

COLONIALISMO EN AMÉRICA

Prácticas, imaginarios, resignificaciones
siglos XVI-XXI

Andrea Armijo Reyes

Xochitl Inostroza Ponce

Maximiliano Salinas Campos

(Editores)




EDITORIAL
USACH

Colección
FAHU
Facultad de Humanidades

Colonialismo en América
Prácticas, imaginarios, resignificaciones
siglos XVI-XXI

Colonialismo en América. Prácticas, imaginarios, resignificaciones siglos XVI-XXI

Andrea Armijo Reyes, Xochitl Inostroza Ponce y Maximiliano Salinas Campos
(Editores)

El presente libro, bajo la supervisión del Comité Editorial FAHU, fue sometido a
revisión por pares externos (peer review) especialistas en el área de investigación.

© Editorial Universidad de Santiago de Chile, 2023
Av. Víctor Jara 3453, Estación Central, Santiago de Chile
Tel.: +56 2 2718 0080
www.editorial.usach.cl

© Andrea Armijo Reyes, Xochitl Inostroza Ponce y Maximiliano Salinas Campos, 2023

I.S.B.N. edición digital: 978-956-303-653-4

Director editorial: Galo Ghigliotto G.
Edición: Consuelo Olguín A.
Diagramación: Andrea Meza V.
Diseño de colección: Ana Ramírez P.
Corrección de textos: Luz María Astudillo U.

Primera edición, noviembre 2023

La presente obra se encuentra liberada bajo una
Licencia Creative Commons Atribución



**Andrea Armijo Reyes
Xochitl Inostroza Ponce
Maximiliano Salinas Campos**
(Editores)

Colonialismo en América
Prácticas, imaginarios, resignificaciones
siglos XVI-XXI



Colección
FAHU
Facultad de Humanidades

La Colección FAHU es una iniciativa de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Santiago de Chile, iniciada el año 2021, cuyo propósito es difundir estudios en torno a las Artes, Humanidades y Ciencias Sociales. Todos los trabajos de esta colección han sido evaluados en su pertinencia por el Comité Editorial de la Facultad de Humanidades y sometidos a revisión por pares externos y externas, sugeridos y sugeridas a partir de su trayectoria y relación con los ámbitos y líneas de investigación tratados.

El interés de la Facultad de Humanidades es poner a disposición los libros con acceso abierto, promoviendo la circulación de sus planteamientos y su relación con diversos colectivos y personas interesadas en las temáticas abordadas. Esperamos que esta colección sea un aporte al desarrollo de la investigación en las distintas disciplinas.

Jefe Oficina Editorial
César Zamorano

Comité editorial colección FAHU

Claudia Córdoba	Rolando Álvarez
Jaime Retamal	Juan Pablo Arancibia
Sylvia Contreras	Antoine Faure
Alfonso Dingemans	Pedro Reyes
Lucía Dammert	Verónica Rocamora
Mauricio Olavarría	Ana María Fernández
Marcelo Díaz	Claudia Calquín
José Sebastián Briceño	Dante Castillo
Hernán Neira	Rosa Basaure
Hernán Venegas	Edinson Muñoz
Rafael Chavarría	Sebastián Reyes

Índice

Presentación	
Maximiliano Salinas	11
Desde la perspectiva del colonialismo. América, siglos xvi-xxi	
Xochitl Guadalupe Inostroza Ponce	15
¿Indias putas, indias conquistadoras, indias conquistadas? Análisis para una reflexión sobre el rol de las mediadoras indígenas en la creación de imaginarios nacionales: La Malinche y Pocahontas en la historiografía moderna estadounidense	
Maria N. Marsilli.....	25
Mestiçagens na Ibero-América, entre os séculos xvi e xix: definições, empregos e historicidades dos conceitos - o caso do designativo “branco”	
Eduardo França Paiva	55
Dinámicas del mestizaje e identificaciones socio-raciales en Melipilla: estudio de los registros parroquiales de la iglesia San José, 1710-1810	
Andrea Armijo Reyes	83
Mitas en Arica, Tarapacá y Atacama: formas de trabajo indígena en el sur andino colonial	
Jorge Hidalgo Lehuedé y Xochitl Inostroza Ponce.....	113

La política indígena de los Gobiernos conservadores y la resistencia mapuche: seducción, imaginario, disciplinamiento y rebelión 1818-1852 Fernando Pairican.....	135
Colonialismo en América Latina/Abya Yala: pueblos y movimientos indígenas en debates del siglo xx Pedro Canales Tapia	167
La arqueología del blanco perfecto y las formas de la colonización en América Maximiliano Salinas Campos.....	191

Presentación

Maximiliano Salinas

Departamento de Historia, Universidad de Santiago de Chile

En este volumen presentamos una serie de estudios sobre la larga historia colonial en América. La iniciativa la toma el seminario permanente *Repensando lo colonial en América, siglos XVI-XXI* del Departamento de Historia de la Universidad de Santiago de Chile. El seminario invita a reflexionar la experiencia colonial no circunscrita al tiempo de la época monárquica ni tampoco al espacio de un particular territorio específico de nuestro continente. Se trata reflexionar de modo permanente sobre la experiencia colonial en todo el territorio americano, considerando que los procesos de colonización superan los marcos temporales con los que tradicionalmente se ha entendido. Interesa el diálogo con las propuestas provenientes de los estudios decoloniales, subalternos y poscoloniales. Particularmente, el seminario quiere aportar al desarrollo de una historiografía colonial desde el enfoque social y cultural; discutir con las visiones tradicionales y positivistas con las que se ha entendido el proceso colonial; contrarrestar los discursos eurocéntricos sobre lo colonial; abrir nuevas perspectivas que discutan teorías, métodos y fuentes en su abordaje sobre lo colonial; dar cuenta de los procesos colonizadores que se mantuvieron en el continente a partir de la creación de los Estados nacionales; abordar los temas de género, tanto en investigación como en reflexión teórica; instalar la reflexión colonial y decolonial sobre la tierra como espacio de ocupación y conquista; desarrollar perspectivas transdisciplinarias; y generar una instancia académica con la participación de estudiantes de pre y posgrado en relación a los estudios coloniales interdisciplinarios.

En enero de 2022, el seminario permanente organizó un primer encuentro internacional bajo el título *Repensando lo colonial en América (ss. XVI-XXI)*, con la participación de ocho especialistas: José Quidel, del Centro de Estudios para la Salud Ta Iñ Xemotuum, Alberto Harambour,

de la Universidad Austral de Chile, Enrique Antileo, de la Universidad de Chile, Fernando Pairican, de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Sarah Albiez-Wieck, de la Universidad de Colonia, Alemania, María Marsilli, de John Carroll University, Estados Unidos, María Elisa Velásquez, del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, y, finalmente, Eduardo Franca Paiva, de la Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil. El encuentro internacional dio a conocer el interés del Departamento de Historia de la USACH en promover la investigación científica sobre la experiencia colonial en nuestro continente, lo que nos ha llevado a proponer este libro a las y los participantes del seminario, incluyendo a organizadores, ante la necesidad de dar mayor espacio a la historia colonial en el diálogo historiográfico, en este sentido amplio que se ha propuesto. La invitación fue a repensar nuestros propios temas, a mirarlos desde esta perspectiva colonial y colonialista desde la que realizamos nuestra propia labor interpretativa.

