



Aucaes desterrados a la ciudad: Esclavitud y resiliencia indígena en Santiago de Chile (siglo XVII)¹

Jaime Valenzuela Márquez²

Recibido: 1 de septiembre de 2022 / Aceptado: 17 de enero de 2023

Resumen. El artículo explora el contexto y los avatares históricos de la población mapuche-huilliche que fue cautiva, esclavizada y desnaturalizada con destino a la capital de Chile durante el siglo XVII. Bajo la denominación quechua de *auca*, y luego de vivir la violencia de la guerra y el desarraigo de su deportación, se transformará en un actor fundamental entre la población indígena de la ciudad. Considerando que la mayoría eran infantes y mujeres, el servicio doméstico será un canal principal de inserción, al igual que los trabajos urbanos y las tareas agrícolas en las chacras de los suburbios. Se analiza el proceso de integración resiliente de estos *aucaes*, forzados a vivir en la ciudad, espacio caracterizado por una pluralidad socioétnica que posibilitó su interacción cotidiana con diversos sujetos subalternos (otros indios, afrodescendientes y mestizos, etc.). También se explora el papel que cumplió la Iglesia y sus prácticas sacramentales y devotas, así como los oficios urbanos, entendidos como espacios de arraigo, movilidad y reconstrucción de identidades. Por último, a modo de conclusión, se presenta el caso de un indígena hechicero que, aún en los albores del siglo XVIII, recogía en sus prácticas una serie de indicios y experiencias heredadas de la hibridación histórica que resultó de aquella inmigración secular forzada y de su incorporación al mundo colonial.

Palabras clave: *Auca*; mapuches; esclavitud; desnaturalización; indios urbanos; resiliencia; religiosidad; artesanos; Santiago de Chile; siglo XVII.

[en] *Aucaes* exiled to the city: Slavery and Indigenous resilience in Santiago de Chile (17th century)

Abstract. This article explores the context and the historical vicissitudes of the Mapuche-Huilliche population that was captivated, enslaved, denaturalized, and destined to the capital of Chile in the 17th century. Under the Quechua denomination *auca*, and after experiencing the violence of war and the uprooting from their deportation, this population would occupy a principal role in the indigenous population of the city. Considering that the majority were infants and women, domestic service was a principal channel of insertion, as were the urban jobs and agricultural tasks in the suburban chacras. An analysis is made of the process of resilient integration of these *aucaes*, who were forced to live in the

¹ Este trabajo ha sido preparado en el marco del proyecto “RESISTANCE. Rebellion and Resistance in the Iberian Empires, 16th-19th centuries” (European Union’s Horizon 2020 Research and Innovation Programme, Marie Skłodowska-Curie Grant Agreement No 778076). Las primeras líneas del análisis fueron discutidas en el simposio “Género y resistencia / Gender and Resistance”, organizado por dicho proyecto en la Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, mayo 2019). Una versión final fue expuesta como charla inaugural del “Séminaire Interuniversitaire sur l’Amérique Coloniale”, de la Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3 (septiembre 2022), gracias a la amable invitación de Juan Carlos Estenssoro.

² Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile).
E-mail: jvalenzm@uc.cl

Código ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5757-8426>

city, a space characterized by a socio-ethnic plurality that allowed them to interact daily with diverse subaltern subjects (other Indians, afro descendants and mestizos, etc.). The article also explores the roles played by the Church and its sacramental and devout practices, as well as the urban trades, interpreted as spaces of rootedness, mobility, and reconstruction of identities. Lastly, and in conclusion, the article presents the case of an indigenous sorcerer who, as early as the beginning of the 18th century, incorporated into his practices a series of signs and experiences, inherited from the historical hybridization that resulted from that forced secular immigration and its incorporation into the colonial sphere.

Keywords: *Auca*; Mapuches; Slavery; Denaturalization; Urban Indians; Resilience; Religiosity; Artisans; Santiago de Chile; 17th Century.

Sumario: 1. Los “bárbaros” *aucaes* y su esclavitud en “guerra justa”. 2. Santiago y sus indios. 3. Los *aucaes* y su experiencia urbana: por los caminos de la resiliencia. 4. A modo de conclusión: resiliencia, agencia, y las herencias de un indio hechicero. 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Valenzuela Márquez, J., (2023), *Aucaes* desterrados a la ciudad: Esclavitud y resiliencia indígena en Santiago de Chile (siglo XVII), en *Revista Complutense de Historia de América* 49, 113-144.

1. Los “bárbaros” *aucaes* y su esclavitud en “guerra justa”

Cautivos en “guerra lícita y justa” fue el sustento ideológico que movió toda una tradición justificativa de la violencia contra pueblos que resistían de manera contumaz a la posibilidad de ser dominados en forma pacífica y que, además –según la tradición aristotélica– habrían nacido para ser esclavos³. La expansión ibérica, por su parte, aportó desde el siglo XVI un contexto renovado de explotación humana, alimentada por la codicia de hispanos que cautivaron y explotaron servilmente a los habitantes de las Antillas y otros lugares del Caribe para la extracción de oro. Experiencia que luego se extendió a Meso y Centroamérica, y que no solo motivó las protestas lascasianas, sino que también significó un nuevo estímulo teórico para quienes defendían la antigua tradición del *ius ad bellum*⁴. En este sentido, la incorporación de las Indias y de sus habitantes originarios al control de un imperio, y la legitimación de la conquista por la fuerza –sobre todo cuando se oponía resistencia– actualizó un debate europeo en clave de reconfiguración moderna del Estado, que buscó sellarse en la “Controversia” que se celebró en Valladolid a mediados de la centuria⁵. Y si bien la esclavización de los indígenas americanos había quedado prohibida desde 1512 (Leyes de Burgos) y refrendada en 1542 (Leyes Nuevas), lo cierto es que la justificación de la guerra esclavista se mantuvo para todos aquellos contumaces que siguieran resistiendo bélicamente al dominio hispano y a la cristianización, o que practicasen la antropofagia. Como “cautivos de guerra justa” ellos seguirán engrosando los contingentes laborales de las nacientes economías coloniales, en consonancia con otros mecanismos de coersión laboral (repartimiento, encomienda, *mita*, ...)⁶.

³ Baqués, 2007; Pagden, 1990 y 2012; Chamayou, 2012; Phillips, 2014.

⁴ Bataillon – Bienvenu – Velasco Gómez, 2008; Martín Casares, 2014; Stone, 2018.

⁵ Pagden, 1990 y 2012; Hanke, 1959.

⁶ Hanke, 1959: 226-247; Villamarín – Villamarín, 1999.

En este sentido, el caso de la esclavitud amerindia, además de ser un mecanismo para obtener mano de obra, iba de la mano con un objetivo eminentemente político, íntimamente asociado a la conquista de regiones que se mantenían autónomas frente al control imperial. El cautiverio se inscribía entonces en una lógica de destrucción de las comunidades, fragmentación de las familias y destierro de los individuos a tierras lejanas que estuviesen bajo control de los colonos hispanos, y a los cuales deberían servir en calidad de esclavos. Esta última condición, por lo tanto, pasaba a tener una doble función, además de la laboral, identificándose como un eje fundamental del debilitamiento estratégico del “enemigo interno”⁷ y de su “muerte social”⁸, lo que se materializaba a través de su “desnaturalización”.

Esta fue la lógica desplegada, justamente, en el sur de Chile desde la segunda mitad del siglo XVI, desde que el alzamiento de los indios de la zona de Arauco terminó en 1553 con la vida y el proyecto del conquistador de Chile Pedro de Valdivia, en Tucapel [Figura 1]. Las décadas siguientes fueron de lucha encarnizada y resistencia indígena ineludible, con pequeños fuertes hispanos que vivían en medio de la vulnerabilidad de una geografía difícil y una población nativa que rápidamente encontró los mecanismos para reorganizarse y oponer una hostilidad constante⁹. Un segundo alzamiento, iniciado en 1598, y que cobró la vida de otro gobernador en Curalaba, además de una completa destrucción de todos los asentamientos españoles al sur del río Biobío, terminó por consolidar la realidad local y la representación imperial de Chile como una tierra de “guerra viva”, con una frontera hispano-indígena consolidada y una autonomía nativa que se extendía prácticamente hasta el Golfo de Reloncaví¹⁰. Frente a este escenario, las opiniones de actores locales y funcionarios cortesanos terminaron por decantar en la cédula que en 1608 legalizó la captura y esclavización de todos los indios hombres sobre los diez años y medio, y mujeres sobre los nueve y medio, que formasen parte de aquellos “indios enemigos” que mantenían su hostilidad hacia la soberanía del rey y la presencia de la Iglesia —es decir, que cumplían las condiciones de “justa guerra”—; aunque la norma también incluía a los niños y niñas menores de esos límites etarios, que podrían ser sometidos a “servidumbre” hasta los veinte años en casas de españoles¹¹. Esta última medida, inscrita dentro de una lógica civilizatoria funcional al debilitamiento del enemigo, suponía que estos niños podrían compenetrarse de las formas de vida española y adquirir la fe cristiana, borrando su herencia “pagana” y hostil. Objetivo que no debía ser tan esquivo, por cierto, considerando la temprana edad con la cual estos cautivos experimentaban el desarraigo de sus tierras y comunidades, y su inserción en los hogares de sus nuevos amos¹².

⁷ Cf. Giudicelli, 2014; Montoya Guzmán, 2022.

⁸ Patterson, 2018 [1982].

⁹ Jara, 1984 [1961]; Boccara, 2007.

¹⁰ Rodrigues, 2022. De este autor, cabe mencionar su tesis doctoral, próxima a ser defendida en la Universidade Federal do Rio Grande do Norte (Brasil): “La *tierra de guerra*: conflictos, culturas e espaços nas disputas hispano-mapuche entre os séculos XVI e XVII”.

¹¹ “Real cédula para que los indios de guerra de las provincias de Chile sean dados por esclavos”. Ventosilla, 26-V-1608. En Jara – Pinto, 1982-1983, vol. I: 254-256; cf. González de Nájera, 2017 [1614].

¹² Valenzuela Márquez, 2009.

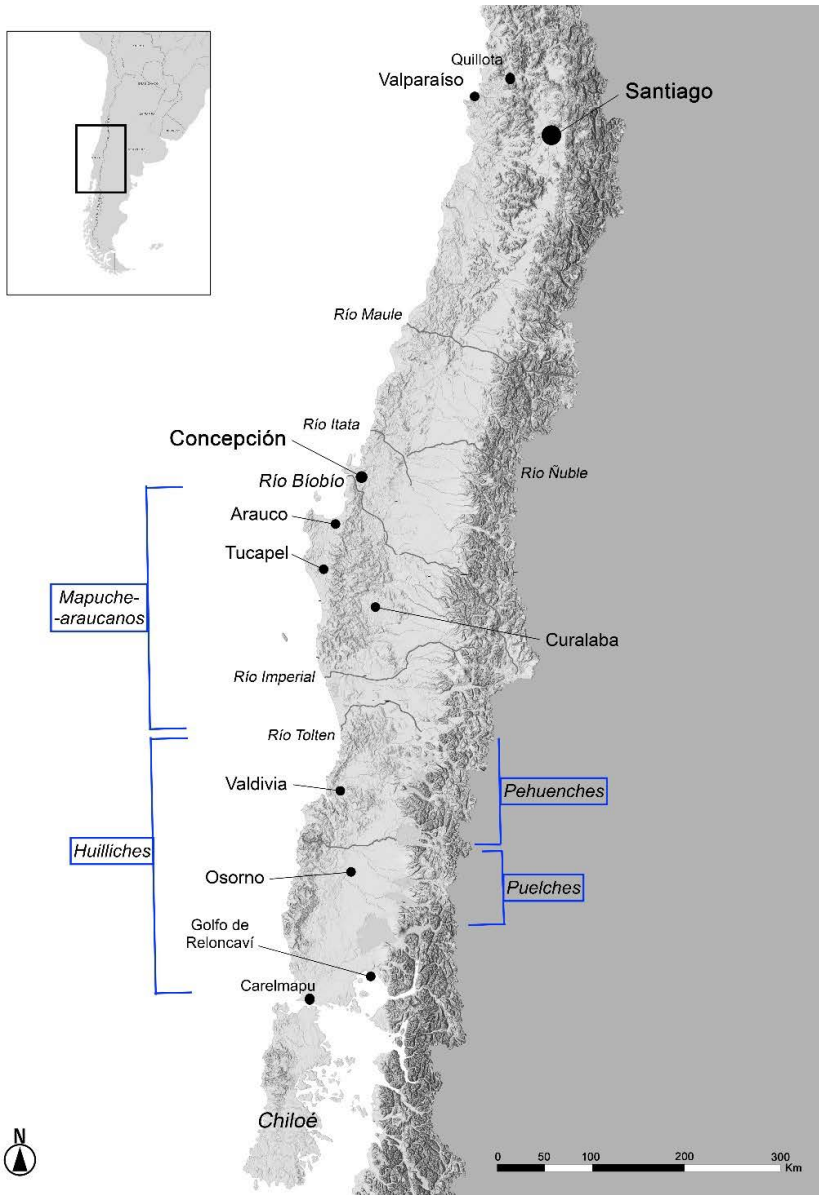


Figura 1. Chile Central y Meridional¹³

La cédula de 1608, en todo caso, solo venía a formalizar una experiencia vigente desde hacía décadas, y que había convertido a la guerra de Arauco en una extensión de aquellas prácticas bélicas de “sangre, fuego y cautiverio” que los españoles venían desplegando a lo largo del continente desde los inicios de su invasión¹⁴. En

¹³ Fuente: Elaboración: Jaime Valenzuela. Cartografía: Francisco Cooper.

¹⁴ Rojas, 2011.

efecto, el proceso de traslado forzado de indios desde el sur comienza ya desde la década de 1560, usando distintas formas de raptó, captura y deportación en medio de la ilegalidad anómica que tendía a prevalecer en el comportamiento depredador en esta periferia hostil del imperio; formas que luego se mantendrían en los usos fronterizos del siglo XVII, ampliando así las condiciones más ceñidas que imponía la cédula de 1608 para legitimar la posibilidad de esclavización¹⁵. El propio gobernador Rodrigo de Quiroga (1565-1567 y 1575-1580), particularmente agresivo en su política de guerra, estableció una suerte de “doctrina” que mezclaba el saqueo de las comunidades, la mutilación o descuartizamiento de una parte de los enemigos, y el cautiverio y desnaturalización de otros que pudiesen ser útiles como mano de obra agrominera y doméstica en el centro y norte del reino¹⁶. “Doctrina” local que será apoyada desde Lima por el propio virrey Toledo, al estipular en 1574 que en Arauco podrían ajusticiarse a los cabecillas de la resistencia, pero que para el resto de cautivos el destino debía ser preferentemente la provincia de Coquimbo, para trabajar extrayendo oro y ayudar así a financiar la propia guerra; y finalmente refrendada desde Madrid, con similares argumentos, además de confirmar en forma implícita que este tráfico podría formar parte del sueldo de la soldadesca que combatía en el sur, con el fin de que “sean gratificados y se les de parte en los aprovechamientos de la tierra”¹⁷.

