile, se edificaron nuevas obras, como es el caso del acceso por la calle Alameda, siendo declarado finalmente en 1983 monumento nacional (Alvarado y García, 1953).

Uno de los pocos objetos arqueológicos preservados es una piedra tacita inca, que se ubica en el museo nacional Benjamín Vicuña Mackenna, la cual se ubica en una de las paredes de los muros externos del museo junto a otra piedra tacita mapuche. Para investigadores como Cornejo (2010) la piedra provendría de una *huaca* incaica localizada en el mismo cerro, siendo probablemente utilizada en contextos rituales para la agricultura y el agua.

Hace algunos años, mientras realizaba una actividad con estudiantes, Patricio Bustamante percibe una estructura tipo escalera de tres peldaños, en una zona del cerro, orientada hacia la salida del sol en tiempos de solsticio, en dirección al cerro El Plomo, correspondiendo a un patrón arquitectónico ritual muy similar a otros sitios arqueológicos incaicos, visión compartida por otros investigadores que luego del hallazgo visitaron el lugar, en que el uso de tres peldaños en estructuras andinas representarían las tres *pacha*, los tres mundos (*alax pacha*, el arriba; *aka pacha*, el aquí y ahora; y *manka pacha*, el subsuelo).

Si bien no existe mayor información respecto del contexto arqueológico y etnohistórico del cerro Santa Lucía, se han podido encontrar registros que hacen mención a la existencia de un sendero “de los indios”, ruta por la que habrían transitado trabajadores indígenas en el año 1873, y que producto de ese hito se grabó en una roca el nombre de Huara Huara, cacique de La Dehesa, entre otras nominaciones, como el de Millacura y Michimalonco, en honor a las autoridades indígenas del valle central (Alvarado y García, 1953).

Otro ámbito a destacar en el cerro es la presencia de una serie de cuevas, las que han sido selladas en la mayoría de los casos. Para muchos pueblos andinos, las cuevas poseen una significación sa-

grada, en tanto se consideran como sitios de conexión con el *ukhu pacha*, el bajo mundo, además de ser considerados lugares de origen de los seres vivos, residencia de espíritus o espacios funerarios, encontrándose dentro de estas arte rupestre y ofrendas de diversos tipos (textiles, productos agrícolas y marítimos) tanto en la precordillera como en el altiplano. Para la sociedad Lupaca (asentada en el siglo XV en torno al lago Titicaca), por ejemplo, una de sus prácticas funerarias era el enterramiento en cuevas funerarias, además de existir otras modalidades como las torres funerarias o chullpas (Tantaleán, 2006).

La terraza Caupolicán del cerro Santa Lucía se convirtió a inicios de la década de 1990 en un eje de la protesta y movilización indígena urbana de Santiago. De hecho, la primera gran manifestación en conmemoración de los 500 años de conquista, en 1992, finalizó en esta terraza, en donde además se llevaron a cabo diversas ceremonias tanto mapuche como andinas. Esta situación duró algunos años hasta que fue prohibida la realización de manifestaciones por parte de la Alcaldía en la terraza, siendo trasladada la marcha del 12 de octubre a los pies del cerro (en la plaza Benjamín Vicuña Mackenna). A pesar de esta situación, se siguieron realizando algunas ceremonias mapuches de corte institucional, avaladas o realizadas por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), además de ser instalados dos *chemamüll* en la misma terraza, estructuras totémicas de madera, que según la cosmovisión mapuche son utilizadas en ritos funerarios para facilitar el transitar de los muertos a su destino final y reencontrarse con los antepasados.

Otro hito respecto del uso y significación actual del cerro Santa Lucía ha sido la realización en algunos años de la celebración de Inti Raymi o conocido también como Willka Kuti, en el mes de junio, en el solsticio de invierno. Quienes han propiciado la realización de esta festividad mediante el recibimiento y saludo a los primeros rayos del sol han sido organizaciones aymara y quechua como Kurmi y Jacha Marka, al alero de las investigaciones desarrolladas por Bustamante y Moyano (2012), quienes han sido enfáticos en señalar que el cerro, dada sus características físicas,

habría sido un centro de observación astronómica además de un lugar sagrado.