Este volumen recoge las investigaciones de María Marsilli, “¿Indias putas, indias conquistadoras, indias conquistadas? Análisis para una reflexión sobre el rol de las mediadoras indígenas en la creación de imaginarios nacionales: La Malinche y Pocahontas en la historiografía moderna estadounidense”, Eduardo Franca Paiva, “Mestiçagens na Ibero-América, entre os séculos XVI e XIX: definições, empregos e historicidades dos conceitos - o caso do designativo branco” y el estudio inédito de Fernando Pairican, “La política indígena de los Gobiernos Conservadores y la resistencia mapuche: seducción, imaginario, disciplinamiento y rebelión 1818-1852”.

Se agregan los aportes de integrantes de nuestro seminario permanente. Andrea Armijo da a conocer su investigación “Dinámicas del mestizaje e identificaciones socio-raciales en Melipilla. Estudios de los registros parroquiales de la iglesia de San José, 1710-1810”. Xochitl Inostroza, junto al profesor Jorge Hidalgo, del Departamento de Ciencias Históricas de la Universidad de Chile, ofrecen su investigación “Mitas en Arica, Tarapacá y Atacama: formas de trabajo indígena en el Sur andino colonial”. Pedro Canales contribuye con su estudio “Colonialismo en América Latina/Abya Yala: pueblos y movimientos indígenas en debates del siglo xx”. Se agrega el ensayo de nuestra autoría “La arqueología del blanco perfecto y las formas de la colonización en América”.

Queremos contribuir a repensar lo colonial a todo nivel. En el campo de las prácticas, los imaginarios, y, con gran interés, en las resignificaciones a partir del conjunto de sujetos involucrados en un proceso histórico

que se inició con la expansión transatlántica europea en el siglo XVI, y que llega hasta nuestros días.

Integramos una reflexión global en curso. Los estudios sobre el colonialismo en América son cada vez más atinentes. En sus detalles más decisivos, como en sus panoramas más esclarecedores. Las miradas étnicas, políticas, sociales, de género, se entrecruzan para explicar, desde múltiples perspectivas, un movimiento que importa a nuestra humanidad más próxima e íntima. La crisis del pensamiento eurocéntrico invita a recoger importantes desafíos epistémicos, ético-políticos y lingüísticos, como apuntó Elisa Loncon en su discurso de celebración del 77° aniversario de la Facultad de Humanidades de la USACH (2021).

Agradecemos al Departamento de Historia de la USACH poder ofrecer esta visión compartida.

Santiago, octubre de 2022

Desde la perspectiva del colonialismo. América, siglos XVI-XXI

Xochitl Guadalupe Inostroza Ponce
Departamento de Historia, Universidad de Santiago de Chile

Leer la historia de América en clave colonial es un ejercicio de larga duración (Braudel, 1970) que implica una propia temporalidad, distinta a esa visión de la historia decimonónica progresiva en términos evolutivos, fruto del mito de la modernidad y el paradigma desarrollista (Dussel, 1994) que tanto ha influenciado a la historiografía chilena hasta nuestros días (Hidalgo, 2004). Lo es aún más, frente a uno de los actuales paradigmas en los que el hecho colonial en tierras americanas está siendo cuestionado, sobre todo por la intelectualidad de vanguardia europea y sus seguidores locales, que han cambiado el apelativo “colonial”, por “modernidad” y/o “antiguo régimen”.

Desde otras perspectivas, se sostiene la visión de la historia como una interpretación y al mismo tiempo como posición política (Arendt, 2020; Benjamin, 2008; Foucault, 2001 [1997]). Reconociendo entonces nuestras subjetividades, es que nos posicionamos frente a esa pretendida Historia, como mayúscula, la historia hegemónica, en alguna de las orillas interpretativas opuestas. Entonces, cuando se intenta obliterar lo colonial en América, con base en la supuesta inexistencia del concepto como categoría de identificación de los territorios americanos de la época monárquica o a su composición geopolítica, seguimos la crítica de Ankersmitt a esta “teoría de la copia de la representación histórica”, que implica que el lenguaje debería copiar lo mejor posible el pasado que describe, como impedimento a la posibilidad del conocimiento histórico (Ankersmitt, 2013, pp. 47-48).

El colonialismo como elemento estructurante de nuestra sociedad comenzó a instalarse a partir de la conquista española y portuguesa en este territorio. Se impuso un moderno sistema mundial (Quijano y Wallstein, 1992) que implicó transformaciones en todos los ámbitos: económico, político, social y cultural; un sistema hegemónico que ha sufrido

transformaciones —algunos casos se ha profundizado—, pero que perdura hasta nuestros días. Así, en palabras de Quijano, la modernidad, el capital y América Latina nacieron el mismo día (en Segato 2018, p. 38).

Aun así, coincidimos con las perspectivas que enfatizan que la situación colonial no es uniforme y que dista mucho de la imagen dicotómica de dominantes/dominados (Dubé, 2017) que incluye el proceso humano de inter-trans-culturación (Estermann, 2014) y que permiten historizar las desigualdades que atraviesan un continente que dista mucho de ser homogéneo (Harambour, 2021). Pero esto no debe invisibilizar la condición colonizada de ciertos grupos y sociedades, sobre todo de las primeras naciones¹, pero también de otros pueblos y territorios oprimidos y explotados en la historia de América. Como dice Estermann, evidenciar la colonialidad “contiene un aspecto analítico y crítico que tiene que ver con involuntariedad, dominación, alienación y asimetría de estructuras políticas, injusticia social, exclusión cultural y marginación política” (2014, p. 351). El régimen de historicidad (Hartog, 2007) común a estos pueblos, es el colonialismo, que sin duda tiene aliados locales y manifestaciones de resistencia. Estas últimas persisten principalmente como contracultura (Antileo, 2020).

Por otra parte, se ha notado ya en varias investigaciones la correlación entre la expansión del colonialismo y la conformación de una estructura social heteronormada (Gautier, 2005; Oyêwùmí, 2017), lo cual enfatiza el hecho de que el colonialismo está sustentado en diferencias de raza, clase y género, variables que subsisten en la constitución de los sistemas de poder de nuestras sociedades contemporáneas de manera interseccional (Scott, 2008).