Las décadas siguientes experimentarán, así, un aumento progresivo del cautiverio de guerra y el destierro esclavista *avant la lettre*, en un proceso alimentado, además, por la anomia ya arraigada en la soldadesca que poblaba los fuertes fronterizos. Un contingente sin mayor disciplina ni preparación militar, formado preferentemente por buscavidas o por oficiales que provenían del medio terrateniente y encomendero de Chile central, y que aprovechaban cualquier ocasión de botín, incluyendo “piezas” indígenas que luego podían vender o intercambiar al momento de pedir permiso invernal o desertar para “bajar” a Santiago¹⁸. De esta forma, la “saca” de indios, literalmente secuestrados al pasar o engañados con alguna promesa o información falsa, muchas veces sin mayor justificación de guerra u hostilidad, se convirtió en otra de las prácticas generalizadas y recurrentes de aquella “tierra de guerra”. Indígenas que podían ser parte de las propias comunidades aliadas, en las cercanías de los fuertes, o de aquellos grupos de encomendados en Chile central, atrapados en el deambular de los soldados, eran tratados bajo la lógica de “piezas”, obligados a cargar los enseres del raptor, y servirle en su camino a la ciudad, terminando muchas veces como objeto de intercambio o regalo a conocidos o familiares, para su servicio doméstico en la capital del reino. Concomitante con este proceso, aunque en sentido inverso, es lo que Contreras Cruces denomina “yanaconización”, y que apunta a la concentración de estas “piezas sueltas” en manos de un mismo español, una suerte de encomienda *sui generis*, sin sustento legal, pero bien común entre soldados activos o veteranos, o en entre sus cercanos de Chile central¹⁹.

¹⁵ Contreras Cruces, 2017; Valenzuela Márquez, 2020.

¹⁶ Jara, 1984 [1961]: 151 y ss.; Concha Monardes, 2016: 131-137.

¹⁷ Carta con instrucciones para la guerra de don Francisco de Toledo a la Audiencia de Chile. s/l, s/d [1574]. En Medina, 1957, vol. II: 70-73; Cédula real al gobernador Rodrigo de Quiroga. Madrid, 13-I-1575. Biblioteca Nacional de Chile [Chile], Biblioteca Medina (en adelante, BN.BM), Manuscritos, vol. 288, leg. 8394, ff. 29-30.

¹⁸ Contreras Cruces, 2019.

¹⁹ Contreras Cruces, 2001 y 2017.

La legalización de 1608 permitió, entonces, transparentar y potenciar esta experiencia esclavista *avant la lettre* y polifacética, transformando el secuestro, la deportación y transacción de indios en el verdadero motor de la guerra de Arauco. Los soldados y oficiales de los fuertes meridionales, así como sus “indios amigos”, terminaron por organizar las acciones militares básicamente para la captura de “piezas” y su posterior tráfico hacia las ciudades y haciendas del centro de Chile²⁰. Y junto con la captura, alimentaron el tráfico con sujetos obtenidos desde las propias comunidades, a través del intercambio de bienes por personas que ya habían sido cogidas previamente entre sus enemigos o que, por mecanismos ancestrales de reciprocidad, estaban adscritas a los *lonkos* y sus familias. Se trataba de una recuperación local de la tradición del “rescate”, que ya había ilustrado la violencia desplegada en la conquista inicial de Centroamérica, que seguiría practicándose en la Amazonia brasilera hasta épocas más tardías²¹, y que en el caso chileno permitió ampliar la base de captación de cautivos hacia mediados de la centuria²². Mecanismo que el discurso español identificó como una “esclavitud a la usanza”, con el fin de revestir de una legitimidad consuetudinaria a una práctica que, si bien tenía orígenes culturales diferentes, había adquirido sus propios ribetes perversos al calor de los usos anómicos de la frontera de guerra. De esta manera, el propio gobernador al que más tarde le corresponderá promulgar la cédula de 1674 que abolió la esclavitud indígena, describía poco antes lo que se había convertido en una forma “comúnmente muy estilada en este reino en los tiempos antiguos”, y que comprendía a los indios “que han sido vendidos por sus mismos padres y parientes a los españoles, por ciertas pagas”²³.

La cédula de 1608 había otorgado un contexto legal que, si bien en progresiva fragilidad política —debido a la siempre cuestionada legitimidad jurídica y teológica de un cautiverio practicado sobre sujetos que en principio debiesen ser protegidos por el rey²⁴— mantuvo estable esta desnaturalización esclavista hasta al menos su abolición formal en las últimas décadas del siglo²⁵. No obstante, más allá de estos parámetros normativos, lo cierto es que en la frontera de guerra chilena se reproducían aquellas condiciones que Jack Goody observaba como tópicos de zonas limítrofes con pueblos “incontrolados”, con una frontera alejada de las trabas legales y de los ojos de la monarquía —o incluso a la vista de sus representantes corruptos²⁶. Frontera donde, por lo tanto, las incursiones desplegadas desde los fuertes militares poco respetaban las condicionantes formales de “guerra justa” y otros requisitos estipulados en la cédula de 1608. La norma fue, más bien, la caza²⁷ de todo tipo de

²⁰ Villalobos, 1995. Diego de Rosales, activo misionero jesuita en la Araucanía durante las décadas de 1630 hasta comienzos de la de 1660, redactó una extensa obra sobre la geografía, historia y costumbres de Chile, incluyendo numerosos pasajes en que informa y desarrolla su visión sobre la guerra y los avatares del proceso de cristianización en aquel territorio meridional. Su mirada crítica sobre las prácticas esclavistas de los soldados es certera y sustentada en numerosos ejemplos, muchos de los cuales respondían a su propia experiencia en la zona: Rosales, 1989 [1674].

²¹ De Sá, 2017.

²² Velloso, 2021. Cf. también Villar – Jiménez, 2001.

²³ Carta del gobernador de Chile, Juan Enríquez, a la reina. Concepción, 12-XI-1672. BN.BM, Manuscritos, vol. 162, leg. 3272, ff. 174-175.

²⁴ Castañeda Delgado, 1971; Duve, 2004; Cunill, 2017; Reséndez, 2017.

²⁵ Korth, 1968; Hanisch Espíndola, 1981; Valenzuela Márquez, 2009. Sobre las estrategias de recomposición de la esclavitud indígena con posterioridad a la cédula abolicionista de 1674, cf. Valenzuela Márquez, 2019.

²⁶ Goody, 1980: 22 y 24.

²⁷ Chamayou, 2012.

personas, de cualquier edad o condición que pudiese ser transable, fuesen enemigos activos o “indios de paz”. Todo ello amparado en la progresiva construcción de una representación “étnica” del conjunto de habitantes del sur del Biobío como un espacio genérico y estigmatizado bajo la categoría geográfica de “tierra adentro”²⁸ y el concepto de *auca*. Este último, vocablo de origen quechua que originariamente servía para calificar a pueblos o animales “salvajes”, correspondía a una categoría que había sido utilizada por los incas para definir a grupos indígenas –y, por extensión, las regiones que habitaban– que se mantenían hostiles a su control. Implicaba, además, una connotación cultural más amplia, que los españoles resignificaron e hicieron suya, y que generalizaba a los nativos refractarios con el estigma casi ontológico de la rebeldía y la traición, inconstantes en sus compromisos, enemigos en lo político e “infieles” en lo religioso, “de su naturaleza bárbaros –como apuntaba un jesuita a fines de siglo– adustos y criados en sus costumbres sumamente desahogadas, dados a la embriaguez y lascivia, sin sujeción natural, ni a sus caciques, en su licencioso vivir”²⁹. Ya a comienzos del XVII el cronista-soldado Diego Arias de Saavedra definía a aquellos mapuche-huilliches como “arrogantes, soberbios, atrevidos, desleales, crueles, inhumanos, como gente intratable que se cría sin fe, sin ley, sin rey, sin policía”³⁰. El mundo colonial hizo suyo, entonces, al igual que en otros lugares del continente donde existía una resistencia nativa persistente e indomable, esta suerte de etnónimo de la “alteridad salvaje”, que permitía una etnogénesis del “enemigo interior” funcional a su sometimiento por la vía legítima de la guerra esclavista³¹. El paradigma del *auca* salvaje y rebelde fue, entonces, el sustento ideológico del cautiverio, y el signo identitario que acompañaría en su destierro a miles de originarios del sur chileno.

2. Santiago y sus indios

Como ocurrió en la mayoría de las ciudades de Iberoamérica colonial³², Santiago de Chile se constituyó en un temprano polo de atracción de personas provenientes de distintos orígenes geográficos y étnicos. Sin considerar la diversidad de los propios

²⁸ Cf. Giudicelli, 2012; Lucaioli, 2021.

²⁹ Informe del padre Juan de Oviedo, de la Compañía de Jesús, sobre las misiones entre los indios, hecho a petición del presidente don Tomás Marín. Santiago, 9-II-1700. Archivo del Arzobispado de Santiago [Chile] (en adelante AAS), Secretaría, vol. 65, f. 84; Cf. también Carta *annua* de la Viceprovincia de Chile. Santiago, 1-III-1637. Archivum Romanum Societatis Iesu [Italia] (en adelante ARSI), Provincia Chilensis, vol. 6, ff. 123.

³⁰ Arias de Saavedra, 1984 [1603]: 153. Hemos ocupado el término “mapuche-huilliches” para referirnos en forma general, sintética y operativa a una serie de poblaciones de cultura común que habitaban entre la zona de Arauco y el Golfo de Reloncaví, y que de una u otra manera estuvieron implicados en los procesos históricos fronterizos descritos en este trabajo. Ello no desplaza, por cierto, la discusión instalada por Guillaume Boccara respecto de la pertinencia del etnónimo “reche” para referirse de manera más acertada a los grupos que otros autores han denominado “araucanos”; ni busca invisibilizar las diferencias que existían con respecto a los habitantes huilliches de los llanos de Valdivia u Osorno.

³¹ Boccara, 2001. Cf. para el caso de los antiguos habitantes de la frontera suroriental del Antisuyo (que más tarde los españoles denominarían como chiriguano y calchaquíes) y para aquellos que se generalizarían como chichimecas, en el norte de la Nueva España: Saignes – Renard-Casevitz – Taylor Descola, 1986; Saignes 2007; Giudicelli, 2005: 163-164; Giudicelli, 2008 y 2011; Oliveto, 2010; Revilla Orías, 2013; Santamarina Novillo, 2015.

³² Hoberman – Socolow, 1992; García – Ramos Medina, 2001; Gruzinski, 2005; Poloni-Simard, 2006; Castro Gutiérrez, 2010; Paiva, 2011; Santos, 2015; Ciriza-Mendivil, 2019; Revilla Orías, 2020.

colonos hispanos, el universo subalterno que fue alimentando la ciudad fundada en 1541 incluirá en un comienzo a indígenas procedentes de la propia comarca cercana, además de un contingente numeroso que acompañó las expediciones de conquista desde el Cuzco. En efecto, los que luego serán identificados como “cuzcos” se transformarán en un segmento significativo del poblamiento local, llegando a constituir cerca del nueve por ciento de la población indígena de la ciudad. Traídos como sirvientes, cocineras, cargadores, traductores o concubinas, los indios e indias de los Andes peruanos se insertaron rápidamente en la nueva dinámica urbana de la naciente Santiago, obteniendo solares en el “otro lado del río” que limitaba la ciudad –la Chimba– y aprendiendo diversos oficios que los integraron en el funcionamiento corporativo urbano³³.

Conviene detenerse un momento en aquel sector del norte suburbano de la capital, toda vez que se trató de un espacio tradicionalmente signado por un mundo indígena y mestizo variopinto, un sector claramente subalterno, donde el río Mapocho marcaba el límite con la urbe propiamente tal³⁴. La Chimba fue un espacio semiagrícola, cuya población se fue asentando y distribuyendo en forma prácticamente aleatoria e irregular, en callejuelas y ranchos que colindaban con viñas, molinos y chacras de producción hortícola. Barrio cuyo dinamismo y pluralidad étnica se daba, además, por estar vecino al “camino de Chile”, antigua ruta del incario que en la época colonial se transformó en la principal vía de ingreso a Santiago desde el puerto de Valparaíso y desde Cuyo; y, a través de ella, de los productos y las personas provenientes del Tucumán y de espacios más lejanos de allende los Andes. Su dinamismo social se tradujo, además, en que con el correr de los años se transformó en un barrio en que vivía una buena parte de los artesanos y de la población de servicio de la ciudad³⁵.

La Chimba y las chacras periurbanas que alimentaban a la ciudad se fueron poblando, también, con aquellos indígenas del valle central y de los campos meridionales que eran desplazados por sus encomenderos para servir en su hogar de la capital o para alquilarlos a otros españoles que no habían obtenido su propia encomienda³⁶; desterrados que incluían, por cierto, a aquellos que eran “sacados” por los soldados fronterizos en su camino al valle central, como hemos señalado en el capítulo anterior. A ellos se irán sumando indios huarpes del otro lado de la cordillera, deportados desde Cuyo por sus encomenderos chilenos, y que conformaron un segmento importante en las primeras décadas del siglo XVII, llegando a representar cerca del 37% de los indios urbanos³⁷, llegando incluso a incluirse en las políticas de adoctrinamiento religioso de la ciudad. En efecto, a mediados de dicha centuria el obispo de Santiago informaba que al suroriente de la ciudad la parroquia de San Saturnino era conocida como “de los huarpes”, al igual que la contigua parroquia de Ñuñoa, ambas establecidas por este mismo prelado para evangelizar a aquellos inmigrantes trasandinos que poblaban y trabajaban en las chacras circundantes³⁸. Habría que agregar, dentro de

³³ Este tema se encuentra desarrollado en Valenzuela Márquez, 2010a.

³⁴ Valenzuela Márquez, 2014a: 27-29.

³⁵ Hacia 1614, un tercio de los pobladores de la Chimba serían artesanos y ejercerían allí su trabajo: Vázquez de Espinosa, 1969 [c.1629]: 482-483.

³⁶ Jara, 1987 [1959]; Góngora, 1966.

³⁷ Vázquez de Espinosa, 1969 [c.1629], 482-483. Cf. también, Obregón Iturra, 2018.