Por otra parte, diversos colectivos de música y danza andina, así como organizaciones de la Coordinadora Nacional Indianista, CONACIN, realizan periódicamente visitas en el cerro para relevar su condición de zona patrimonial indígena, visitando sitios como la estructura tipo escalera y su cima, instancias en que además se llevan a cabo ceremonias de agradecimiento.

LOS CERROS COMO REFERENTES DE UN PROCESO DE ETNIFICACIÓN ANDINA

Los diversos usos ceremoniales actuales que despliegan colectividades en cada uno de los cerros nombrados, que se autoidentifican como andinas, nos sitúa ante un proceso de etnificación, en que mediante la reappropriación de elementos culturales del mundo rural y urbano aymara-quechua, provenientes del norte de Argentina y Chile, Bolivia y Perú, se han ido autorreconociendo como andinos, por una parte, por el hecho de habitar en una territorialidad reconocida como tal: a los pies de la cordillera de los Andes, y por otra debido a la realización de una serie de festividades correspondientes al calendario andino (Fernández, 2018).

La etnificación andina, por ende, responde a una dinámica actual de reappropriación de una territorialidad considerada ancestral pero al mismo tiempo de resignificación de memorias indígenas a través del levantamiento de información arqueológica y etnohistórica que fundamentan la existencia de un Santiago andino precolonial, todo desde la realización de festividades, que si bien se inspiran en los formatos de origen, son reelaboradas dentro de un contexto urbano, incorporando elementos locales.

Es así que podemos observar la ejecución del carnaval andino en el cerro Blanco, retomando la figura del Abuelo Carnavalón, personaje emblemático de comunidades aymaras del interior de la ciudad de Arica, vestido y portando elementos citadinos tales como zapatillas o cargando una tarjeta del transporte público.

Otro ejemplo es la realización de la fiesta de difuntos o *Wiñay Pacha*, en que, a diferencia de lo que hacen las comunidades aymaras y quechuas, en la ciudad de Santiago adquiere un cariz político-reivindicativo de figuras asesinadas durante la dictadura cívico-militar (entre 1973 y 1988) o comuneros mapuches asesinados en democracia, a quienes se elaboran altares de muertos en su recuerdo.

En las festividades y ceremonias aquí descritas se llevan a cabo una serie de ritualidades y prácticas que nos remiten al quehacer andino, como la realización de *pawas* (mesas ceremoniales), la *ch'alla* (rociar con alcohol algún elemento para bendecirlo), el *apthapi* (comidas comunitarias), que reafirman la pertenencia comunitaria asociada a un cerro, en este caso, del valle del Mapocho, a pesar de no habitar en él.

Nos encontramos ante un proceso de (re)territorialización que no se origina en cuanto a que las colectividades andinas vivan en los cerros Blanco, Chena o Santa Lucía, sino en tanto que realizan un conjunto de ritos y festividades, generando desde ahí un sentido de pertenencia.

Se reconstruye una memoria de cada cerro desde la reconstrucción de su pasado pero que da sentido y continuidad a colectividades presentes que fijan trazos de una tradición recreada en lo urbano (Aquino, 2003), a partir del marcaje actual de ciertos hitos espaciales, como por ejemplo a través de la construcción de apachetas en los cerros Blanco y Chena, montículos de piedras que sirven de punto de referencia para indicar la posición o cercanía de un sitio sagrado o un lugar habitado.

Uno de los ejes discursivos de las colectividades que ocupan los cerros de la ciudad de Santiago es su crítica, algunas veces explícita o implícita, al discurso monocultural del chileno en general, pero sobre todo del santiaguino, que, sin embargo, reconoce un proceso de mestizaje pero que releva únicamente el componente europeo criollo, convirtiéndose el uso ceremonial y cotidiano de los cerros en un mecanismo contrahegemónico, que tensiona y visibiliza otras formas de mestizaje, como el que se asume andino (Fernández, 2018).

En este contexto se puede ser andino en Santiago siendo aymara o quechua proveniente del norte de Chile, o migrante de Bolivia y Perú, con residencia en la capital chilena, pero también sin necesariamente ser indígena o autoadscribirse como tal, sino a partir de la generación de un sentido de pertenencia a un territorio concebido como andino y la participación en diversos hitos festivos, lo que se ha generado sobre todo en agrupaciones de música y danza andina.