Las categorías de raza y género se encuentran presentes en el artículo de María Marsilli, que tiene como figuras centrales a Malinche y Pocahontas, que será sin duda un referente a la hora de abordar aspectos de género e imaginarios coloniales. La autora ariqueña incorpora un tema muy actual, representando estas nuevas perspectivas historiográficas que han ganado terreno entre la historia de las mujeres, que entrecruzan las variables raza y género, para indagar en los imaginarios nacionales sobre las mujeres de la época de la conquista española, que resaltaron el rol de estas mujeres como mediadoras, basándose en “uniones románticas entre colonos y colonizados” que sirvieron para “justificar la conquista y santificar la futura interacción de culturas”. De esta manera, la autora

1 Agradezco a Catalina Quilaqueo Curiman y Katari Orrego Saire el proponer este concepto en reemplazo al de “pueblos originarios”.

busca superar la visión distorsionada sobre “el rol histórico de las mujeres indígenas en estos espacios” que ha afectado “nuestra comprensión de las dinámicas que históricamente regularon la domesticidad intercultural de la conquista”. Así, el mito fundacional, representaría a las mujeres originarias como “degradadas, hipersexualizadas y, sobre todo, ansiosas por satisfacer las demandas (sexuales, políticas, económicas) de los hombres europeos”. Contrario a este discurso colonialista, Marsilli las posiciona a ambas como “diplomáticas profesionales”, “mediadoras intertribales”. Perspectiva que recoge bastante del personaje del *passeur* (Ares y Gruzinski, 1997; O’Phelan y Salazar-Soler, 2005), aunque remitiéndose a la producción académica estadounidense. Y aunque no es una temática desarrollada en el texto, su objetivo manifiesto de iniciar un diálogo pan-americano resulta interesante, sobre todo en temáticas tan actuales, donde aún se mantiene un racismo epistémico proveniente del primer mundo, respecto a la producción investigativa desarrollada en los países del sur.

Otro de los componentes identificados como constitutivos del colonialismo, es la variable raza, que en la primera etapa de la colonización nos remite, al tema clásico del mestizaje. En esta línea, Eduardo França Paiva desarrolla una visión dinámica de ciertas categorías utilizadas para identificar “cualidad y condición de las personas”, destacando que, desde la segunda mitad del siglo XVIII, se evidencian fuertes indicios de cambios en las formas de clasificar, a partir de “los conocimientos científicos que se estaban desarrollando” y “al concepto de civilización que ganaba terreno”. Pero la antigua fórmula para identificar a las personas (nombre + calidad + condición) seguiría vigente en la vida cotidiana hasta el siglo XIX. Valga notar que este trinomio bien permitiría identificar género + raza + clase.

En coherencia con dicha propuesta, el artículo de Andrea Armijo incorpora esta dimensión étnica o racial en la composición de un espacio colonial particular. Estudiando los registros parroquiales de la iglesia San José de Melipilla, analiza las dinámicas complejas del mestizaje a través de las categorías socio-raciales identificatorias de la población en el transcurso del siglo XVIII. Con esta investigación la autora contribuye a nutrir aún más la condición dinámica de las identidades, a mi juicio étnicas de la América colonial, proponiendo que en la localidad de Melipilla la población mestiza, afrodescendientes e indígena buscó y consiguió blanquearse como forma de estrategia para el ascenso social. De este modo, ambos estudios se corresponden con otras investigaciones en

Chile y América que han analizado la alquimia de los mestizajes a partir de registros nominativos (Araya y Valenzuela, 2010; Carbajal, 2009; Cosamalón, 2017, entre otros).

El capítulo de Jorge Hidalgo y Xochitl Inostroza aporta a este libro la dimensión económica y social que implica la categoría étnica y tributaria de indio, indagando en una de las formas en las que se manifestó el colonialismo con mayor fuerza en las sociedades andinas: el sistema de mitas. Pues, aunque las poblaciones de Arica, Tarapacá y Atacama estaban exentas del trabajo rotativo en Potosí y Huancavélica, algunos funcionarios coloniales se las ingeniaron para conseguir esta mano de obra estable a través del servicio obligatorio. Aun así, recuperan varias significaciones de un concepto que parece ser polisémico, en el sentido de tener significaciones diversas dependiendo, justamente, del grupo étnico. Entonces, en la relación entre comunidades originarias y autoridades coloniales, se observa el uso del concepto en el sentido de turnos rotativos de trabajo servil, que era para estas poblaciones una obligación. Sin embargo, en otras dos dimensiones del sistema de mita se observa resistencia. Los casos mejor documentados muestran la capacidad de negociación de las comunidades que lograron hacer valer sus demandas. En otras ocasiones el concepto de mita pareció mantener su dimensión comunitaria, al implicar el turno en el derecho de uso de un elemento colectivo, el agua, que no estuvo ajeno a controversias.

Volviendo a la perspectiva del colonialismo en su larga duración, se ha propuesto que el naciente moderno sistema mundial se fortaleció en las nacientes Repúblicas del Estado nación que heredaron las lógicas colonialistas del Imperialismo (Arendt, 2006 [1974]; Wallerstein, 1999). La colonización de las nacientes repúblicas continuó lo que iniciaron las metrópolis europeas en América: conquistar territorio perteneciente a las primeras naciones, inferiorizadas con el imaginario del indígena que sostenía la necesidad de incorporarles a la civilización europea. Nuevas formas de conquista. El territorio de Chile en particular, se extendió en el siglo XIX desde el “Chile tradicional” a sus actuales límites a costa de anexar la Araucanía, el sur austral, Isla de Pascua y el Norte Grande, procesos que implicaron la pérdida de autonomía de los pueblos mapuche, rapa nui, selknam, kaweskar, principalmente.

La situación experimentada por el pueblo mapuche en este contexto en particular es la contribución que hace a este libro Fernando Pairican, abordando los imaginarios que se producen a partir de la política indígena de los Gobiernos conservadores en Chile (1831-1861). Una política

que se enfrentaría a la disyuntiva de construir una imagen del mapuche funcional a la idea de nación chilena, paralela a la necesidad de evitar la extensión de la resistencia. La mantención de posiciones de poder mapuche en el marco aún de relaciones fronterizas, como el fortalecimiento del liderazgo de Mañilwenü, llevó al fracaso de esta estrategia discursiva que significaría, según el autor, “la crisis del orden portaliano en la perspectiva étnica”. De esta manera, Pairican se inserta en la corriente que ha dado cuenta de los imaginarios de las nacientes repúblicas, situándose en el caso de Chile, que utilizaron la figura del “héroe indómito” como fundamento patriótico (Gallardo, 2016; Martínez et al, 2002).

Pedro Canales recurre a los movimientos indígenas del siglo xx como base para una revisión sobre los principales debates que han alimentado la comprensión histórica del colonialismo, contribuyendo a su vez con paradigmas de descolonización y anticolonialismo en América o Abya Yala. Recurre principalmente a las influencias de Fanon, Mariátegui, Reinaga, para identificar cinco aristas de este proceso: el pensamiento anticolonial colectivo; los discursos patrios, nacionales y conservadores de las sociedades hegemónicas; la escuela como dispositivo colonial; la interculturalidad en su manifestación reducida por el influjo multicultural; y, por último, el pensamiento anticolonial y antireduccional que sustentarían las ideas descoloniales de autonomía y plurinacionalidad.