³⁸ “Cuadro descriptivo de las doctrinas del obispado de Santiago enviado al rey de España por el Illmo. Fr. Diego de Humanzoro”. Santiago, 14-VII-1662. En Lizana, 1919-21, vol. 1: 233.

este universo de indios “forasteros” que estaban conformando el variopinto universo indígena de Santiago, a los juríes provenientes del Tucumán, cuya llegada a Chile probablemente estuvo ligada con la huida desde sus propias encomiendas locales o con el servicio en los circuitos de recuas de mulas y tráfico comercial que articulaba a las regiones de Santiago y La Serena con Córdoba y, más allá, con Potosí³⁹.

Muy pronto, también, comenzarán a sumarse, en proporciones crecientes, los mapuches de la Araucanía y los *beliches* (huilliches) de los llanos de Osorno y Valdivia⁴⁰. Sobre todo luego del primer alzamiento general de 1553, como hemos visto. Las décadas siguientes a esta coyuntura fueron de un feroz “castigo”, incrementado por la exitosa resistencia nativa, que conllevó el cautiverio y desplazamiento recurrente de una ingente masa indígena hacia Chile central. Proceso que se incrementó en todas sus dimensiones luego del segundo alzamiento general de 1598, la declaración de legalización de la esclavitud de 1608 y el tercer alzamiento general de 1655. Todos ellos fueron hitos que marcaron un proceso de larga duración que en términos demográficos y culturales podría traducirse como una suerte de “mapuchización” de Santiago y su comarca rural. En efecto, como lo demuestran los datos de bautismos de la principal parroquia de la ciudad, ya a fines del siglo XVI su número alcanzaría a más de un tercio del total de indígenas de la ciudad que recibieron dicho sacramento –rito esencial para todo sujeto que se incorporara al mundo colonial⁴¹. Un siglo más tarde se mantenía una proporción similar, cuando en 1675 los registros muestran que cerca del 30% de indios bautizados en Santiago aparecían bajo la condición de “esclavo” y/o con la calidad de *auca*⁴². Sin ir más lejos, y a solo pocos años de haberse proclamado la cédula que legalizaba su esclavitud, un informe de 1614 estimaba que habrían ya unos once mil cautivos *aucaes* repartidos por la jurisdicción del obispado de Santiago; mientras que pocos años antes un oidor de la Real Audiencia afirmaba que en el distrito de la propia capital los *aucaes* alcanzarían a más de dos tercios del total de sus indios tributarios⁴³. Por su parte, Armando de Ramón confirmaba esta tendencia a través de los registros parroquiales, calculando que para los primeros años del siglo XVII más de dos tercios de los indígenas que conformaban la población de Santiago no eran originarios de su distrito, proviniendo la mayoría de ellos de la zona de guerra meridional⁴⁴.

La “mapuchización” de Chile central en general, y de la ciudad de Santiago en particular, fue entonces un fenómeno endémico y consustancial a la conformación histórica de la sociedad urbana de la capital. Y si bien su magnitud es difícil de cuantificar –más allá de las tendencias relativamente regulares que pueden mostrar los registros parroquiales–, lo cierto es que se trataba de algo evidente para los testigos de la época. La élite santiaguina, de hecho, pese a ser el principal destinatario que usufructuaba de la mano de obra *auca*, ya desde fines del siglo XVI –aún en aquella etapa de cautiverio *avant la lettre*– se mostraba temerosa ante el creciente

³⁹ Cf. Assadourian, 1982 [1968]. A esta diversidad subalterna se debe agregar, sin duda, la presencia no menor de africanos bozales y ladinos, que consolidaron una presencia importante de la demografía urbana sobre todo durante la primera mitad del siglo XVII: Mellafe, 1984 [1959]; Zúñiga, 2009.

⁴⁰ Urbina Carrasco, 2009.

⁴¹ Valenzuela Márquez, 2020.

⁴² Valenzuela Márquez, 2014b.

⁴³ Zúñiga, 2009: 116-117 y 373; Errázuriz, 1908, vol. II: 21 y 45; Carta del oidor Gabriel de Celada al rey. Santiago, 6-I-1610. Archivo Nacional Histórico [Chile] (en adelante ANH), Claudio Gay, vol. 14, ff. 215-222v.

⁴⁴ De Ramón, 1965.

número de estos “bárbaros” y “gente de guerra” que pululaba en las calles urbanas y suburbios rurales⁴⁵. Sin ir más lejos, a pocos meses del gran terremoto que destruyó la capital en 1647, el gobernador prohibía la práctica de la *chueca*, un tradicional juego mapuche en que dos equipos se disputaban un pequeño balón, armados de palos encurvados, debido a que en dichos encuentros se generarían borracheras, “abusos, ritos y ceremonias malas que intervienen en ellos”, y que muchas veces terminaban en sangrientas disputas; pero también porque en ellas participaban otros sujetos de la ciudad y campos cercanos, incluyendo mestizos, negros y mulatos... e incluso españoles “enviciados” que se hacían parte de esta inaceptable autonomía subalterna⁴⁶. Este temor a la masiva presencia de *aucaes* en la comarca santiaguina se tornaba aún más angustioso durante las coyunturas de las grandes rebeliones indígenas que cada medio siglo se desencadenaban en el sur. Así sucedió, por ejemplo, durante el alzamiento iniciado en 1655, cuando en Santiago circuló la “noticia” de que existiría un supuesto plan de los “indios domésticos” de su comarca para “confederarse con los conspiradores de las fronteras de la Concepción”⁴⁷; o durante el alzamiento de 1723, cuando fueron reprimidos y encarcelados un centenar de indios que habitaban en las cercanías de la ciudad, la mayoría originarios del sur-Biobío, acusados de planificar un supuesto ataque a la capital en connivencia con los rebeldes de la frontera mapuche⁴⁸. A mediados de 1655, sin ir más lejos, el gobernador volvía a dictar una prohibición de las “borracheras” y juegos de *chueca* de los indios⁴⁹. En este caso, además de las consecuencias “morales” que se advertían con esas prácticas —que fomentaban fugas del trabajo, “corrupción de costumbres”, etc.— el gobernador destacaba el hecho de que dichas instancias, donde se confundían indios locales con aquellos cautivos deportados desde la “tierra de guerra”, permitían una autonomía lúdica que tenían proyecciones políticas, toda vez que “por averiguaciones constantes” se sabía que en dichos encuentros se había estado fraguando una rebelión específica para Chile central, pero conectada con los acontecimientos que se estaban viviendo en el sur, “pretendiendo hacerse dueños de la tierra y borrar de ella el nombre español y cristiano, a imitación de los indios que se alzaron en las fronteras de la guerra”⁵⁰. El problema básico de estas reuniones, como se podrá imaginar,

⁴⁵ Testimonio de Domingo de Eraso. 4-I-1600. Cit en Jara, 1984 [1961]: 180.

⁴⁶ Auto del gobernador Martín de Mujica. Santiago, 6-XI-1647. BN.BM, Manuscritos, vol. 309, ff. 31-32.

⁴⁷ Testimonio del corregidor de Santiago, Pedro de Prado. Santiago, 19-V-1668. Actas capitulares del Cabildo de Santiago, en *Colección de historiadores de Chile y de documentos relativos a la historia nacional* (en adelante CHCh), Primera serie, Santiago: Imprenta Elzeviriana, 1898-1915, vol. 37: 265-269. Cabe notar que al año siguiente vemos aparecer a Pedro de Prado —que contaba con una larga experiencia en la guerra del sur, llegando a ser maestre de campo del ejército— en los registros de la Parroquia del Sagrario de la capital, como propietario de esclavos *aucaes* que llevó para ser bautizados. Se le menciona allí bautizando a cuatro indígenas, entre los cuales se encontraba una madre y su hija, de apenas 15 días. En enero del año siguiente se bautizaron otros 10 *aucaes* de su propiedad, seguramente llegados en una misma partida desde el sur. En 1673 volvía a aparecer bautizando a un grupo de 9 indios esclavos “naturales de arriba”, buena parte de los cuales eran mujeres. Seguramente sería alguna de ellas la que procrearía al pequeño Francisco, que fue bautizado como esclavo de Prado en 1675; y a Santiago, que nació de “madre india esclava de Pedro Prado”, pese a que a la fecha ya estaba vigente la cédula que teóricamente los liberaba: AAS, Sagrario, libro 8, ff. 61, 67v, 74v, 81-81v y 88; AAS, Sagrario, libro 10, ff. 8v, 15 y 18v-19, 68, 117v y 130v.

⁴⁸ Contreras Cruces, 2013.

⁴⁹ En 1667 se volvería a repetir un bando similar, haciendo evidente su secular incumplimiento: Acta del Cabildo de Santiago. Santiago, 14-VII-1667. En CHCh, vol. 37, 184.

⁵⁰ Acta del Cabildo de Santiago. Santiago, 16-VII-1655. En CHCh, vol. 37, 182-183.

era que creaba condiciones para una sociabilidad subalterna incontrolada y altamente sospechosa, donde el consumo de alcohol y la práctica de un juego originario de aquella “tierra de enemigos”, se unía a la amenaza representada por la presencia de numerosos inmigrantes *aucaes* en los campos y en la propia capital⁵¹.

3. Los *aucaes* y su experiencia urbana: por los caminos de la resiliencia

Santiago y su comarca vivieron, pues, una constante inmigración forzada de indígenas cautivos y desnaturalizados. Un proceso que estaba signado por un profundo desarraigo y quiebre emocional. A la experiencia radical de la guerra “a sangre y fuego”, la destrucción de sus comunidades y cultivos, y muerte violenta de parientes y cercanos, se seguía la fragmentación de los individuos en “piezas” y el comienzo de un derrotero incierto, por paisajes desconocidos, en manos de extraños sujetos y en total vulnerabilidad. Embarcados en los puertos de Concepción, Valdivia, Carelmapu o Chiloé, u obligados a recorrer una ruta terrestre que podía fluctuar entre 500 y 900 kms., los *aucaes* que llegaban a Santiago experimentaban un destierro radical, un no-retorno manifiesto. Situación que se hacía más evidente al observar que la mayoría de aquellas “piezas” correspondían a niños y muchachos, sobre todo mujeres de corta edad —que las fuentes denominan *chinas* o *chinitas*. El mismo año en que se proclamaba en Chile la cédula que legalizaba la esclavitud de los indios “de guerra”, un informe destacaba que las capturas de mujeres y niños efectuadas en los años previos podrían haber sumado unas tres mil quinientas “piezas”, mientras que a su lado se contaban unos novecientos hombres adultos degollados⁵². Y hacia 1634, por mencionar otro ejemplo elocuente, el propio gobernador de Chile fue acusado de traficar “como esclavos a muchachos y niñas de cuatro a seis años, y de más edades, por escrituras de escribanos”⁵³.

Chile reproducía, así, una larga tradición continental del “botín de guerra” femenino practicado desde la conquista, y donde la mayoría de las mujeres secuestradas y traficadas terminaban como criadas, nodrizas, sirvientes sexuales o cocineras⁵⁴. El propio obispo de Santiago tenía en su servicio dos niñas *aucaes* de 8 y 15 años, pese a que el sínodo que encabezó en 1688 había prohibido “servirse en sus casas de mujeres mozas, así españolas como indias [...], y no traer a su casa, con ningún pretexto, chinas muchachas”⁵⁵. De hecho, si fijamos la atención nuevamente en los registros de bautismo de Santiago, podemos apreciar que tanto en el último tercio del siglo XVI como a finales del XVII, el género femenino fluctuaba en torno al 65% del total de indios bautizados que provenían de la “tierra de guerra”; y que en torno al 40% de ellas tenían menos de 20 años de edad⁵⁶.

Esta lógica etaria y de género tenía una doble ventaja: por un lado, en la esfera de la guerra propiamente tal, cumplía con la estrategia de vencer al “enemigo interno”

⁵¹ Contreras Cruces, 2018.

⁵² Villalobos, 1995: 100.

⁵³ Miguel de Miranda Escobar, “Memoria de avisos del estado y cosas del Reyno de Chile”. Santiago, 1634. BN.BM, Manuscritos, vol. 132, leg. 2403, f. 267.

⁵⁴ Cf. Socolow, 2015.

⁵⁵ AAS, Sagrario, Bautismos, libro 10 (1681), ff. 147-147v; Carrasco Saavedra, 1983 [1688]: 34.

⁵⁶ Valenzuela Márquez, 2014b y 2020. Cf. también: Flusche – Korth, 1983. Se trata de una práctica arraigada y persistente en el tiempo, con proyecciones aún en el siglo XIX: cf. Poblete, 2019.

por la vía de la destrucción de la cadena de reproducción biológica –desnaturalizando a la mujer antes de llegar a la edad fértil– y de la estructura social y cultural –extrayendo del mundo mapuche-huilliche a un actor fundamental de la economía familiar y de la red parental extendida⁵⁷. Por otro, desde la perspectiva de los “amos” españoles, las niñas, niños y “muchachos” tenían ventajas comparativas para una inversión a largo plazo: no sólo su precio era menor –en el caso de los esclavos–, sino que también, y a diferencia de los adultos, serían más fáciles de “aclimatar” a las nuevas condiciones de vida y a las formas culturales occidentales –lengua, religión y hábitos cotidianos–, “deslavando” la memoria originaria gracias a la fragilidad de sus recuerdos infantiles, todo lo cual dificultaba una eventual fuga. En este sentido, cobraba un lugar central su incorporación en el servicio doméstico de los hogares españoles, un *domus* ideal para “domesticar” la “naturaleza bárbara e indomable” de estos pequeños y pequeñas *aucaes*, e integrarlos a la vida “en policía” de una ciudad como Santiago⁵⁸.

Lo anterior permitiría explicar los frecuentes ejemplos que surgen a lo largo de la época estudiada de indígenas originarios del sur, pero que logran superar su historia traumática y se insertan en los espacios sociales, laborales y religiosos que brinda la ciudad. Ello queda claro, por cierto, en aquellos que no han inmigrado bajo la condición legal de esclavizados, sino en medio de procesos complejos, que pueden involucrar desde la “saca” de niños “al paso” hasta el traslado hacia la comarca santiaguina de antiguas encomiendas repartidas antes de los grandes alzamientos, pasando, por supuesto, por una incuantificable cantidad de indios “suelos” que escapaban de la zona de guerra, vagando hacia el norte del Biobío y terminando muchas veces como trabajadores asentados en Santiago o aprendices de oficios con contratos formalizados ante notarios. Entre los numerosos ejemplos, podemos citar el caso de Antón, quien se concertaba en 1624 para servir a un vecino de la capital, declarando “haberse criado desde niño en la guerra de este reino y no tener encomendero ni hecho asiento con persona alguna” con anterioridad⁵⁹. Algunos años más tarde aparecía Pedro, originario de Arauco, “que de su voluntad había bajado a esta ciudad tres o cuatro años ha, y de su voluntad ha servido a diversas personas”⁶⁰. El indio Martín, por su parte, declaraba en 1633 ser originario “de las ciudades despobladas de este reino” –en alusión a los fuertes que habían sido arrasados en el alzamiento comenzado a fines del siglo anterior– y que acudía al notario para contratarse al servicio de un maestro orfebre de la capital⁶¹.