PALABRAS DE CIERRE

Las investigaciones arqueológicas y etnohistóricas, principalmente, realizadas en estas últimas décadas en el valle del Mapocho, han posicionado con fuerza la presencia de una ocupación tawantinsuyu, y la configuración de una geografía sagrada en que los cerros han sido ejes centrales de esa articulación.

Actualmente, los cerros del valle central se han convertido en espacios vitales de resignificación identitaria para el mundo indígena y mestizo, generándose un uso tanto ceremonial como festivo de diversos cerros huacas de la ciudad de Santiago y sus alrededores.

La reivindicación de un pasado pero también un presente pluricultural ha decantado en un proceso de etnificación sobre la base de la configuración de un Santiago andino, a través de un proceso de revaloración y relectura del entorno, tanto por parte de las ciencias sociales como desde las comunidades y organizaciones que interactúan en los cerros Blanco, Chena y Santa Lucía.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alvarado, M. C. y García, H. (1953). *El Cerro Santa Lucía*. Santiago, Chile: Instituto de Teoría e Historia de la Arquitectura, Escuela de Arquitectura, Universidad de Chile de Santiago.
- Aquino, S. (2003). Cultura, identidad y poder en las representaciones del pasado: El caso de los zapotecos serranos del norte de Oaxaca, México. *Estudios Atacameños*, (26), 71-80.
- Bocas, M. (2004). Topografía y astronomía: dos herramientas de apoyo en arqueología. *Chungará*, (36), 1037-1044.
- Bustamante, P. (1996). La huaca del cerro Chena, arquitectura sagrada del pueblo Inca. *Revista CIMIN (Construcción, industria y minería)*, (61), 32-35.
- Bustamante, P. (2006). Santiago de Nuevo Extremo ¿una ciudad sin pasado? *Revista Centro de Estudios Arquitectónicos, Urbanísticos del Paisaje*, (9), 1-10.
- Bustamante, P., y Moyano, R. (Octubre de 2012). Astronomía, topografía y orientaciones sagradas en el casco antiguo de Santiago, centro de Chile. En *XIX Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, realizado en la Universidad de Tarapacá. Arica, Chile.
- Cornejo, L. (2010). Hacia una hipótesis sobre el surgimiento de la cultura Aconcagua. En Uribe, M., *Actas XVII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*. Valdivia, Chile: Universidad Austral.
- Cruz, P. (2009). Huacas olvidadas y cerros santos. Apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los Andes del sur de Bolivia. *Estudios Atacameños* (38), 55-74.
- Díaz, H. (1914). El Cerro Santa Lucía. *Revista Pacífico Magazín*, (14), 209-218.
- Durán, E. y Planella, M. (1989). Consolidación agroalfarera: zona central (900-1470 d.C.). En Hidalgo, J., Schiappacasse, V., Niemeyer, H., Aldunate, C. y Solimano, I. (Eds.), *Prehistoria. Desde sus Orígenes hasta los Albores de la Conquista* (pp.312-327), Santiago, Chile: Editorial Andrés Bello.
- Duviols, P. (1976.) La Capacocha. *Allpanchis*, (9), 11-57.
- Farrington I. (1998). The concept of Cusco. *Tawantinsuyu: in International Journal of Inka Studies*, (5), 53-59.
- Fernández, F. (2018). Memorias en Resistencia: festividades y ritualidades andinas en Santiago de Chile. *Athenea Digital*, 18(1), 269-291.