La perspectiva de larga duración también es expresada por Maximiliano Salinas, quien combina la narrativa literaria con el relato histórico para dar cuenta de las múltiples vertientes en las que el canon civilizatorio del colonialismo se manifiesta, sobre todo en las elites americanas, bajo la imagen del “blanco perfecto”, que incorpora al trinomio colonialista el ámbito cognitivo, o de cultura, lo que llama racionalismo. Identifica este paradigma como una “forma histórica de larga duración”, que continúa con las Repúblicas nacionales latinoamericanas, y que se manifiesta, para el autor, en cuatro proyecciones o proyectos que se interrelacionan: individualismo, autoritarismo, racionalismo (donde incluye a la revolución científica de la modernidad) y las relaciones de género bajo el dogma machista y patriarcal. Propone, finalmente, que el régimen del blanco perfecto está abocado a “la desaparición de una experiencia humana originaria y fundante: la COMUNIDAD”, proceso que implica, además, el sacrificio de la humanidad y la naturaleza.

La larga duración del colonialismo, en particular en América, tiene ya un buen desarrollo en la historiografía latinoamericana y chilena (Boccarra, 2002; Ferro, 2005; Gareis, 2005; Harambour, 2021a), alimentado a su

vez de las temáticas que hemos mencionado, como el racismo, presente en una importante variedad de estudios que dan cuenta de su impronta en este amplio periodo que abarca desde el siglo xvi (Lamana, 2022) al siglo xxi inclusive (Catelli, 2020; Gaune y Lara, 2009; Quijano, 1995; Wade et al., 2008; Weismantel, 2016).

En Chile esta visión del colonialismo ha sido abordada sobre todo a partir de otros procesos que lo integran, tal como el de chilenización, bastante recurrente en las investigaciones sobre el norte de Chile (Alvarado, 2016; Castro, 2014; Díaz, 2006; Díaz et al., 2013; Figueroa, 2011; González, 2003; Sanhueza y Gunderman, 2007; Tudela, 1993, entre varios). El colonialismo, expresado en una variedad de situaciones, también ha sido central como eje de análisis en la historiografía mapuche (Antileo, 2020; Canales et al., 2008; Comunidad de Historia Mapuche, 2013; Correa, 2021; Pairican, 2021, entre otros), rapa nui (Foerster, 2015) y de las etnias australes (Harambour, 2021b).

Como lo muestran varios de los artículos de este libro, el colonialismo está siempre acompañado de expresiones y manifestaciones de resistencia, incluyendo en esta la adaptación como mecanismo de sobrevivencia y reproducción social. Este último aspecto está mucho más desarrollado en la historiografía americana y chilena. Sin duda, la producción historiográfica ha sido fecunda en cuanto a la gran cantidad de temáticas que se entrelazan con la perspectiva del colonialismo, quedando varias aristas por explorar y profundizar. Ahora, en este contexto historiográfico, este libro busca contribuir en el posicionamiento de esta perspectiva que propone al colonialismo como eje central del devenir histórico en América y Chile. La invitación se mantiene abierta.

Referencias bibliográficas

- Alvarado, M. (2016). Sujetos, paisaje e imaginarios de frontera en el Norte de Chile: construcción visual/fotográfica del indígena del desierto y el altiplano. *Diálogo andino*, (50), 21-43.
- Ankersmit, F. (2013). Tiempo. En M.I. Mudrovic y N. Rabotnikof (coords.), *En busca del pasado perdido. Temporalidad, historia y memoria* (pp. 29-50). Siglo XXI-UNAM.
- Antileo, E. (2020). ¡Aquí estamos todavía! Anticolonialismo y emancipación en los pensamientos políticos mapuche y aymara. Chile-Bolivia, 1990-2006. Pehuén Editores.

- Araya, A. y Valenzuela, J. (2010). *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades*. RIL Editores.
- Arendt, H. (2006 [1974]). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza Editorial.
- Arendt, H. (2020 [1993]). *¿Qué es la política?* Paidós.
- Ares, B. y Gruzinski, S. (1997). *Entre dos mundos: fronteras culturales y agentes mediadores*. Publicaciones de la EEHA.
- Benjamin, W. (2008). Sobre el concepto de historia, en *Obras*, T.I, 2. Abada.
- Boccaro, G. (edit.). (2002). *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)*. Editorial Abya Yala.
- Braudel, F. (1970). *La historia y las ciencias sociales*. Alianza Editorial.
- Canales, P., Fernández-Alister, M., y Rubio-Poblete, A. (2018). Textos escolares de Historia: la reproducción del racismo contra los pueblos indígenas en Chile. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 34, 153-167.
- Carbajal, D. (2009). Reflexiones metodológicas sobre el mestizaje en la Nueva España. Una propuesta a partir de las familias del Real de Bolaños, 1740-1822. *Letras Históricas* I, 13-38.
- Castro, L. (2014). La conformación de la frontera chileno-boliviana y los campesinos aymaras durante la chilenización (Tarapacá, 1895-1929). *Historia Crítica*, 52, 231-251.
- Catelli, L. (2020). *Arqueología del mestizaje. Colonialismo y racialización*. Ediciones Universidad de La Frontera.
- Comunidad de Historia Mapuche. (2013). *Ta ñ fijke xipa rakizuamelurwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche*. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Correa, M. (2021). *Historia del despojo. El origen de la propiedad particular en el territorio mapuche*. Pehúen-Ceibo editores.
- Cosamalón, J. (2017). *El juego de las apariencias: la alquimia de los mestizajes y las jerarquías sociales en Lima, siglo XIX*. Instituto de Estudios Peruanos, El Colegio de México.
- Díaz, A. (2006). Aymaras, peruanos y chilenos en los Andes ariqueños: Resistencia y conflicto frente a la chilenización del norte de Chile. *AIBR: Revista de antropología iberoamericana*, 1(2), 296-310.
- Díaz, A., Galdames, L., y Ruz, R. (2013). Aymaras y plebiscitarios: los indígenas andinos, la chilenización y las identidades en la frontera cultural (putre 1920-1929). *Si Somos Americanos*, 13(2), 81-111.
- Dube, S. (2017). Mapas de la modernidad: disciplinas espacio-tiempo. *Estudios de Asia y África*, 52(3) (164), 493-534.
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del 'mito de la Modernidad'*. Plural Editores.
- Estermann, J. (2014). Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la Filosofía Intercultural. *Polis, Revista Latinoamericana*, 13(38), 347-368.