En el caso de los *aucaes* esclavos, las posibilidades de contratarse voluntariamente prácticamente no existían, salvo en casos en que su amo o ama se los permitiera. El limitado grado de libertad y movilidad era sin duda un obstáculo para este canal de integración. Pero, por otro lado, el mismo hecho de vivir un proceso de “inmersión” infantil en el mundo colonial, sobre la base de un hogar español, permitía un

⁵⁷ Boccara, 2007: 31-82.

⁵⁸ Cf. Noli, 1998; Chuecas Saldías, 2017. Estos motivos seguían estando al centro de la discusión a mediados del siglo, cuando desde Madrid llegó la orden de formar una junta de autoridades locales (el gobernador, los obispos y superiores religiosos) para discutir sobre la conveniencia de mantener el cautiverio indígena: Carta del virrey del Perú al rey. Lima, 20-XI-1662. BN.BM, Manuscritos, vol. 232, leg. 6090, ff. 61-69.

⁵⁹ Asiento de trabajo de Antón. Santiago, 28-II-1624. ANH, Escribanos de Santiago, vol. 129, ff. 45v-46.

⁶⁰ Asiento de trabajo de Pedro. Santiago, 5-IX-1628. ANH, Escribanos de Santiago, vol. 69, f. 147v.

⁶¹ Asiento de trabajo de Martín. Santiago, 21-VI-1633. ANH, Escribanos de Santiago, vol. 167, ff. 185v-186.

efecto de “ladinización” determinante. Convertirse en indio o india ladina, en este sentido, no lo entendemos solo como la destreza en el idioma castellano⁶²; lo pensamos más bien en un alcance mayor y más profundo, como la experiencia de aprendizaje de las formas de ser y entender el mundo hispano, incorporando y “digiriendo” los contenidos y formas culturales del dominador, y luego utilizarlos conscientemente para adaptarse, movilizarse y obtener mejores condiciones de vida en el contexto en que debía reconstruir su vida⁶³. La ladinización, así, podría entenderse como una herramienta fundamental para posibilitar la resiliencia de estos sujetos subalternos; y la urbe se constituye en un cristalizador de esta dinámica, al presentar un escenario que facilita el encuentro con alteridades étnicas y mestizajes diversos, en un espacio concentrado y con presencia de instituciones que pueden ser utilizadas para institucionalizar y formalizar dicha movilidad, como la Iglesia, los gremios de artesanos y los tribunales de justicia.

Antes de analizar estas esferas de resiliencia, sin embargo, es necesario considerar que al hablar de las experiencias históricas de los “indios urbanos”, y en particular de los *aucaes* llegados desde el sur de Chile, necesariamente debemos incorporar las dinámicas periurbanas y lo que acontece en las chacras cercanas. En efecto, el restringido radio propiamente urbano de Santiago, de no más de ocho manzanas, derivaba en que la cercana vida rural estuviese en permanente diálogo con la ciudad. A la circulación cotidiana de productos que alimentaban el mercado de la plaza mayor se asociaban, entonces, las personas que iban y venían, hacia las pequeñas y medianas propiedades cercanas, sobre todo hacia el oriente de la capital, donde las chacras de Ñuñoa y Peñalolén contaban también con numerosos esclavos provenientes de la frontera de guerra.

Así sucedió con Colmey, una pequeña mapuche de seis o siete años que fue capturada en una *razia* fronteriza, separada de su familia, y llevada, luego de un traumático periplo, hasta la chacra que su nuevo amo poseía en Ñuñoa, hacia el oriente rural de la ciudad. Bautizada como Luisa, la pequeña era recordada por otros testigos indígenas de una chacra vecina –en Peñalolén, a unas dos leguas de la ciudad– como una niña inquieta, “que por su tierna edad no sabía dar razón de ninguna cosa [...] y que andaba como criatura jugando con otros muchachitos pequeños”⁶⁴. Es probable que Colmey viviese por esos días inmersa en un proceso post-traumático que la psicología vincula con la “represión” de contenidos o recuerdos incómodos o repugnantes, y cuyo desplazamiento desde la conciencia permitiría recuperar ciertas herramientas cognitivas para hacer frente a la realidad; proceso que podría luego dar paso a un camino de “resiliencia”, entendida como la capacidad que tiene una persona para superar aquellas circunstancias traumáticas, adaptarse a una situación o estado de adversidad, y recomponer en forma positiva su vida⁶⁵. En el caso de Colmey, aquel desplazamiento inicial de su trauma, al parecer, la llevó a refugiarse en juegos infantiles con otros niños, quizás también víctimas de desarraigos similares. Pronto,

⁶² Charles, 2007.

⁶³ Valenzuela Márquez, 2014a: 16-17.

⁶⁴ Declaraciones de varios indios de encomienda e indias de servicio del capitán Antonio de Ovalle, en Peñalolén. Santiago, 13-XI-1657. ANH, Real Audiencia, vol. 2386-3, 130-134v.

⁶⁵ Voz “Répression”, en Laplanche – Pontalis, 2007 [1967]; voz “Resiliencia” en Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, disponible en: <https://dle.rae.es/resiliencia> Cf., también, LaCapra, 2005; Landman – Pommier, 2013.

sin embargo, comenzaría su vida laboral adscrita al servicio doméstico de la casa principal, en la que se mantendría durante cerca de tres décadas... y donde eventualmente pudo activar los mecanismos de “rebote”⁶⁶ resiliente que la llevaron en definitiva a tomar conciencia y llevar a juicio su condición, luego de saber que su historia de vida se insertaba en una lógica de esclavitud, y que según la norma de 1608 ella debió haber sido liberada al cumplir los 20 años de edad.

El caso de Colmey nos permite relevar la importancia de la ciudad para la emergencia de un proceso de resiliencia de estos cautivos aparentemente ajenos a los avatares urbanos. En efecto, los testigos indígenas de la chacra de Peñalolén relatan su circulación frecuente hacia y desde la chacra de Ñuñoa; y esta, por su parte, se encuentra a las puertas de la ciudad. Los *aucaes* destinados al servicio en el mundo rural periurbano, por lo tanto, no solo interactuaban cotidianamente con un universo indígena más amplio y “ladino”, sino que podían tener un contacto estrecho con las dinámicas urbanas, participar en su vida religiosa, circular hacia su mercado, gestionar algunos encargos y, por cierto, escuchar las noticias de los bandos y los rumores de la gente. No es una coincidencia, entonces, que Colmey se haya enterado, en algún momento, de su situación jurídica, que haya decidido emprender una vida nueva como trabajadora libre y con asiento notarial ante otro español, y que para ello haya acudido a la figura legal –y eminentemente colonial y urbana– del “Protector de Indios”, con el fin de conseguir un amparo judicial⁶⁷. Colmey, al igual que otras numerosas indias e indios *aucaes* que habitaban Santiago y sus espacios rurales cercanos, había reconstruido un horizonte cognitivo desde su infancia cautiva en diálogo con las dinámicas urbanas. Y eso les brindaba un conocimiento de las lógicas coloniales y de las herramientas que el sistema podía brindarle para mejorar su condición y su vida cotidiana. Algo que no solo pasaba por el acceso a las identidades corporativas que podía entregar una “cofradía de indios” o la autonomía laboral y personal que significaba aprender un oficio artesanal; también pasaba por aquella posibilidad de acceder a la cultura letrada que era, esencialmente, urbana. Estamos hablando, por cierto, de la posibilidad de que estos *aucaes* pudiesen recurrir a aquellos mediadores judiciales que manejaban los códigos legales y que podrían gestionar un recurso de amparo e, incluso, su libertad.

Pero también –o junto con lo anterior– relevamos la evidencia de que el propio servicio doméstico y la cercanía familiar con la que una pequeña niña mapuche pudo haber sido incorporada en los espacios más íntimos de sus amos –pertenecientes, muchas veces, a una élite relativamente letrada–, podría sentar las bases para el desarrollo de una persona adulta “ladina” en todos los sentidos: con manejo de la lengua española, con conciencia de los intersticios del sistema colonial que le favorecerían, y con algún manejo de la lectoescritura transmitida eventualmente, por ejemplo, por su ama. La misma Colmey –Luisa, como se la denomina ya adulta– pudo ser un ejemplo de ello, ya que en el proceso por su libertad se incluye una carta con su firma⁶⁸. Como analizamos en otro lugar, ello no necesariamente constituye una prueba de que Luisa sabía escribir; pero sí de que tenía acceso a la esfera letrada, representada por un escribano que redactó su petición, un procurador que litigó por ella y, en

⁶⁶ Poletti, 2020.

⁶⁷ Protector general de los naturales. Con Ana Pajuelo, sobre la libertad de Luisa, india esclava, natural de Cautín. Santiago, 1653-1660. ANH, Real Audiencia, vol. 2386-3, ff. 130-134v.

⁶⁸ *Ibidem*: ff. 95-95v.

general, por este manejo de papeles escritos que implicaba el proceso que ella misma abrió ante el principal tribunal de Santiago; a lo que habría que agregar que su ama sí sabía leer y escribir, por cierto⁶⁹. Sin ir más lejos, muchas de las propietarias de “chinitas” –como se denominaba a las niñas mapuches del servicio doméstico– se manejaban en el universo de lo escrito y firmaban de su propia mano documentos oficiales. Hacia 1670, por ejemplo, la futura monja Úrsula Suárez había sido enviada muy pequeña a vivir con su tía abuela, una prominente mujer de la élite, en pleno centro de Santiago. Allí estuvo por casi un año aprendiendo a leer con su tía y recibiendo lecciones de “labor” nada menos que por una india de servicio que vivía en la casa⁷⁰. Incluso en una fecha tan temprana como 1587, vemos a un indio procedente de Osorno a quien el corregidor asienta para servir a un “maestre de enseñar niños”⁷¹.

El acceso al conocimiento del castellano entre los *aucaes* podría incluso darse al poco tiempo de llegar a la ciudad, según informaba en 1669 el obispo de Santiago, al comentar sobre la dificultad de los curas doctrineros para aprender la “lengua de los naturales”:

Pero esto no es inconveniente ponderable, porque los indios de él son muy ladinos en la lengua castellana, y la cortantan bien como los mismos curas, menos algunos *aucaes* esclavos, recién traídos de la guerra, a los cuales es forzoso esperar a que aprendan la lengua castellana, y la aprenden muy breve. Y esto no es culpa de los curas, sino de los que traen indios extraños y bárbaros, los cuales se instruyen fácilmente en nuestra lengua⁷².

En todo caso, el mapudungún –idioma hablado por todos los habitantes originarios del sur del río Biobío–, fue desde un comienzo un canal lingüístico validado e incorporado en el mundo colonial chileno, sobre todo en la ciudad, donde no faltaban sacerdotes que lo hablaban con fluidez y lo practicaban en su labor pastoral con *aucaes* “bozales” que recién llegaban desde los territorios de guerra. “Sabe muy bien la lengua de la tierra” era la virtud que se anotaba en las hojas de vida de sacerdotes que eran presentados para promociones diocesanas, o en los informes de catequesis periurbanas desplegadas, por ejemplo, por los jesuitas del Colegio de Santiago⁷³. En cierto sentido, podríamos decir que el mapudungún incluso se posicionó como una “lengua general”, similar al quechua colonial, siendo estandarizado y convertido en lengua escrita por el jesuita Luis de Valdivia para su uso local, en la aplicación del tercer concilio limense en Chile. Es de notar que su *Arte y gramática general* contemplaba versiones ligeramente diferentes para los habitantes de “tierra adentro” y

⁶⁹ Valenzuela Márquez, 2017: 350-354; Chuecas Saldías, 2016.

⁷⁰ De Ramón, 1984: 45-46. Para el caso de las esclavas domésticas de origen africano, Carolina González ha destacado los lazos afectivos que muchas de ellas tejieron con sus amas, por haber sido cómplices de amores, fungir como amas de leche de sus hijos, etc. La autora también ve en estos lazos una estrategia para lograr grados más amplios de libertad y de integración: González Undurraga, 2008. Cf., también, Zúñiga, 2010.

⁷¹ Asiento de trabajo de Sebastián, indio, natural de Osorno, con Diego Serrano, profesor. Santiago, 1-XII-1587. ANH, Escribanos de Santiago, vol. 4, ff. 54-54v.

⁷² Carta del obispo Diego de Humazorro a la reina regente. Santiago, 29-III-1669. En Lizana, 1919-21, vol. 1: 295.

⁷³ Ver, por ejemplo: Carta del obispo Diego de Medellín al rey. Santiago, 15-IV-1580. En Lizana, 1919, vol. 1: 12-13; Cartas *annuas* de la Compañía de Jesús en Chile, diversos años, ARSI, Chile, vol. 6.

para aquellos desnaturalizados ya asentados en Chile central, lo cual devela la emergencia de variaciones lingüísticas producto de la integración indígena en la esfera propiamente colonial⁷⁴.

Además de hablar castellano, entonces, el proceso de ladinización de los indios de Santiago –incluyendo a los *aucaes* esclavizados– contemplaba el manejo de aspectos sutiles y significativos de la cultura hispana, como sus usos y contradicciones, y las formas de ser y de actuar en el complejo mundo colonial de la ciudad⁷⁵; aprendizaje muchas veces voluntario y consciente que permitía, por lo mismo, incorporar dichos elementos como estrategias para insertarse, mejorar una posición social, negociar o zanjar algún conflicto; también para ocultar o cambiar información sensible sobre su condición, como bien lo dejaba en claro el abogado encargado de levantar información para el juicio de residencia al gobernador Francisco de Meneses, a comienzos de 1669. Al interrogar a los indios e indias esclavas que habían pertenecido a dicha autoridad, anotaba que el cuestionario se había hecho “en la mejor forma que se pudo [para] vencer la malicia de los dichos indios, que procuran ocultar las noticias que conducen a la averiguación de sus esclavitudes”⁷⁶.