- Garceau, Ch. (2009). *Lo cotidiano, lo simbólico y la integración del sitio Tambo Ojos de Agua en la región sur del Tawantinsuyu, cordillera del Aconcagua* (Tesis de pregrado). Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago, Chile.
- García, J.J. (1998). Los santuarios de los Andes centrales. En Millones, L., Tomoeda, H. y Fujii, T. (Eds.), *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos* (pp.51-86). Osaka, Japón: National Museum of Ethnology.
- Gil, F. (2012). La comunión de los cerros. Ritualidad y ordenamiento simbólico del paisaje en una comunidad del altiplano sur andino. *Diálogo Andino*, (39), 39-55.
- Guijarro, G., Vitry, Ch. y Miremont, G. (2009). *Catálogo del Museo de Arqueología de alta montaña*. Salta, Argentina: MAAM, Museo de Arqueología de Alta Montaña.
- Hyslop, J. (1990). *Inka Settlement Planning*. Austin, EEUU: University of Texas Press.
- Jorquera, N. y Soto, C. (2016). El subsuelo de la iglesia San Francisco: ¿Una cimentación sismorresistente sobre un estrato prehispánico? *ARQ (Santiago)*, (93), 106-17.
- León, L. (1983). Expansión inca y resistencia indígena en Chile, 1470-1536. *Revista Chungará*, (10), 95-115.
- Manríquez, V. y Planella, M.T. (1994). *Perspectiva de investigación arqueológica a partir de los resultados del estudio etnohistórico sistemático de una región de Chile Central*. Santiago, Chile: Actas del 2º Taller de Arqueología de Chile Central.
- Martínez, G. (1983). Los dioses de los cerros en los Andes. *Journal de la société des américanistes*, 69(1), 85-115.
- Massone, C. (1978). *Cerro Blanco. Antropología de un asentamiento humano* (tesis de pregrado). Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago, Chile.
- Méncias, J. (2009). Huacas sagradas y extirpación de idolatrías: el caso de la iglesia de San Sebastián visto desde la cerámica. *Khana*, (5), (s/p).
- Meddends, F. (1997). Function and Meaning of the Usnu in Late Horizon Peru. *Tawantinsuyu*, (3), 5-14.
- Mostny, G. (1957-1959). La momia del cerro El Plomo. *Boletín Museo Nacional de Historia Natural*, (27), 3-122.
- Moyano, R. (2010). El ushnu y la astronomía de horizonte en Viña del Cerro. *Chungará*, 42(2), 419-432.

- Pimentel, G. (2009). Las huacas del tráfico. Arquitectura ceremonial en rutas prehispánicas del desierto de Atacama. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 2(14), 9-38.
- Rengifo, G. (1996). *El ayllu*. Lima, Perú (manuscrito).
- Sánchez, R. y Massone, M. (1995[1949]). *Cultura Aconcagua*. Santiago, Chile: DIBAM, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Sanhueza, C. (2004). *La organización del espacio como estrategia de poder. El Tawantinsuyu en la región del Despoblado de Atacama* (Tesis de Magíster). Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago, Chile.
- Schobinger, J. (1999). *Los santuarios de altura incaicos y el Aconcagua: aspectos generales e interpretativos*. Buenos Aires, Argentina: Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXIV.
- Sotomayor, G., Stehberg, R. y Cerda, J.C. (2016). Mapocho incaico norte. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*, (65), 109-135.
- Stehberg, R. (2006). En torno al simbolismo del Pucará de Chena. *Diseño Urbano y Paisaje*, 9(3), 1-9.
- Stehberg, R. (2016). Plataforma ceremonial Ushnu inca de Chena, Valle del Maipo, Chile. *Revista Chungará*, 48(4), 557-588.
- Stehberg, R., y Sotomayor, G. (2012). Mapocho incaico. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural Chile*, (61), 85-149.
- Tantaleán, H. (2006). Regresar para construir: prácticas funerarias e ideológicas durante la ocupación inka en Cutimbo, Puno-Perú. *Chungará*, 38(1), 129-143.
- Torres de Mendoza, L. (1865). *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de la América y Oceanía sacados de los Archivos del Reino, y muy especialmente del de Indias*. Madrid, España: Imprenta de M.B. de Quirós.
- Uribe, M. (1999-2000). La arqueología del Inka en Chile. *Revista Chilena de Antropología*, (15), 63-97.
- Vitry, C. (2007). Caminos rituales y montañas sagradas. Estudio de la vialidad inka en el nevado de Chafí, Argentina. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 12(2), 69-84.
- Vivar, G. De. (1966 [1558]). *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile*. Santiago, Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.

FECHA DE CULMINACIÓN Y ENVÍO: 04-10-2018

Fecha de recepción: 08-10-2018 / Fecha de aceptación: 14-01-2019.



FRANCISCA FERNÁNDEZ DROGUETT es antropóloga social de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, magíster en Psicología Social de la Universidad Autónoma de Barcelona y doctora en Estudios Americanos del Instituto de Estudios Avanzados IDEA, de la Universidad de Santiago de Chile. Actualmente se desempeña como docente e investigadora FONDECYT en la escuela de Antropología de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, y es parte del Grupo de Trabajo de CLACSO Memorias colectivas y prácticas de resistencia.