- Ferro, M. (2005). *El libro negro del colonialismo. Siglos XVI al XXI: del exterminio al arrepentimiento*. La esfera de los libros.
- Figuerola, C. (2011). Cartografiando el progreso: espacios de civilización y barbarie en la Provincia de Tarapacá, norte de Chile (1825-1884). *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 15.
- Foerster, R. (2015). *Rapa Nui. El colonialismo republicano chileno cuestionado (1902-1905)*. Editorial Catalonia.
- Foucault, M. (2001 [1997]). *Defender la sociedad*. FCE.
- Gallardo, V. (2016). Héroes indómitos, bárbaros y ciudadanos chilenos: el discurso sobre el indio en la construcción de la identidad nacional. *Revista De Historia Indígena*, (5), 119-134.
- Gareis, I. (2005). Identidades latinoamericanas frente al colonialismo. Una apreciación histórico-antropológica: Introducción al dossier. *Indiana*, 22, 9-18.
- Gaune, R. y Lara, M. (Eds.). (2009). *Historias de Racismo y Discriminación en Chile*. UQBAR Editores.
- Gautier, A. (2005). Mujeres y colonialismo. En M. Ferro (dir.), *El libro negro del colonialismo. Siglos XVI al XXI: del exterminio al arrepentimiento* (pp. 677-723). La esfera de los libros.
- González, S. (2003). Chilenizando a Tunupa. La escuela pública en el Tarapacá Andino 1880-1990. *Historia*, 36, 466-469.
- Harambour, A. (2021a). Fronteras nacionales, Estados coloniales. ¿Para una historia plurinacional de América Latina? *Historia Crítica*, 82, 3-27.
- Harambour, A. (2021b). Soberanías fronterizas: estado y capital en la colonización de Patagonia (Argentinay Chile, 1830-1922). *Revista complutense de historia de América*, 47, 339-343.
- Hartog, f. (2007). *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. Universidad Iberoamericana.
- Hidalgo, J. (2004). Etnohistoria e interdisciplinariedad en Chile. Desde sus orígenes hasta 1980. En *Historia andina en Chile* (pp. 655-684). Editorial Universitaria.
- Lamana, Gonzalo. (2022). *Cómo piensan los indios. Los intelectuales andinos coloniales y la cuestión del racismo*. PUCP, Fondo Editorial.
- Martínez, J.L., Gallardo, V. y Martínez, N. (2002). Construyendo identidades desde el poder: los indios en los discursos republicanos de inicios del siglo XXI. En G. Boccara (Ed.), *Colonización, Resistencia y Mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)* (pp. 27-46). IFEA-Abya Yala.
- O'Phelan, S. y Salazar-Soler, C. (Eds.). (2005). *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglos XVI-XIX*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero.
- Oyèwùmí, O. (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. En la frontera.
- Pairican, F. (2020). *Toqui. Guerra y tradición en el siglo XIX*. Pehuén Editores.

- Quijano, A. (1995). Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas. *Estudios latinoamericanos*, 2(3), 3-19.
- Quijano, A. y Wallerstein, I. (1992). Elementos del desarrollo, la Americanidad como concepto o América en el moderno sistema mundial. *Rics*, 134, 583-591.
- Scott, J. (2008). *Género e historia*. Fondo de Cultura Económica-Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Segato, R. (2018). Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder. En *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda* (pp. 35-67). Prometeo Libros.
- Sanhueza, M. y H. Gundermann (2007). Estado, expansión capitalista y sujetos sociales en Atacama (1879-1928). *Estudios Atacameños*, 34, 113-136.
- Tudela, P. (1993). Chilenización y cambio ideológico entre los aymaras de Arica (1883-1930). Intervención religiosa y secularización. *Revista Chilena de Antropología*, (12).
- Wade, P., Urrea, F., Viveros, M. (edit.) (2008). *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Universidad Nacional de Colombia, Universidad del Valle y Centro Latinoamericano de Sexualidad y Derechos Humanos.
- Wallerstein, I. (1999). *El moderno sistema mundial*. 4 tomos. Siglo XXI.
- Weismantel, M. (2016). *Cholas and pishtacos: Relatos de raza y sexo en los Andes*. Popayán.

¿Indias putas, indias conquistadoras, indias conquistadas? Análisis para una reflexión sobre el rol de las mediadoras indígenas en la creación de imaginarios nacionales: La Malinche y Pocahontas en la historiografía moderna estadounidense

Maria N. Marsilli¹

History Department, John Carroll University, Ohio, USA

Introducción

Mitos fundacionales de identidad nacional constituyen un pilar fundamental en el imaginario colectivo de los Estados-nación modernos. Estas historias, ciertas o falsas, han creado ficciones fundacionales; esto es, narrativas que explican el origen nacional usando imágenes de frente a las cuales todos los miembros de la sociedad (o al menos la mayor parte de ellos) pueden identificarse. En el caso de sociedades en las Américas con un intenso pasado de dominación colonial, roles fundamentales en tales mitos han sido asignados a nativos y europeos. La naturaleza alegórica de historias de romances heteronormativos, donde los protagonistas son normalmente amantes separados por clase, rango social o raza, es especialmente apropiada para estructurar tales mitos fundacionales (Sommer, 1991). En tales narrativas, uniones románticas entre colonos y colonizados sirven para justificar la conquista y santificar la futura interacción de culturas. La influencia de la educación y la cultura popular han luego asistido a las elites políticas poscoloniales en la difusión de variantes interpretativas de tales mitos (Rama, 1996).

Las estructuras narrativas que condicionan estas historias románticas constituyen entonces un filtro ineludible a tener en cuenta en estudios de género en la zona de contacto: es decir, en el espacio de intercambio cultural que creó la expansión europea en las Américas a partir del siglo xvi. Dado que el “encuentro” entre europeos y nativos fue documentado por hombres blancos, el rol histórico de las mujeres indígenas en estos

1 ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3807-2862>

espacios se halla irremediablemente distorsionado. Y, con ello, nuestra comprensión de las dinámicas que históricamente regularon la domesticidad intercultural de la conquista.

Modelos supuestamente útiles para entender al “otro femenino” eran abundantes en la Europa premoderna. A la natural inferioridad de las sociedades nativas se sumaba lo que los invasores interpretaron como el abuso sistemático de las mujeres. Este se expresaba, pensaron, en las pesadas responsabilidades domésticas de las nativas y en su sumisión al momento de ser ofrecidas como botín de guerra. Casi al unísono, los europeos percibieron a las mujeres indígenas como obedientes a la autoridad masculina y carentes de restricciones sexuales (Scully, 2005). A esto se sumó el muy difundido mito que los nativos pensaban que los europeos eran dioses (Townsend, 2003). Tal amalgama de perspectivas creó entonces las condiciones perfectas para “entender” a las mujeres nativas como degradadas, hipersexualizadas y, sobre todo, ansiosas por satisfacer las demandas (sexuales, políticas, económicas) de los hombres europeos.