Meneses, justamente considerado uno de los representantes monárquicos más corruptos que tuvo Chile durante el siglo XVII (1664-1667), había usufructuado ampliamente de los beneficios de la guerra de Arauco, procurándose numerosas “piezas” cautivas que eran llevadas hasta Concepción –la ciudad-puerto que fungía como epicentro político y militar de la frontera– y “traídas por mar y tierra” a Santiago. En total se calcularon unas 182 personas traficadas a la capital, de las cuales unas veinticuatro tenían títulos de esclavitud a nombre del propio gobernador. Entre ellas venía “una china auca cogida en la guerra de edad de doce a trece años, nombrada Elena”, que el gobernador regaló a la esposa de uno de sus funcionarios “en parte de remuneración personal”, teniéndola desde entonces en su residencia de Santiago “como suya”⁷⁷. El propio Meneses tenía en su hogar de la capital varios esclavos *aucaes*, entre los que encontramos a una mujer bautizada como Clara, que había sido capturada con sus padres y hermanos hacia 1660, cuando contaba con 12 años de edad. Después fue llevada junto a su madre hasta Concepción, para terminar su destierro en Santiago, al servicio del gobernador. Luego de que este último cayera en desgracia y debiese partir a encarar las denuncias en su contra, Clara pasó a formar parte del patrimonio de su suegro, uno de los hombres poderosos de la élite chilena, a quien siguió sirviendo en su casa del centro de la ciudad... hasta que, conocedora de las noticias que circulaban por Santiago desde que hacia mediados de 1675 se pregonó en la plaza mayor la cédula que determinaba el fin de la esclavitud indígena, decidió acudir ante la justicia para obtener la libertad que le permitiese convivir con su esposo, también esclavo, pero de origen africano⁷⁸.

⁷⁴ Valdivia, 1684 [1606].

⁷⁵ Valenzuela Márquez, 2014a.

⁷⁶ Tercero cuaderno, de los autos hechos sobre los embargos y descubrimiento de bienes del señor Gobernador don Francisco Meneses. Santiago, 1669. Archivo General de Indias [España] (en adelante AGI), Escribanía de Cámara de Justicia, vol. 937-A, leg. 10, f. 180.

⁷⁷ *Ibidem*, ff. 172, 180, 260 y 265.

⁷⁸ El protector general de naturales. Amparo y defensa de Clara india, contra don Francisco de Saravia, sobre libertad de su encomienda. Santiago, 1679-1680, ANH, Real Audiencia, vol. 2544, leg. 12, ff. 219-236v.

En definitiva, como vemos, muchas veces el proceso de resiliencia iba asociado con la ambivalencia que presentaba el hecho de capturar e incorporar al servicio doméstico a indias pequeñas, que en principio eran más fáciles de aclimatar y “domesticar”, pero que a la larga terminaban por ladinizar sus comportamientos de una manera más intensa y profunda que los adultos, pudiendo conocer las grietas del sistema de dominación esclavista y, eventualmente, aprender a utilizarlas en su favor en los estrados judiciales.

Como ya se habrá podido observar, el problema que nos convoca en este artículo puede adquirir mayor densidad hermenéutica si nos enfocamos en el universo de los amos –o, en términos generales, de todos quienes participan en el tráfico y usufructo de estos indios cautivos. El estudio de los amos, sus actividades y sus respectivos *domus*, en efecto, nos acerca al contexto de posibilidades y escenarios facilitadores del proceso de ladinización resiliente; y los ejemplos de ello son abundantes, sobre todo en los registros notariales de la ciudad. En 1610 vemos, así, a doña María de Ávila vendiendo a Melchor, “un indio auca cogido en la guerra” de quince años, al bachiller Alonso Jorge de Segura⁷⁹. Por su parte, el capitán Gonzalo de Salas reconocía en su testamento, como parte de la dote de su esposa, la cercanía doméstica que había tenido con “una india auca que me crió la primera hija que tuve”; india que ya había fallecido⁸⁰. Esta afección paternalista se evidencia, justamente, cuando los amos o amas sienten que se aproxima la muerte y dictan las últimas decisiones sobre sus bienes. El mercader Domingo Sáez, por ejemplo, declaraba entre sus bienes a dos indias *aucaes* llamadas María y Esperanza, a quienes reconoce todos los años que lo han servido y cuidado en sus enfermedades⁸¹. Ese mismo año, Catalina Godínez incorporaba en su testamento una cláusula a favor de su esclava Luisa, “que ha muchos años que tengo en mi servicio [...], que crié desde su niñez. Y por lo bien que me ha servido, aunque compré por esclava cogida en la guerra, la he tenido en lugar de hija, porque siempre me ayudó a trabajar”⁸².

Un escenario de amos pertenecientes a estratos sociales superiores podría, eventualmente, generar un efecto adicional para dicha reconstrucción ladina de los recorridos vitales cautivos, toda vez que podrían ofrecer espacios privados en los que, eventualmente, el acceso de la servidumbre *auca* a la esfera letrada pudo ser más factible, de la mano de los mismos amos o de su entorno. En 1610, por ejemplo, uno de los escribanos más importantes de la ciudad, miembro de la élite mercantil y terrateniente, se concertaba con un sacerdote para venderle tres indios “cogidos en la guerra”, que “tiene por suyos y en su poder y servicio”⁸³. En 1614, por su parte, el presbítero Bartolomé Muñoz contrataba para su servicio a dos indios “que ambos declararon haberlos cojido en la guerra”⁸⁴. En 1619 aparece otro clérigo dictando su testamento, donde reconoce los servicios que por años le han prestado “sus” indios, entre los cuales se encontraban los *beliches* Bartolomé, Juan, Andrés, Diego y Geró-

⁷⁹ Cesión de doña María de Ávila al bachiller Alonso Jorge de Segura. Santiago, 29-X-1610. ANH, Escribanos de Santiago, vol. 40, f. 450.

⁸⁰ Testamento de Gonzalo de Salas. Santiago, 27-II-1627. ANH, Escribanos de Santiago, vol. 157, f. 57.

⁸¹ Codicilio de Domingo Sáez. Santiago, 8-XII-1634. ANH, Escribanos de Santiago, vol. 130, ff. 395-398v.

⁸² Testamento de Catalina Godínez. Santiago, 26-XI-1634. ANH, Escribanos de Santiago, vol. 138, f. 296v.

⁸³ Cesión de Manuel de Toro Mazote al padre Pedro González Lozano. Santiago, 21-X-1610. ANH, Escribanos de Santiago, vol. 40, f. 434.

⁸⁴ Asiento de trabajo. Santiago, 21-X-1614. ANH, Escribanos de Santiago, vol. 52, f. 243v.

nimo, así como Francisco, que había sido su paje personal. Para todos ellos determinaba se les diesen algunas varas de tela, un vestido de paño y un sombrero⁸⁵.

A mediados de 1629, por su parte, vemos al connotado oidor de la Real Audiencia de Santiago Cristóbal de la Cerda adquiriendo para su servicio a Juana, “india auca cogida en la guerra”, y que a la fecha tenía unos veinte años de edad⁸⁶. Altas autoridades eclesíasticas también poseían indios esclavos en su servicio personal, como fue el caso de fray Alonso Rosa, provincial de la orden de la Merced en Chile, que ese mismo año aparece vendiendo un muchacho indígena de unos trece años a un mercader de la capital⁸⁷. En el hogar del propio obispo de Santiago, el agustino Gaspar de Villarroel, vivía el matrimonio conformado por Francisco, “indio auca esclavo”, y su mujer Inés, quienes en 1641 eran vendidos por el prelado a doña María de Córdoba⁸⁸. En 1635, por su parte, el general Fernando Bravo de Náveda, corregidor de Santiago, confirmaba la “donación irrevocable” que hacía al hospital de San Juan de Dios de “un muchacho esclavo suyo, por ser cogido en la guerra”, que en ese momento se encontraba enfermo en el mismo lugar⁸⁹. A mediados de siglo vemos también el caso de Manuel, indígena esclavo originario de la zona de Valdivia, que es donado al convento de San Francisco para el servicio de la sacristía y del Santo Cristo que se veneraba en su iglesia, y del cual su amo era devoto; donación motivada por la partida de este último con destino al Tucumán, para ocupar su gobernación⁹⁰. Por mencionar un último ejemplo, en 1662 otro connotado clérigo de la capital, el doctor Simón de Toro Mazote, hacía traspaso del derecho a un cacique esclavo que tenía en su poder, llamado Millalicán, “indio rebelado en las tierras de Valdivia”, que a la sazón contaba con más sesenta años⁹¹.

Los conventos femeninos, por su parte, también constituían un espacio para integrar “chinitas” *aucaes* en el servicio de las monjas⁹². Así sucedió, por ejemplo, con María, “cogida en la guerra” hacia 1624, y que había sido condenada por el gobernador “a perpetua servidumbre para el convento de monjas de la Pura y Limpia Concepción, regla de San Agustín, que está fundado en esta dicha ciudad de Santiago”. Algunos años más tarde, en 1627, el alférez Juan de la Vega adquiría esos derechos de servidumbre y los vendía a un artesano, “maestro de hacer peltre”⁹³.

Este último caso permite extender estos universos de inserción colonial a la esfera de los oficios, toda vez que otra serie de documentos notariales evidencian a numerosos *aucaes* que no solo son adquiridos para el servicio doméstico de artesanos, sino también entregados temporalmente por sus amos para aprender los respectivos

⁸⁵ Testamento de Antonio Fernández Caballero. Santiago, 10-V-1619. ANH, Escribanos de Santiago, vol. 80, ff. 235-235v. Cabe hacer notar, como se indica en el mismo documento, que en su hogar tenía numerosos libros.

⁸⁶ Carta de venta de Juana, india, natural de Illicura. Santiago, 6-VII-1629. ANH, Escribanos de Santiago, vol. 159, ff. 309v-311v.

⁸⁷ Carta de venta de Luis Yquilgueno, indio muchacho. Santiago, 4-IV-1629. ANH, Escribanos de Santiago, vol. 156, ff. 395-396v.

⁸⁸ Carta de traspaso del obispo de Santiago. Santiago, 22-X-1641. ANH, Escribanos de Santiago, vol. 140, f. 2.

⁸⁹ Santiago, 1-IX-1635. ANH, Escribanos de Santiago, vol. 91, f. 291v.

⁹⁰ Donación de don Francisco Gil Negrete, gobernador y capitán general de la provincia de Tucumán. Santiago, 22-I-1650. ANH, Escribanos de Santiago, vol. 97, ff. 15-15v.

⁹¹ Carta de traspaso del derecho a un indio esclavo. Santiago, 12-VII-1662. ANH, Escribanos de Santiago, vol. 150, ff. 295-295v.

⁹² Cf. Van Deusen, 2012 y 2015.

⁹³ Traspaso de los derechos sobre una india esclava. Santiago, 20-X-1627. ANH, Escribanos de Santiago, vol. 153, ff. 174v-175.

oficios, y luego beneficiarse de su trabajo especializado. Así habría ocurrido en el caso de la “india tejedora, de las comprendidas en esclavitud”, que incluía el capitán Francisco de Valenzuela entre los bienes transados con otro comerciante español⁹⁴. El caso del *auca* Alonso es paradigmático en este sentido, pues su amo se concertó con el maestro tejedor Bartolomé de Villalobos a objeto de que durante dos años “le enseñe el dicho oficio de tejedor, sin ocultarle cosa alguna, y asimismo [Alonso] le ha de servir en todo lo demás que le ordenare”⁹⁵. El aprendizaje de oficios aparece también, desde otra perspectiva, en un expediente judicial vinculado a un grupo de indios *beliches* que en 1610 habían sido cautivos y deportados –en forma ilegal– desde los llanos de Osorno, hasta una estancia en la comarca norte de Santiago. Se trataba de un fragmento importante de una comunidad indígena, incluyendo a su cacique, destacando varias familias con niños y niñas pequeñas que ahora pasaban a formar parte de la “servidumbre” de la familia del captor (el maestre de campo Pedro de la Barrera). Seis años más tarde esos niños habían crecido, y varios testigos acreditan que “dos de los dichos indios beliches son carpinteros muy buenos de hacer carretas”, además de otro que se había especializado en curtir cueros. Su nivel de experticia en estos oficios, de hecho, había derivado en que fuesen alquilados a otros españoles, en un monto diario que al parecer se encontraba impago, por lo cual pasó a ventilarse en el juicio citado⁹⁶. Con respecto a esclavos indígenas en manos de artesanos, podemos citar el caso de Pedro, de 18 años, “indio *auca* cogido en la guerra de este reino”, originario de Osorno y herrado en el rostro, que a comienzos de 1629 era adquirido por un maestro sombrerero⁹⁷; mientras que al año siguiente vemos al “maestro de hacer paños” Juan de Miranda comprar a Inés, de 27 años, “cogida en una maloca” cerca de la misma zona de Osorno⁹⁸. En el inventario de los bienes dotales que formalizaba en 1633 el maestro herrero Miguel Solís, por su parte, se contemplaban “dos piezas cogidas en la guerra, marido y mujer”, además de otro matrimonio de esclavos negros traídos desde Lima –cuyo varón era oficial del mismo oficio⁹⁹. En 1636, por mencionar otro ejemplo, otro muchacho *auca* era adquirido por el maestro sillero Antonio Rodríguez¹⁰⁰; mientras que a comienzos de 1656, doña María Viera de Alderete firmaba contrato con el maestro carpintero Francisco Mejía para que durante tres años le enseñase el oficio a Gaspar, de dieciséis años, hijo de “una india suya *auca* esclava”¹⁰¹.

⁹⁴ Recibo del capitán don Francisco de Valenzuela de los bienes entregados por el general Juan de Ogalde. Santiago, 24-IX-1633. ANH, Escribanos de Santiago, vol. 136, f. 147.

⁹⁵ Concierto entre el capitán San Juan de Hermúa y Bartolomé de Villalobos. Santiago, 28-IX-1637. ANH, Escribanos de Santiago, vol. 113, ff. 135v-136.

⁹⁶ El capitán Diego Jaraquemada con Luciana Vergara y Silva. Santiago, 1614-1616. ANH, Real Audiencia, vol. 1277, leg. 1, ff. 56-57 y 140-142.

⁹⁷ Carta de venta del capitán Juan Bernardo Jaramillo a Francisco Sánchez. Santiago, 22-III-1629. ANH, Escribanos de Santiago, vol. 110, ff. 34-34v.

⁹⁸ Carta de venta de una india *auca* cogida en la guerra. Santiago, 10-IX-1630. ANH, Escribanos de Santiago, vol. 133, f. 370.

⁹⁹ Inventario de los bienes dotales entregados por Miguel Solís, maestro herrero. Santiago, 4-X-1633. ANH, Escribanos de Santiago, vol. 130, ff. 345-345v.

¹⁰⁰ Carta de venta de Paillaguala, muchacho *auca* esclavo. Santiago, 28-VII-1636. ANH, Escribanos de Santiago, vol. 168, ff. 388-388v.

¹⁰¹ Asiento de trabajo de Gaspar, hijo de Luisa, india *auca* esclava. Santiago, 4-III-1656. ANH, Escribanos de Santiago, vol. 149, ff. 334.