Tales ideas preconcebidas han distorsionado particularmente nuestra comprensión de mujeres que actuaron como mediadoras culturales: nativas en íntima proximidad a líderes y exploradores europeos a quienes asistieron en comprender y sobrevivir en el nuevo ambiente. Los casos ciertamente abundan. Este trabajo se enfoca en dos mujeres nativas que desempeñaron tal rol y que han pasado a formar parte de mitos fundacionales: La Malinche y Pocahontas. La historiografía analizada indica que, en ambos casos, las acciones de estas mediadoras fueron distorsionadas por las normas y paradigmas que la cultura europea asignaba al “otro femenino”. La similitud entre ambas es entonces notable. Ambas son retratadas como fascinadas por la masculinidad y superioridad cultural del hombre europeo, tempranas agentes de conversión religiosa, leales colaboradoras de la Conquista que no dudan en poner los recursos (humanos, naturales) nativos a disposición de la cultura invasora. Ambas mujeres tienen también un rol protagónico en mitos fundacionales: Pocahontas como la “madre fundadora” que personifica los beneficios de aceptar la cultura europea para la construcción de una sociedad norteamericana supuestamente armónica y Malinche como la puta traidora de su propia gente que encarna el irresoluble pecado original en el cual se fundaría la sociedad mexicana poscolonial (por ejemplo, el epíteto “malinchista” se aplica hoy a quien adopta una actitud servil de frente a lo extranjero).

No es casual que ambas mujeres también tengan mucho en común en las descripciones personales que de ellas se hicieron. Malinche y Pocahontas eran adolescentes (esto es, mujeres al inicio de su vida reproductiva) al momento de los hechos y ambas provenían de la elite nativa. Finalmente, en congruencia con el estereotipo atribuido a todas las mujeres en la época premoderna, ambas actuaron dirigidas por sus pasiones y no por la razón: Malinche guiada por una lealtad canina hacia Hernán Cortés (y por una implícita sed venganza contra los aztecas) y Pocahontas por una atracción no correspondida hacia John Smith.

Es evidente que tales estereotipos oscurecen una comprensión de los hechos y las reales motivaciones de ambas mujeres. No debemos olvidar que los motivos de Malinche y Pocahontas se hallan en las culturas nativas de las cuales provenían y no en la imaginación europea (Kidwell, 1992). Si bien estudios localizados han arrojado luz sobre los múltiples roles de las mujeres nativas en algunas sociedades precolombinas, la actividad de estas en diplomacia interétnica permanece inexplorada. Existen sólo ejemplos esporádicos en descripciones europeas. Por ejemplo, Cabeza de Vaca, el cautivo español que pasó varios años vagabundeando por el sudeste norteamericano en la década de 1530, describe el rol sistemático de mediadoras intertribales que conducían ciertas mujeres entrenadas para ello (Jager, 2015, p. 4). Resulta evidente que, tal y como los europeos buscaron y prepararon sus propios mediadores culturales (Brooks, 2001; Metcalf y Duffy, 2012), los grupos nativos también se esforzaron en posicionar sus mejores agentes y traductores, a fin de obtener los mayores beneficios en la inevitable interacción con los europeos —sucedió simplemente que estos eran mujeres—. Bajo esta lógica, tanto Malinche como Pocahontas eran diplomáticas profesionales desempeñando su trabajo y no adolescentes temperamentales obnubiladas por la atención de hombres europeos.

Este trabajo se basa en una revisión de la producción académica estadounidense sobre el tema. La mayor parte de las fuentes revisadas usan una perspectiva histórica (si bien dada la naturaleza de ambos casos estudios lingüísticos, antropológicos y filosóficos también han sido seleccionados). Es claro que las motivaciones académicas ligadas a la cultura y política norteamericana (específicamente, los altibajos de los *civil rights*, paradigmas dominantes de inclusividad social y las diferentes corrientes de estudios feministas) han moldeado las preguntas iniciales de estos autores de frente a ambos casos, como es normal en cualquier país. Aun, cuando basado en bibliografía norteamericana, este artículo ofrece infor-

mación que espero pueda ser útil para un diálogo académico pan-americano sobre el tema.

La Malinche

Doña Marina y su conquistador: diplomacia, lealtad y sexo en la conquista de los aztecas

En marzo de 1519, una flotilla española de once barcos, 500 hombres, algunos caballos y unos pocos cañones desembarcó en las costas de la península de Yucatán, en territorio maya. El líder de la expedición era un noble de baja alcurnia, abogado de profesión y con casi nula experiencia en combate, Hernán Cortés. Ávido lector de Machiavelli, Cortés suplió sus carencias con carisma, ambición, una lógica y oratoria impecables y una natural habilidad para manipular el espíritu humano. El aspirante a conquistador había desobedecido abiertamente las órdenes del gobernador de Cuba, Diego de Velázquez, y organizado una expedición de conquista de los territorios al interior del golfo de México. Acicateado por historias de oro en el área, el ambicioso abogado organizó una hueste a la rápida, colectó las vituallas indispensables y, cuando Velázquez trató de detenerlo, zarpó de prisa. La conquista del Imperio azteca se iniciaba así con un acto de abierta traición y Cortés habría de pasarse la vida justificándose.

Inmediatamente después del desembarco, Cortés procedió a buscar un buen intérprete. Supo de la presencia en el área del fraile Jerónimo de Aguilar y el cautivo, quien había pasado años entre los mayas, inmediatamente se unió a la expedición. La pequeña hueste sufrió poco después el ataque de los indios tabascos y, gracias al uso de los cañones, logró una fácil victoria. Como habitual ofrenda de paz, los tabascos ofrecieron a la hueste un grupo de mujeres para servicios sexuales. Cortés distribuyó las indias entre sus hombres de confianza luego de un apurado bautismo —yuxtaponiendo bautismo y estupro, práctica común en la frontera de conquista ibérica—. En el grupo estaba una esclava adolescente que había sido dada a los tabascos por otros grupos de lengua maya. Su nombre original parece haber sido Malinalli o Malintzin (que los españoles tempranamente transcribieron como “Malinche”). En la prisa del bautismo, Aguilar lo hispanizó como “Doña Marina” antes de que Cortés asignara la joven a Alonso Hernández Portocarrero, el único noble del grupo (Townsend, 2006, cap. 2).

¿Quién era Malinalli? Todo lo que sabemos de ella proviene de los escritos de otros, especialmente hombres (Lanyon, 1999, p. xiii). Cortés casi no mencionó a quien fue su traductora, amante, consejera y madre de su hijo en las numerosas y elocuentes cartas que envió al rey. Casi todo lo que sabemos del pasado de Doña Marina es gracias a Bernal Díaz del Castillo, uno de los soldados de la hueste quien compiló sus memorias cuando era un hombre anciano (su *Historia Verdadera de la Conquista de Nueva España* fue escrita en 1568). Bernal presentó a Malinche como una princesa azteca que había sido traicionada y vendida como esclava por su propia familia. La mujer había cambiado varias veces de captores hasta llegar a ser propiedad de los tabascos, quienes la dieron a los españoles junto con otras mujeres como objeto sexual —aunque, por motivos evidentes, el anciano cronista sobrevuela este detalle (Johnson, 1984)—. Malinche (o más bien su cuerpo) hace su entrada así en la narrativa ibérica como un objeto exótico de deseo y satisfacción sexual.

La historiografía norteamericana recogió este primer componente para una comprensión del ícono. En un trabajo pionero que se desmarca de narrativas románticas anteriores (Shedd, 1971; Durán, 1993; Karttunen, 1997) presenta a Malintzin como una sobreviviente de estupro sistemático quien logró hacerse indispensable al macho alfa (Cortés) gracias a sus dotes como traductora, logrando así seguridad y relativo poder personal. Karttunen inmediatamente cuestiona el epíteto de traidora a su pueblo que La Malinche ha ganado con el tiempo. Doña Marina, indica, simplemente no tenía a quién traicionar: la administración imperial creó la condición de “indio” como un grupo homogéneo más tarde y, al momento de los hechos, la traductora era simplemente una víctima tratando de sobrevivir circunstancias avasalladoras. Karttunen también abrió la puerta a interpretaciones más complejas cuando llama atención sobre un aspecto que necesita, según ella, mayor investigación: la complejidad lingüística del territorio en el cual la conquista del Imperio azteca se llevó a cabo. Malinalli no solamente podía hablar variantes del idioma maya (muy diferentes entre sí) sino también (como pronto descubrió Cortés) era versada en el náhuatl que las elites del Imperio usaban en materias políticas y comunicaciones oficiales (pp. 300-301). En luz de este particular, las observaciones de Bernal deben ser reconsideradas. ¿Podía Doña Marina ser, en realidad, una noble azteca traicionada por su familia y luego pasada de dueño en dueño? Esta versión justifica uno de los atributos fundamentales de la joven: crecida en una zona pluriétnica, la esclava sexual de Portocarrero era también una consumada diplomática exper-

ta en comunicación intercultural (Jager, 2015, cap. 3). En esta óptica, Malinche pasa de ser una víctima de explotación sexual y cultural a una mujer inteligente y preparada para resolver problemas interlingüísticos y culturales propios de situaciones coloniales (Gentzler, 2009, p. 111; Valdeón, 2013, 2014, cap. 2).

Tales talentos pronto resultaron evidentes. Moctezuma, al saber de la pequeña hueste de recién llegados, envió una delegación diplomática. De frente a su primer encuentro con el náhuatl, Aguilar, quien sólo hablaba una variante del maya, se declaró incompetente. Malinalli tomó entonces la iniciativa y comenzó a traducir en secuencia con Aguilar, dado que su castellano aún no era suficiente. A partir de ese momento la joven nunca habría de abandonar el lado de Cortés. El conquistador se la arrebató a Portocarrero, envió al noble de regreso a España e hizo de Doña Marina su amante, traductora y principal consejera. El mito de la mujer indígena que traiciona a su gente para satisfacer sus propios intereses y apetitos sexuales quedó así servido.

Mucho de lo que sabemos de las actividades de Doña Marina como intérprete oficial de Cortés proviene de imágenes pictóricas de manuscritos elaborados poco después de la Conquista. Por ejemplo, el Códice Florentino, compilado por el franciscano Bernardino de Sahagún a partir de 1545 con asistencia de informantes nativos, muestra a Malintzin traduciendo para Cortés y mediando en los acuerdos entre nativos y españoles (Figuras 1, 2 y 3). Cortés sabía que su pequeña hueste necesitaba aliados poderosos con urgencia si había de sobrevivir. La necesidad de un intérprete leal y capaz de conducir diplomacia de alto nivel era entonces vital. Doña Marina era precisamente ese intérprete y la joven desplazó a Aguilar tan pronto ganó familiaridad con el castellano. La intensa colaboración entre Cortés y Malinche resultó inmediatamente clara para los nativos y, según algunos cronistas, el español era llamado “señor Malinche” (Jager, 2015, p. 54). Probablemente los siguientes dos episodios sirven para ilustrar los roles en la pareja.



Figura 1 y 2: Malinche traduciendo para Cortés. Las vírgolas son el símbolo de las palabras.

Fuente: código florentino (Library of Congress online).
<https://www.loc.gov/item/2021667856/>



Figura 3: Malinche traduciendo acuerdos de asistencia indígena a la hueste de Cortés.

Fuente: código florentino (Library of Congress online).
<https://www.loc.gov/item/2021667856/>

El primero es el evento que probablemente decidió la conquista de los aztecas, la alianza hispano-tlaxcalteca. Este poderoso grupo étnico mantenía relaciones difíciles con sus vecinos de Tenochtitlán debido a los fuertes impuestos que exigía Moctezuma y la constante necesidad de proporcionar víctimas para sacrificios humanos, un pilar fundamental de la religión azteca. Gracias a la traducción de Malinche, los señores de Tlaxcala acordaron una bien coordinada colaboración con Cortés a cambio de privilegios que habían de mantener por todo el periodo colonial, situación que marcó a fuego la identidad étnica de toda el área (Ybarra, 2009). Sabemos de estos acuerdos diplomáticos gracias al “Lienzo de Tlaxcala” un enorme diseño pictográfico que las elites tlaxcaltecas enviaron al rey en la década de 1550 para asegurar la continuidad de sus privilegios (Figura 4).



Figura 4: Malinche traduciendo acuerdos de asistencia indígena a la hueste de Cortés.

Fuente: lienzo de Tlaxcala.

<https://nmdigital.unm.edu/digital/collection/achl/id/1522>

El segundo, ocurrido poco después de la alianza con los tlaxcaltecas, es conocido como “La masacre de Cholula”. La violencia del episodio fue tal que el mismo Cortés lo describe en sus cartas, Bernal proporciona abundantes detalles y Francisco López de Gómara, el biógrafo oficial de Cortés en España, ratifica los particulares. Según los tres hombres, hallándose los aliados acampando en Cholula, Doña Marina supo de un complot para asesinarlos a todos. Una mujer de rango le habría dado

tal información junto con una oferta de asilo y la promesa de un matrimonio con su hijo. Malinche simuló aceptar la oferta y regresó al campamento para informar a Cortés. De inmediato, este ordenó la masacre de todos los miembros de la comunidad. El número exacto de víctimas es aún materia de debate, tal como las motivaciones de los aliados. Es posible que los tlaxcaltecas hicieran correr el rumor para saldar antiguas cuentas con los cholultecas. En cualquier caso, resulta claro que Malintzin emerge tempranamente en la narrativa que se construye sobre ella como una aliada fiel de Cortés, la india guerrera y evangelizadora que no duda en instigar la aniquilación de quien se oponga a la conquista (Figura 5) (Rogers, 2021).