La acción de la Iglesia, como se ha podido apreciar en los párrafos precedentes, era un factor clave en estos procesos de latinización resiliente, sobre todo en espacios urbanos como Santiago, reducidos en su extensión pero que contenían un número apreciable de conventos, iglesias, capillas y ermitas. Todos estos lugares se constituían en polos de atracción y gestión de las fiestas y ceremonias asociadas al calendario litúrgico anual, potenciando la sociabilidad pública colectiva, además de la organización corporativa de la religiosidad de los grupos subalternos en cofradías de indios y negros, y de la administración de sacramentos tan centrales como el bautismo y el matrimonio. El adoctrinamiento religioso propiamente tal jugaba un papel importante en esta integración a los moldes coloniales, en una actividad que incluso podría haber servido como incentivo al aprendizaje de rudimentos de lectura a través de las cartillas de catequesis que se comentaban y distribuían entre los neófitos. El sínodo de 1688, de hecho, confirmaría la obligación de prédica catequética semanal, especificando que “a los párvulos que no trabajan, y a las chinas pequeñas e indias adultas” se les haría la doctrina dos veces por semana¹⁰². Por su parte, en 1662 el virrey del Perú había dado su parecer al monarca sobre los motivos que esgrimían quienes defendían la continuidad del cautiverio y desnaturalización de los indios de guerra hacia la capital chilena, pues “viven en disciplina y religión cristiana, teniendo congregación todos los domingos en la Compañía de Jesús, donde aprenden los ministerios de nuestra santa fe católica y frecuentan los santos sacramentos”¹⁰³. En 1682, por su parte, fue pregonado en la plaza de Concepción un bando del gobernador en que mandaba que todos quienes tuviesen indios de servicio en sus casas los enviasen a este adoctrinamiento dominical que también hacían los jesuitas en esta ciudad de la frontera meridional; pero el documento también agregaba una prohibición asociada al juego de la *chueca*, que seguía practicándose en los espacios coloniales del reino pese a la proscripción que se había intentado desde hacía décadas –como vimos más arriba–, imponiendo castigos para quienes participasen de estos encuentros y no acudiesen a la iglesia¹⁰⁴.

Al igual que sucedía en los diversos escenarios ibéricos desde los inicios de la conquista americana, la Iglesia y sus agentes misioneros se constituyeron entonces en una instancia privilegiada para canalizar la incorporación de amerindios y africanos, potenciando las herramientas rituales y corporativas que se venían reforzando desde el Concilio de Trento. Así, por ejemplo, el rito del bautismo, que implicaba una transformación identitaria no menor al borrar el nombre originario y sustituirlo por uno occidental cristiano. El sacramento del matrimonio también puede servirnos para observar una manifestación de aquella resiliencia experimentada por los *aucaes* que llegaban a Santiago luego de aquel desarraigo vertiginoso y violento que implicó su cautiverio y desnaturalización. Nuevamente, los registros parroquiales de Santiago nos muestran una tendencia en que la gran mayoría de indígenas identificados como provenientes de los territorios fronterizos tenían en común esa experiencia de desnaturalización forzada y a edad temprana. Las partidas nos muestran un bajo nivel de matrimonios exógenos (con algún mulato, por ejemplo) y, por el contrario,

¹⁰² Carrasco Saavedra, 1983 [1688]: 36

¹⁰³ Carta del virrey del Perú al rey. Lima, 20-XI-1662. BN. BM, Manuscritos, vol. 232, leg. 6090, f. 66.

¹⁰⁴ Bando para que todos los domingos por la tarde acudan a la iglesia de la Compañía los indios e indias de servicio a la doctrina cristiana. Concepción, 4-XI-1682. AGI, Chile, vol. 24, R.1, N.7, s.f.

una fuerte tendencia a uniones donde ambos contrayentes provenían de “Arriba”¹⁰⁵, que desconocían el lugar específico de su origen, y que habían olvidado o desconocían a sus padres, además de ser signados bajo la categoría de “*auca*”, “esclavo” o “indio de guerra”. En este sentido, entendemos estas uniones maritales como un espacio donde se encuentran personas que han vivido traumas y experiencias similares, así como procesos de resiliencia que, siendo individuales, poseen claves de conexión compartida, y que buscan formar un núcleo familiar que también les permita reconstruir fragmentos comunes de sus nuevas identidades “ladinas”, forjadas en el contexto ofrecido por los espacios coloniales (la Iglesia, la ciudad, sus amos que facilitan la unión, etc.)¹⁰⁶.

Las cofradías fueron otro ejemplo de una institución eminentemente colonial, pero utilizada como instancia de incorporación y de participación en la vida urbana; y, por lo tanto, de reconstrucción de una vida marcada por el trauma del destierro, aprovechando los espacios que brindaba el mundo urbano de Santiago. La documentación jesuita es prolífica en ejemplos, a propósito de las actividades desplegadas por el Colegio que tenía la orden en la capital. En la *annua* de 1634, por ejemplo, se indica que para la catequización de los indígenas de la ciudad se trajo a “un padre antiguo, obrero de las misiones de arriba”, con el cual se potenció la actividad de la cofradía “de indios” de la ciudad y su incorporación en las procesiones urbanas¹⁰⁷. Al igual que sucedía en el seno de otras órdenes de regulares —como los franciscanos— los jesuitas también habían fundado una cofradía de “negros” —que para esas décadas entraban en buen número por el puerto de Buenos Aires. De hecho, poco tiempo después de la carta citada se vuelve a informar sobre estas cofradías “de indios y morenos”, subrayando que esta última había crecido notoriamente en los últimos años, haciendo que la procesión de Pascua de Reyes que salía de la iglesia jesuita fuese una de las más destacadas por la cantidad de cofrades¹⁰⁸.

La esfera de la práctica religiosa cristiana, por lo tanto, constituía un espacio al que los indígenas que llegaban desde el sur no solo se veían insertos por efecto de su bautismo —como condición básica y rito de paso prácticamente obligatorio para su incorporación en la vida “en policía” de la ciudad. También eran persuadidos a integrar esta —u otra— cofradía de indios; y probablemente accedieron a ello también luego de observar que finalmente su resiliencia individual y social pasaba por incorporarse a estos canales coloniales de vida colectiva, que ofrecían, por lo demás, una perspectiva identitaria nueva —asumiéndose como “indios” de la ciudad, y fundiéndose en esta categoría colonial con otros indígenas de orígenes diferentes¹⁰⁹. Allí también —como hemos visto para la esfera matrimonial— podrían reconocerse desde sus experiencias de desarraigo y subalternidad con otros indios originarios de aquellas lejanas regiones del sur. Al mismo tiempo, esta identidad “india” que se conjugaba en su cofradía no escapaba de la diversidad étnica y racial propia de la ciudad, y así el Colegio jesuita de Santiago —como también acontecía

¹⁰⁵ La referencia “Arriba” se constituyó en la denominación genérica con que se designaba a los territorios al sur del río Biobío.

¹⁰⁶ Valenzuela Márquez, 2018. Cf. Bernard, 1989; Cosamalón, 1999; De Castelnau-L’Estoile, 2010.

¹⁰⁷ Carta *annua* de la Viceprovincia de Chile. Santiago, 26-I-1635. ARSI, Provincia Chilensis, vol. 6, ff. 72-72v; Ovalle, 1969 [1646]: 360-368.

¹⁰⁸ Carta *annua* de la Viceprovincia de Chile. Santiago, 1º-III-1637. ARSI, Provincia Chilensis, vol. 6, ff. 113v-114.

¹⁰⁹ Valenzuela Márquez, 2010b.

en las otras congregaciones— al conjugar en su seno distintas cofradías para “calidades” específicas —indios, negros, españoles...— reproducía en su seno el juego colonial de integración y discriminación que era propio de la perspectiva religiosa y social colonial¹¹⁰.

La *Annua* de 1637 nos lleva a un escenario diferente, aunque también relacionado con la vinculación de los *aucaes* urbanos a la Compañía y a las representaciones del Más Allá cristiano que podrían estar actuando en sus procesos de hibridación cultural. El viceprovincial jesuita relataba, así, que el gobernador del reino tenía un indio a su servicio “que por haber poco se le habían cogido al enemigo, ni estaba catequizado ni bautizado”. Esto último, debido a que los otros criados de la autoridad no lo habían llevado a la iglesia como se lo había mandado su amo. Esta situación se mantuvo hasta que, según el relato maravilloso que recoge el informe —y que probablemente haya servido para construir algún persuasivo sermón— este *auca* habría sido visitado por unos demonios, quienes lo acosaron y torturaron hasta que el indio logró pronunciar el nombre de Jesús. Luego de esta terrible experiencia, rápidamente acudió un sacerdote para calmarlo, catequizarlo y bautizarlo, con cuyo ingreso a la comunidad cristiana se habrían terminado las visitas infernales¹¹¹.

4. A modo de conclusión: resiliencia, agencia, y las herencias de un indio hechicero

Como se ha indicado más arriba, hemos considerado la “resiliencia” como un concepto clave de nuestra propuesta de análisis, entendiendo que se trata básicamente de un proceso individual, que revela la capacidad de una persona para “rebotar” psicológicamente ante un trauma o contexto adverso, y adaptarse a esta nueva situación con resultados positivos para su vida. Pero hemos extendido esta perspectiva hacia un escenario colectivo, buscando dar cuenta de una dinámica que atañe a un grupo amplio, aunque fragmentado, cuyos individuos, más allá de la diversidad de vivencias específicas, comparten factores de origen espacial y cultural comunes, además de una experiencia de desarraigo violento que, en la mayoría de los casos, se produjo en la infancia y que, finalmente, comparten un destino común en la ciudad y su comarca cercana, insertándose en los escenarios domésticos, religiosos, laborales e institucionales que se concentraban en un pequeño espacio urbano como Santiago de Chile. En ese sentido recogemos los avances que ha incorporado la psicología, al dejar de entender la resiliencia como una capacidad exclusivamente individual, y enfocarse también en los ejes familiares, comunitarios y culturales como factores centrales en dicho proceso. Se trataría, pues, de un proceso dinámico, en que intervienen otras personas y elementos de contexto, así como una serie de “factores de resiliencia” que interactúan en forma dinámica (familiares, fisiológicos, cognitivos, afectivos, sociales, económicos, políticos, etc.)¹¹². Una perspectiva que en este punto coincide con la forma como la entiende la sociología, que considera la resiliencia como una serie de conductas grupales que pueden adoptar determinados grupos so-

¹¹⁰ Cf. Jackson, 1999; Estenssoro, 2003; Díaz, 2017.

¹¹¹ Carta *annua* de la Viceprovincia de Chile. Santiago, 1-III-1637. ARSI, Provincia Chilensis, vol. 6, ff. 114-115v.

¹¹² Cf. Benard, 2004.

ciales para sobreponerse a los efectos nocivos de una adversidad y recuperarse tras haber sufrido experiencias traumáticas¹¹³.

Es en esta perspectiva social en que el concepto de “resiliencia” –que se articula como un “proceso resiliente”– se conecta con el de “agencia”, entendida esta como la capacidad de los sujetos sociales e históricos de apropiarse, reproducir e innovar sobre los contextos culturales y sociales recibidos, y sobre las condiciones de la acción, de acuerdo con sus ideales, intereses y compromisos personales o colectivos, yendo más allá de los condicionamientos que impone dicho contexto¹¹⁴. Ambos conceptos serían, pues, mecanismos que se complementan y retroalimentan, considerando que, en última instancia –como subrayan Cristina Masferrer y María Elisa Velázquez, a propósito de las esclavas de origen africano en el México colonial–, las adversidades que debían superarse mediante la capacidad resiliente, derivaban de dichos contextos recibidos y sujetos a una agencia social¹¹⁵. A lo anterior podríamos agregar el concepto de “adaptación resistente”, recogido por John Monteiro para su análisis sobre la transformación de los indios esclavizados en Brasil al integrarse en las dinámicas urbanas de São Paulo. El énfasis de Monteiro apunta, en ese sentido, a devolver a los actores indígenas el papel de sujetos históricos, relevando su capacidad de forjar espacios propios, si bien dentro de la capacidad de acción limitada que definían los propios patrones de integración subordinada¹¹⁶.

Desde estas perspectivas, la ciudad de Santiago y su entorno rural constituyeron un escenario articulador y facilitador de aquellas dinámicas. En primer lugar, al congregarse un universo humano que llegaba en calidad cautiva, en condición vulnerable y luego de sufrir desarraigos familiares, comunitarios, geográficos y culturales radicales. “Piezas” con identidades fragmentadas y redes de apoyo pulverizadas, que ahora comenzaban un largo proceso de inserción en nuevas vidas al servicio de sus amos españoles, muchas veces en hogares en que podrían tener acceso a herramientas culturales de aquel grupo dominante. La capacidad de resiliencia individual de estos hombres y mujeres *aucaes* se encontraba entonces con la “agencia indígena” que se articulaba en la ciudad colonial, permitiendo su integración en cofradías de indios, aprendiendo algún oficio o sirviendo en talleres de artesanos, accediendo a veces a la justicia, a través de los “protectores de indios”, o generando nuevas redes familiares en uniones maritales con personas que habían vivido experiencias similares.

Estos procesos, por cierto, se inscriben en aquellos más profundos y generales de los mundos coloniales, que van alimentando los mestizajes biológicos y las hibridaciones culturales de los usos, las prácticas y los imaginarios; y que encuentran en las ciudades un caldo de cultivo particularmente rico para su desarrollo. De esta manera, y a riesgo de parecer extemporáneo, queremos finalizar nuestro análisis con una breve aproximación a un caso de estudio que reflejaría la decantación de esta trama histórica. El hecho se desarrolla en Santiago, ya avanzado el siglo XVIII, y comienza una noche de invierno, cuando el mulato Miguel, empapado por la lluvia, caminaba por la calle de Santa Clara. Recién había terminado la fiesta del Corpus y aún se percibían los resabios de la aglomeración de fieles que había acudido a la procesión

¹¹³ Fleming – Ledogar, 2008.

¹¹⁴ Emirbayer – Goodwin, 1994, cit. en Masferrer – Velázquez, 2016, 31.

¹¹⁵ Masferrer – Velázquez, 2016, 34.

¹¹⁶ Monteiro, 1994.

desde las chacras suburbanas y desde otros lugares más alejados de la comarca santiaguina, siempre atraídos por los eventos del calendario litúrgico que servían como hitos extraordinarios para el encuentro y la sociabilidad en la ciudad. Al doblar una esquina, Miguel observó a un sujeto echado sobre su caballo, borracho, y con una bolsa colorada colgando desde una de sus manos. La llevó hasta la casa de su amo y la abrió en presencia de otros esclavos y criadas, constandingo que en su interior se hallaban “varias inmundicias que les causaron temor, como que denotaban ser de hechicerías”. Entre ellas había una culebra seca, hilos de lana, coágulos de sangre seca, algunos trozos de madera y un objeto que los testigos identificaron como un “relicario”, que en su interior contenía una oración. El supuesto hechicero pronto sería capturado y encerrado en la casa para ser interrogado. Se supo que era un indio que venía desde el cercano villorrio de Quillota, y no tardaron en achacarle la enfermedad que estaba padeciendo el hijo de un miembro de la élite de la ciudad, y que todos coincidían debía de ser un maleficio lanzado por el indio Joseph¹¹⁷.

La breve introducción que hemos hecho de esta causa judicial por supuesto que no aporta avances demasiado novedosos en relación con el universo de causas y descripciones de hechicerías indomestizas y afromestizas que pueblan los archivos judiciales y los tratados eclesiásticos de Iberoamérica. Pero el expediente entrega algunas luces que nos permiten situarlo como un corolario del problema histórico que hemos trabajado en este artículo. Y esta conexión va más allá de lo básico: el sujeto acusado es un indígena y el escenario en el que se desarrollan los eventos es la ciudad de Santiago. Nuestro foco debe ir más bien hacia ciertos eventos que sin duda son reveladores de un fenómeno más profundo.

En efecto, durante su encierro en casa del padre del maleficiado, los testigos señalan que Joseph habría comenzado “a dar carreras en el patio, y a dar golpes en la puerta de la sala que estaba cerrada, y a gritar como unos pájaros que llaman nuco”. Otro testigo también agrega que a veces gritaba como zorra. Se trata, por cierto, de comportamientos que podrían conectarse con las lógicas de metamorfosis zoomórfica que eran parte ancestral de las experiencias religiosas del universo mapuche en su vertiente negativa; es decir, transformarse en ave o en animal era parte de la actividad del *kalku*, mediador que administraba las energías negativas y que poseía la fuerza para provocar la enfermedad y la muerte¹¹⁸. Sin embargo, en aparente contradicción, Joseph también maneja e incorpora elementos espirituales y materiales de la esfera cristiana, y pareciera que los mismos poderes que pueden causar el mal podrían también revertir el resultado. Sin ir más lejos, la persona que estará a cargo de cuidar y sanar al joven enfermo será el cacique del pueblo de indios de Llupeo, cercano a la capital, y quien al parecer conoce los significados y maneja las energías de los objetos contenidos en la bolsa (por eso, de hecho, podría contrarrestar el maleficio y sanar al enfermo). Por estas razones, además, el cacique-curandero también actuará como perito ante el tribunal para determinar que el contenido de la bolsa colorada servía efectivamente para causar hechicería maligna¹¹⁹.

Estamos, pues, ante actores indígenas que conocen y se articulan cómodamente en el marco de la ciudad –si bien provienen del entorno rural– pero cuyos referentes

¹¹⁷ Juicio de hechicería al indio Joseph Acosta. Santiago, 8-VI-1739. ANH, Real Audiencia, vol. 1759, leg. 20, fs. 319-342v. El proceso se encuentra también transcrito y publicado en Valenzuela Avaca, 2015.

¹¹⁸ Foerster, 1993; Valenzuela Avaca, 2016.

¹¹⁹ Juicio de hechicería al indio Joseph Acosta, *passim*.

y expresiones espirituales contienen elementos que podríamos identificar a cientos de kilómetros al sur de la capital. Por cierto, no se trata de sujetos *aucaes*. Joseph es claramente un indomestizo nacido y formado en un contexto eminentemente colonial; y la existencia de un relicario con una oración cristiana en su interior denota un universo híbrido donde el catolicismo ha echado sus raíces. El caso, por lo demás, se levanta en 1739, una época bastante tardía en relación con la cronología que hemos trabajado en las páginas anteriores. Sin embargo, la presencia de aquellos comportamientos y los elementos contenidos en la bolsa colorada nos impulsan a situar al indio Joseph en la misma cadena de larga duración que desde el siglo XVI fue potenciando una “mapuchización” de Chile central, a través de la migración forzada y recurrente de aquellos *aucaes* que no solo aportaban sus cuerpos para alimentar la obra de mano doméstica y agrícola de Santiago y su comarca, sino que también migraban con sus creencias, experiencias y prácticas espirituales; o al menos con sus fragmentos, en caso de los niños, niñas y muchachos. De hecho, si observamos los registros de bautismo de Quillota –lugar de donde procedía Joseph– vemos que efectivamente aún en las décadas finales del siglo XVII seguían llegando y asentándose *aucaes*. El indio Joseph, entonces, pese a haber nacido en una época y un contexto que podríamos identificar como plenamente colonial y mestizo, canaliza en su misma hibridación la herencia fragmentada y los resabios culturales de un mundo lejano pero vital.

Durante más de un siglo, Santiago y su comarca experimentaron la llegada de miles de cautivos de guerra, extraídos desde las regiones fronterizas de la Araucanía o los llanos interiores de Valdivia y Osorno. Y frente a ese desarraigo profundo y existencial, la ciudad y su entorno ofrecieron mecanismos e instituciones desde las cuales, pese a la condición de su subordinación y a la coacción laboral, pudieron insertarse en la sociedad y aprovechar ladinamente sus intersticios y posibilidades para rearmar su vida. Joseph, pudo ser entonces, quizás, un descendiente indomestizo de aquellos *aucas* del siglo XVII, nacido en un entorno rural que tenía una historia de inmigración mapuche de larga data, pero que al mismo tiempo vivía una frecuente acción misionera por parte de los jesuitas desplegados desde el Colegio de Santiago o desde la propia Casa de Misión ubicada en el mismo valle de Quillota, lo que explicaría su intrincado engranaje religioso, que incluso en un momento del interrogatorio lo llevó a persignarse de dos maneras: como indio y como español¹²⁰; y sus gritos de búho resonaban como aquellas aves predilectas para las metamorfosis de los *kalku* a la hora de acudir a un maleficio. Resabios de tiempos perdidos, pero resignificados en una historia colonial donde la ciudad de Santiago seguía actuando como epicentro del proceso siempre activo de reconfiguración de las identidades indígenas.

5. Referencias bibliográficas

- Arias de Saavedra, Diego. *Purén indómito*. Edición de Mario Ferreccio. Santiago – Concepción: Biblioteca Nacional de Chile – Universidad de Concepción, 1984 [1603].
- Assadourian, Carlos Sempat. *El sistema de la economía colonial: mercado interno, regiones y espacio económico*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1982 [1968].

¹²⁰ *Ibidem*, f. 321.

- Baqués, Josep. *La teoría de la guerra justa. Una propuesta de sistematización del 'ius ad bellum'*. Pamplona: Thomson – Aranzadi, 2007.
- Bataillon, Gilles – Bienvenu, Gilles – Velasco Gómez, Ambrosio (coords.). *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA) – Centro de Investigación y Docencia Económicas – Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- Benard, Bonnie. *Resiliency. What we have learned*. San Francisco: WestEd, 2004.
- Bernand, Carmen. “Estrategias matrimoniales, apellidos y nombres de pila: libros parroquiales y civiles en el sur del Ecuador”. En *Antropología del Ecuador. Memorias del primer simposio europeo sobre antropología*, editado por Sergio Moreno Yáñez. Quito: Abya-Yala, 1989, 223-244.
- Boccard, Guillaume. “Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo”. *Nuevo Mundo / Mundos Nuevos* [en línea], n° 1 (2001). Disponible en: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/426>
- . *Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*. San Pedro de Atacama: Universidad Católica del Norte, 2007.
- Carrasco Saavedra, Bernardo. “Sínodo diocesano”. En *Sínodos de Santiago de Chile de 1688 y 1763*. Madrid – Salamanca: CSIC – Universidad Pontificia de Salamanca, 1983 [1688].
- Castañeda Delgado, Paulino. “La condición miserable del indio y sus privilegios”. *Anuario de Estudios Americanos*, XXVIII (1971), 245-335.
- Castro Gutiérrez, Felipe (coord.). *Los indios y las ciudades de Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2010.
- Chamayou, Grégoire. *Las cazas del hombre. El ser humano como presa de la Grecia de Aristóteles a la Italia de Berlusconi*. Madrid: Errata Naturae, 2012.
- Charles, John. “‘More Ladino than Necessary’: Indigenous Litigants and the Language Policy Debate in Mid-Colonial Peru”. *Colonial Latin American Review*, vol. 16, n° 1 (2007), 23-47.
- Chuecas Saldías, Ignacio. “India salvaje, letrada y litigante. Una mujer indígena de la ‘tierra adentro’ ante la justicia colonial. Chile, 1760”. *Historia y justicia*, n° 6 (2016), 258-273. Disponible en: <http://revista.historiayjusticia.org/documentos/india-salvaje-letrada-y-litigante-una-mujer-indigena-de-la-tierra-adentro-ante-la-justicia-colonial-chile-1760/>
- . “‘Venta es dar una cosa cierta por precio cierto’. Cultura jurídica y esclavitud infantil en pleitos fronterizos chilenos (1673-1775)”. En *Cultura legal y espacios de justicia en América (siglos XVI-XIX)*, editado por Cordero, Macarena – Gaune, Rafael – Moreno, Rodrigo. Santiago: Universidad Adolfo Ibáñez – DIBAM, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2017, 167-194.
- Ciriza-Mendivil, Carlos. *Naturales de una ciudad multiétnica. Vidas y dinámicas sociales de los indígenas de Quito en el siglo XVII*. Madrid: Sílex, 2019.
- Concha Monardes, Raúl. *El Reino de Chile. Realidades estratégicas, sistemas militares y ocupación del territorio (1520-1650)*. Santiago, CESOC, 2016.
- Contreras Cruces, Hugo. *La soldadesca en la frontera mapuche del Biobío durante el siglo XVII, 1600-1700*. Tesis de Magister en Historia. Santiago: Universidad de Chile, 2001.
- . “Aucas en la ciudad de Santiago. La rebelión mapuche de 1723 y el miedo al ‘otro’ en Chile central”. *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 70, n° 1 (2013), 67-98. DOI: <https://doi.org/10.3989/aeamer.2013.1.03>
- . “Indios de *tierra adentro* en Chile central a fines del siglo XVI y principios del XVII: las modalidades de la migración forzada y el desarraigo”. En *América en diásporas. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos XVI-XIX)*,

- editado por Valenzuela Márquez, Jaime. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Historia – Red Columnaria – RIL Editores, 2017, 161-196.
- “‘Viviendo entre cristianos como gentiles y entre españoles como bárbaros’. Borracheras indígenas, doctrina cristiana y migración forzada en Chile central, 1575-1655”. *Revista Complutense de Historia de América*, nº 44 (2018), 87-109. Disponible en: revistas.ucm.es/index.php/RCHA/issue/view/3342
- “Como una guerra contra Santiago. Las licencias invernales de los soldados del Real Ejército de la Frontera y su impacto en Chile central, 1602-1655”. *Cuadernos de Historia*, nº 50 (2019), 43-74.
- Cosamalón Aguilar, Jesús. *Indios detrás de la muralla. Matrimonios indígenas y convivencia interracial en Santa Ana (Lima, 1795-1820)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.
- Cunill, Caroline. “L’Indien, personne misérable. Considérations historiographiques sur le statut des peuples indigènes dans l’empire hispanique”. *Revue d’histoire moderne & contemporaine*, vol. 64, nº 2 (2017), 21-38.
- De Castelnau-L’Estoile, Charlotte. “La liberté du sacrement. Droit canonique et mariage des esclaves dans le Brésil colonial”. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, nº 6, 2010, 1349-1383.
- De Ramón, Armando. “Bautizos de indígenas según los libros del Sagrario de Santiago correspondientes a los años 1581-1596”. *Historia*, nº 4 (1965), 229-235.
- “Estudio preliminar”. En *Úrsula Suárez (1666-1749). Relación autobiográfica*, editado por De Ramón, Armando. Santiago: Universidad de Concepción – Academia Chilena de la Historia, 1984, 33-80.
- De Sá, Eliane Garcindo. “O comercio de escravos indígenas na Amazônia visto pelos regimentos de entradas e de tropas de resgate (séculos XVII e XVIII)”. *Territórios & Fronteiras*, vol. 10, nº 1 (2017), 238-259.
- Díaz, Mónica (ed.). *To be Indio in Colonial Spanish America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2017.
- Duve, Thomas. “La condición jurídica del indio y su condición como *persona miserabilis* en el Derecho Indiano”. En *Un giudice e due leggi. Pluralismo normativo e conflitti agrari in Sud America*, editado por Losano, Mario. Milano: Giuffrè Editore, 2004, 3-33.
- Errázuriz, Crescente. *Historia de Chile durante los gobiernos de García Ramón, Merlo de la Fuente y Jaraquemada*. Santiago: Imprenta Cervantes, 1908, 2 vols.
- Estenssoro, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: IFEA, 2003.
- Fleming, John – Ledogar, Robert. “Resilience, an Evolving Concept: A Review of Literature Relevant to Aboriginal Research”. *Pimatisiwin*, vol. 6, nº 2 (2008), 7-23
- Flusche, Delia M. – Korth, Eugene H. *Forgotten Females. Women of African and Indian Descent in Colonial Chile, 1535-1800*. Detroit: Blaine Ethridge, 1983.
- Foerster, Rolf. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago: Editorial Universitaria, 1993.
- García, Clara – Ramos Medina, Manuel (coords.). *Ciudades mestizas. Intercambios y continuidades en la expansión occidental*. [Actas del tercer congreso internacional mediadores culturales]. México: Centro de Estudios de Historia de México, 2001.
- Giudicelli, Christophe. “Pacificación y construcción discursiva de la frontera. El poder instituyente de la guerra en los confines del Imperio (siglos XVI-XVII)”. En *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*, editado por Bernard Lavallé. Lima: IFEA – Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, 2005, 157-176.

- “¿Naciones de enemigos? La identificación de los indios rebeldes en la Nueva Vizcaya (siglo XVII)”. En *El Gran Norte de México. Indios, misioneros y pobladores entre el mito y la crítica*, editado por Salvador Bernabeu. Sevilla: EEHA – Doce Calles, 2008, 27-66.
- “Calchaquí ou l’ennemi intérieur. Souveraineté et enclaves rebelles (Tucumán, Santa Fe, XVII^e siècle)”. En *Marges et liminalité en Amérique latine*, editado por Bénat-Tachot, Louise. Paris: Le Manuscrit, 2011, 87-120.
- “Géographie de la barbarie: la *tierra adentro*. Confins américains (XVI^e-XVII^e s.)”. *e-Spania* [en línea], n^o 14 (2012). Disponible en: <https://journals.openedition.org/e-spania/21869>
- “De l’utilité politique de l’ennemi. Les ‘Indiens de guerre’ et la construction des frontières de l’Amérique espagnole”. En *Le corps de l’ennemi*, editado por Caron, Jean-Claude – Planas, Nativitas. Clermont-Ferrand: PUB, 2014, 131-148.
- Góngora, Mario. “Vagabundaje y sociedad fronteriza en Chile (siglos XVII a XIX)”. *Cuadernos del Centro de Estudios Socio-Económicos*, n^o 2, 1966.
- González de Nájera, Alonso. *Desengaño y reparo de la guerra del reino de Chile*. Santiago: Editorial Universitaria, 2017 [1614].
- González Undurraga, Carolina. “La vida cotidiana de las esclavas negras: espacio doméstico y relaciones familiares en Chile colonial”. En *Mujeres chilenas. Fragmentos de una historia*, editado por Montecino Aguirre, Sonia. Santiago, Catalonia, 2008, 41-52.
- Goody, Jack. “Slavery in Time and Space”. En *Asian and African Systems of Slavery*, editado por Watson, James. Berkeley: University of California Press, 1980, 16-42.
- Gruzinski, Serge. “Genèse des plèbes urbaines coloniales: Mexico aux XVI^e et XVII^e siècles”. *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-bresilien*, n^o 84 (2005), 11-35.
- Hanisch Espindola, Walter. “Esclavitud y libertad de los indios de Chile: 1608-1696”. *Historia*, n^o 16 (1981), 5-65.
- Hanke, Lewis. *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1959.
- Hoberman, Louisa – Socolow, Susan (eds.). *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1992 [1986].
- Jackson, Robert. *Race, caste and status. Indians in Colonial Spanish America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1999.
- Jara, Álvaro. *Guerra y sociedad en Chile, y otros temas afines*. Santiago: Editorial Universitaria, 1984 [1961].
- “Los asientos de trabajo y la provisión de mano de obra para los no-encomenderos en la ciudad de Santiago, 1586-1600”. En *Trabajo y salario indígena, siglo XVI*, editado por Jara, Álvaro. Santiago: Editorial Universitaria, 1987 [1959], 21-81.
- Jara, Álvaro – Pinto, Sonia (comps.). *Fuentes para la historia del trabajo en el reino de Chile. Legislación, 1546-1810*. Santiago: Andrés Bello, 1982-1983, 2 vols.
- Korth, Eugene H. *Spanish Policy in Colonial Chile. The Struggle for Social Justice, 1535-1700*. Stanford: Stanford University Press, 1968.
- LaCapra, Dominick. “Trauma, ausencia, pérdida”. En *Escribir la historia, escribir el trauma*, compilado por LaCapra, Dominick. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.
- Landman, Patrick – Pommier, Gérard. *Le refoulement. Pourquoi et comment?* Toulouse: Éditions Érès, 2013.
- Laplanche, Jean – Pontalis, Jean-Bertrand. *Vocabulaire de la psychanalyse*. Ed. revisada por Lagache, Daniel. Paris: Presses Universitaires de France, 2007 [1967].

- Lizana, Elías (comp.). *Colección de documentos históricos recopilados del Archivo del Arzobispado de Santiago*. Santiago: Imprenta de San José, 1919-1921, 4 vols.
- Lucaioli, Carina. “Metáforas coloniales: aproximaciones simbólicas sobre la tierra adentro del Chaco”. *Antipod. Revista de antropología y arqueología*, n° 42 (2021), 85-106.
- Martín Casares, Aurelia (ed.). *Esclavitudes hispánicas (siglos XV al XXI): horizontes socio-culturales*. Granada: Universidad de Granada, 2014.
- Masferrer, Cristina – Velázquez, María Elisa, “Mujeres y niñas esclavizadas en la Nueva España: agencia, resiliencia y redes sociales”. En *Mujeres africanas y afrodescendientes: experiencias de esclavitud y libertad en América Latina y África. Siglos XVI al XIX*, editado por Velázquez, María Elisa – González Undurraga, Carolina. México: INAH, 2016, 29-58.
- Medina, José Toribio (comp.), *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile*, Segunda serie. Santiago: Fondo Histórico y Bibliográfico J. T. Medina, 1957, 7 vols.
- Mellafe, Rolando. *La introducción de la esclavitud negra en Chile. Tráfico y rutas*. Santiago: Universitaria, 1984 [1959].
- Monteiro, John. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- Montoya Guzmán, Juan David. “La fabricación del enemigo: los indios pijaos en el Nuevo Reino de Granada, 1562-1611”. *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, n° 19 (2022), 96-117.
- Noli, Estela. “Chinas y chinitas: mujer indígena y trabajo doméstico”. En *Temas de mujeres. Perspectivas de género*, editado por el Centro de Estudios Históricos Interdisciplinarios sobre las Mujeres. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 1998, 257-272.
- Obregón Iturra, Jimena. “‘Indios en collera’, deportaciones coloniales de trabajadores huarpes y aucaes. Razón de Estado e intereses particulares. Chile, 1598-1658”. *Tiempo histórico*, n° 16 (2018), 15-38.
- Oliveto, Lia Guillermina. “Chiriguano: la construcción de un estereotipo en la política colonizadora del sur andino”. *Memoria americana*, vol. 18, n° 1 (2010), 43-69.
- Ovalle, Alonso de. *Histórica relación del reino de Chile y de las misiones y ministerios que ejercita en él la Compañía de Jesús*. Santiago: Universidad de Chile, Instituto de Literatura Chilena, 1969 [1646].
- Pagden, Anthony. *Spanish Imperialism and the Political Imagination*. New Haven: Yale University Press, 1990.
- “Conquest and the Just War. The ‘School of Salamanca’ and the ‘Affair of the Indies’”. En *Empire and Modern Political Thought*, editado por Muthu, Sankar. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 30-60.
- Paiva, Eduardo França. “Territórios mestiços e urbe escravista colonial ibero-americana”. En *Escravidão, mestiçagens, ambientes, paisagens e espaços*, editado por Paiva, Eduardo França – Amantino, Marcia – Pereira Ivo, Isnara. São Paulo: Annablume, 2011, 11-31.
- Patterson, Orlando. *Slavery and Social Death. A Comparative Study*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2018 [1982].
- Phillips, William D. *Slavery in Medieval and Early Modern Iberia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014.
- Poblete, María Pía. “El trabajo de niños y niñas mapuche-huilliches como ‘mocitos’ y ‘chinitas’ de servicio (Valdivia, siglos XVIII y XIX)”. *Revista Chilena de Antropología*, n° 40 (2019), 221-237.
- Poletti, Rosette. *La résilience. L’art de rebondir*, Genève: Éditions Jouvence, 2020.

- Poloni-Simard, Jacques. *El mosaico indígena. Movilidad, estratificación social y mestizaje en el corregimiento de Cuenca (Ecuador) del siglo XVI al XVIII*. Quito: Ediciones Abya Yala – IFEA, 2006.
- Reséndez, Andrés. “La cruzada antiesclavista y las fronteras del imperio español, 1660-1690”. En *América en diásporas. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos XVI-XIX)*, editado por Valenzuela Márquez, Jaime. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Historia – Red Columnaria – RIL Editores, 2017, 295-318.
- Revilla Orías, Paola. *Coerciones intrincadas. Trabajo africano e indígena en Charcas (siglos XVI y XVII)*. Cochabamba: Instituto de Misionología – Editorial Itinerarios – Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas, 2020.
- Revilla Orías, Paola. “‘Chiriguano’, ni tan propio ni tan ajeno. Dinámicas de negociación identitaria entre Charcas y el pie de monte surandino (siglos XVI-XVIII)”. *Surandino monográfico*, n° 3 (2013), 24-47.
- Rodrigues, Erick Mathews. “Guerra y espacio: una mirada a la actividad bélica en la defensa del espacio existencial mapuche en los conflictos entre españoles e indígenas en Chile, 1598-1641”. *Revista de Historia y Geografía*, n° 47 (2022), 13-46.
- Rojas, José María. *La estrategia del terror en la guerra de conquista, 1492-1552*. Medellín, Hombre Nuevo Editores, 2011.
- Rosales, Diego de. *Historia general del reino de Chile, Flandes indiano [1674]*, Santiago, Editorial Andrés Bello, 1989 [1674], 2 tomos.
- Saignes, Thierry – Renard-Casevitz, France Marie – Taylor Descola, Anne-Christine. *L’Inca, l’Espagnol et les sauvages. Rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XV^e au XVII^e siècle*. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations, 1986.
- . *Historia del pueblo chiriguano*. Compilación y notas de Isabelle Combès. La Paz: IFEA – Embajada de Francia en Bolivia – Plural, 2007.
- Santamarina Novillo, Carlos. “Salvajes y chichimecas: mitos de alteridad en las fuentes no-vohispanas”. *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 45, n° 1 (2015), 31-56.
- Santos, Paulo. *Formação de cidades no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2015 [2001].
- Socolow, Susan Migden. *The Women of Colonial Latin America*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- Stone, Erin. “Chasing ‘Caribs’: Defining Zones of Legal Indigenous Enslavement in the Circum-Caribbean, 1493-1542”. En *Slaving Zones. Cultural Identities, Ideologies, and Institutions in the Evolution of Global Slavery*, editado por Fynn-Paul, Jeff – Pargas, Damian Alan. Leiden – Boston: Brill, 2018, 118-147.
- Urbina Carrasco, María Ximena. *La frontera de arriba en Chile colonial. Interacción hispano-indígena en el territorio entre Valdivia y Chiloé e imaginario de sus bordes geográficos, 1600-1800*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Valparaíso – Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2009.
- Valdivia, Luis de. *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con un vocabulario, y confessorario: Compuestos por el padre Luis de Valdivia, de la Compañía de Jesús, en la Provincia del Perú. Juntamente con la doctrina christiana, y cathecismo del Concilio de Lima en español, y dos traducciones del en la lengua de Chile*. Sevilla: por Tomás López de Haro, 1684 [1606].
- Valenzuela Avaca, Eduardo. “Inmundicias para sanar: introducción y transcripción del documento ‘Criminal contra Joseph Acosta’, Santiago, 1739”. *Cuadernos de Historia*, n° 43 (2015), 159-182.

- “*Arbolaria*: el estatuto de la machi en causas judiciales por maleficio en Chile colonial (s.XVII-XVIII)”. *Universum*, vol. 31, n° 1 (2016), 251-266.
- Valenzuela Márquez, Jaime. “Esclavos mapuches. Para una historia del secuestro y deportación de indígenas en la Colonia”. En: *Historias de racismo y discriminación en Chile*, editado por Gaune, Rafael – Lara, Martín. Santiago: Uqbar Editores, 2009, 225-260.
- “Indígenas andinos en Chile colonial: inmigración, inserción espacial, integración económica y movilidad social (Santiago, siglos XVI-XVII)”. *Revista de Indias*, n° 250 (2010a), 749-778. Disponible en: <http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/view/844/916>
- “Devociones de inmigrantes. Indígenas andinos y pluriétnicidad urbana en la conformación de cofradías coloniales (Santiago de Chile, siglo XVII)”. *Historia*, n° 43, vol. I (2010b): 203-244. Disponible en: <http://revistahistoria.uc.cl/index.php/rhis/article/view/99>
- “Indios urbanos: inmigraciones, alteridad y ladinización en Santiago de Chile (siglos XVI-XVII)”. *Historia crítica*, n° 53 (2014a), 13-34. DOI: <https://doi.org/10.7440/hist-crit53.2014.01>
- “Indios de Arriba en Santiago de Chile según los registros de bautismo: entre el auge esclavista, la reconstrucción urbana y el abolicionismo, 1665-1685”, *Chungará. Revista de Antropología Chilena*, vol. 46, n° 4 (2014b), 625-636.
- “Indias esclavas ante la Real Audiencia de Chile (1650-1680): los caminos del amparo judicial para mujeres capturadas en la guerra de Arauco”. En *América en diásporas. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos XVI-XIX)*, editado por Valenzuela Márquez, Jaime. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Historia – Red Columnaria – RIL Editores, 2017, 319-380.
- “El matrimonio como espacio de ‘desfragmentación’ entre mapuche-huilliches desnaturalizados a Santiago de Chile durante la segunda mitad del siglo XVII (1669-1678)”. *Estudios atacameños. Arqueología y antropología surandinas*, n° 58 (2018), 7-28. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432018005000801>
- “Los indios cautivos en la frontera de guerra chilena: entre la abolición de la esclavitud y la recomposición de la servidumbre esclavista”. En *Espaços coloniais: domínios, poderes e representações*, editado por Alveal, Carmen – Dias, Thiago. São Paulo: Alameda, 2019, 229-261.
- “‘Infieles traídos de la guerra del sur’. Perspectivas desde el bautismo de indios cautivos y desnaturalizados de la guerra de Arauco (Santiago de Chile, 1585-1610)”. *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 77, n° 1 (2020), 161-192. DOI: <https://doi.org/10.3989/aeamer.2020.1.07>
- Van Deusen, Nancy. “The intimacies of bondage: female indigenous servants and slaves and their spanish masters, 1492-1555”. *Journal of Women’s History*, vol. 24, n° 1 (2012), 13-43.
- *Entre lo sagrado y lo mundano. La práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal*. Lima: IFEA, 2015.
- Vázquez de Espinosa, Antonio. *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, vol. 231, 1969 [c.1629].
- Velasco Murillo, Dana – Lentz, Mark – Ochoa, Margarita (eds.). *City Indians in Spain’s American Empire. Urban Indigenous Society in Colonial Mesoamerica and Andean South America, 1530-1810*. Brighton – Portland – Toronto: Sussex Academic Press, 2012.
- Velloso, Gustavo. “Esclavitud ‘a la usanza’: historicidad de una modalidad de enajenación humana (Chile, 1650-1656)”. En *Tratadas atlánticas y esclavitudes en América. Siglos XVI-*

- XIX, editado por Fernández Chaves, Manuel – Pérez García, Rafael. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2021, 271-287.
- Villalobos, Sergio. *Vida fronteriza en la Araucanía. El mito de la guerra de Arauco*. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1995.
- Villamarín, Juan – Villamarín Judith. “El trabajo indígena, su papel en la organización social y política prehispánica y colonial”. En *Para una historia de América III. Los Nudos (2)*, editado por Carmagnani, Marcello – Hernández, Alicia – Romano, Ruggiero. México: Fondo de Cultura Económica, 1999, 13-72.
- Villar, Daniel – Jiménez, Juan Francisco. ““Para servirse de ellos’: Cautiverio, ventas a la usanza del pays y rescate de indios en las Pampas y Araucanía (siglos XVII-XIX)”. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, vol. XXVI (2001), 31-55.
- Zúñiga, Jean-Paul. “Les esclaves africains et leurs descendants à Santiago du Chili (XVII^e siècle)”. En *Un juego de engaños. Movilidad, nombres y apellidos en los siglos XV a XVIII*, editado por Salinero, Gregorio – Testón Núñez, Isabel. Madrid: Casa de Velázquez, 2010, 187-207.
- “Huellas de una ausencia. Auge y evolución de la población africana en Chile: apuntes para una encuesta”. En *Huellas de África en América: perspectivas para Chile*, editado por Cussen, Celia. Santiago: Editorial Universitaria, 2009, 81-108.