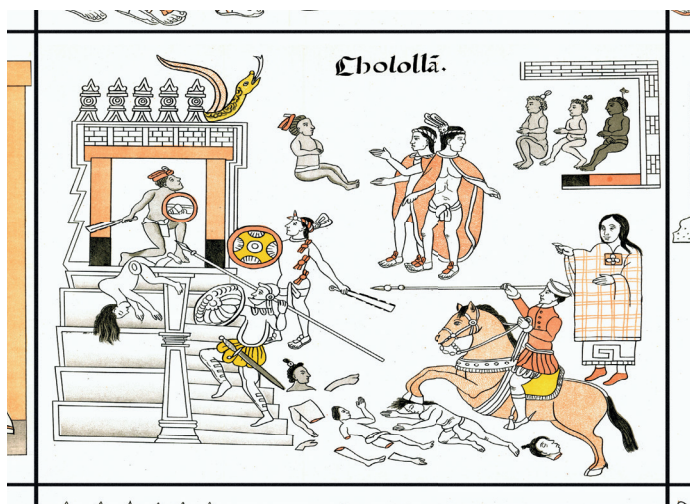


Figura 5: Malinche instigando la “Masacre de Cholula”.

Fuente: lienzo de Tlaxcala.

<http://www.mesolore.org/tutorials/learn/19/Introduction-to-the-Lienzo-de-Tlaxcala>

El ingreso de la tropa aliada a Tenochtitlán marca la culminación del rol de Malinche como traductora. La historiografía tradicional decimonónica, siguiendo la versión de Sahagún, ha presentado esta fase de la colaboración entre Doña Marina y Cortés como la de un dúo afiatado que sistemáticamente jugó con los miedos escatológicos de Moctezuma (la posibilidad de que Cortés fuera el dios Quetzalcoatl que regresaba

para reclamar el trono de Tenochtitlán) para inmovilizar al emperador y, con ello, asegurar la caída de los aztecas (Clendinnen, 1991, pp. 69-70; Prescott y Lockhart, 2001;). Lo cierto es que las habilidades de la joven traductora fueron un factor fundamental en la destrucción del mundo azteca en particular y mesoamericano en general.

El dramático colapso del Imperio azteca hizo de Cortés uno de los hombres más ricos del Imperio español. En cuanto a Doña Marina, esta dió a luz al único hijo que tuvo con el conquistador, Martín Cortés, poco después de la caída de Tenochtitlán. En recompensa por sus servicios, Cortés le dio una generosa dote y arregló su matrimonio con Juan de Jaramillo, uno de sus capitanes. Doña Marina tuvo con Jaramillo una hija, María, y murió poco después. El pequeño Martín fue enviado a España por su padre y nunca regresó a México. De esclava sexual a intérprete de alto rango, de amante a esposa de alcurnia, Malinalli acabó su corta vida en el mismo anonimato en el que esta había comenzado. Fueron las narrativas acuñadas sobre ella por europeos y nativos las cuales sentaron las bases de la reputación que había de ganar en los siglos sucesivos como la traductora-traidora de su propia gente, la india que, fascinada por el hombre europeo, no duda en asistirlo en la destrucción de su propio mundo y cultura.

La Malinche después de la Colonia: de La Llorona a La Chingada y más allá

La figura del traductor intercultural es sin duda compleja. La fascinación que la liminalidad de estos actores inspira ha tradicionalmente alimentado narrativas ficticias en abundancia que han servido agendas mutantes y variopintas. En el caso de La Malinche, las múltiples y divergentes lecturas del ícono ofrecen una fascinante ventana de análisis en cómo México ha visto y entendido su propia historia, su identidad nacional y el rol que raza y género juegan en tales narrativas.

La visión de Malinche durante la Colonia fue construida gracias a las descripciones iniciales que de ella hicieron hombres españoles y que artistas nativos repitieron en ilustraciones pictóricas que, como hemos visto, servían a sus propios propósitos. A la base de las narrativas de Díaz del Castillo, López de Gómara y el mismo Cortés se hallan los siguientes elementos: la lealtad de la mujer hacia los españoles, su habilidad como diplomática/traductora y su temprana aceptación de la cultura ibérica

que se expresa en su conversión religiosa. A tales bases se han de sumar prontamente atributos negativos vinculados a su género. Las acciones atribuidas a Doña Marina en la “masacre de Cholula” ayudaron a Sahagún a añadir una dimensión perversa al ícono: según el fraile, Malinche es además la hembra traidora, la mujer que esconde su lado malévol y no duda en motivar con el poder de su palabra la masacre de miles para satisfacer su sed de poder (Jager, 2015, pp. 169-172).

El siglo XVII trajo la creación de otro ícono fundamental en la identidad mexicana que, en oposición al de La Malinche, habrá de reforzar la imagen de esta como la mujer/madre perversa. La Virgen de Guadalupe ganó en este periodo la posición de la madre benévola para criollos y nativos en el imaginario colectivo colonial. La Malinche es entonces relegada al rol de la Eva mejicana quien encarna el pecado original al mantener relaciones sexuales con los conquistadores y ocasionar el colapso del mundo nativo. La sociedad tardo-colonial, en busca de crear una identidad propia, usó la polarización excluyente virgen/puta en la conducta femenina para una contraposición entre ambas figuras (Lara, 2008).

Luego de la independencia y en busca de imaginarse como nación, México habrá de reevaluar su pasado colonial y el rol que indios y mestizos (una parte mayoritaria de la población) debían tener en tal proyecto político. La demonización de Malinche como la india seductora, traidora a su gente, quien (literal y figurativamente) abrió el cuerpo nativo mexicano al pillaje y la contaminación europea, cobra fuerza. La reivindicación de ella como la traductora/diplomática capaz que Prescott trató de presentar en su texto no halló audiencia en México. Es más, es durante el siglo XIX que la asociación entre Malinche y La Llorona (el fantasma condenado a vagar eternamente llorando por el pecado de haber asesinado a sus propios hijos) se torna popular. Resulta interesante notar que La Llorona tiene raíces en mitos precolombinos (Leal, 2005). En tal simbiosis de temporalidades producto del indigenismo decimonónico, La Malinche llora eternamente por haber condenado a sus hijos (los indios del presente) a una exclusión social permanente producto de la conquista.

La reevaluación del mestizaje, tarea maciza de la intelectualidad mexicana luego de la revolución, promovió lecturas adicionales de La Malinche como madre primordial de los mestizos. A la lectura romántica del rol que Malinche y Cortés jugaron en el proceso según Vasconcelos en su *Raza cósmica*, se suman interpretaciones racistas de la supuesta

inferioridad del mestizo, quien junto con su madre india fue rápidamente abandonado por su padre español. Muralistas mexicanos ilustraron la multiplicidad de roles que La Malinche, como madre de la nación mejicana, podía jugar en estas perspectivas (Figura 6). Sin embargo, es la lectura de La Malinche y sus “hijos” (los mexicanos) que hace Octavio Paz en su *El laberinto de la soledad* la visión que redefinió el ícono en el siglo xx. Paz presenta a Malinche como la personificación de la victimización del indio, en general, y la mujer indígena, en particular, en el proceso de la conquista. Su sumisión sexual hace a La Malinche, según Paz, la “Gran Chingada”, y a Cortés “El Chingón”, el macho que viola a la hembra indefensa y vulnerable para luego repudiarla. La Conquista es reducida así a un acto sexual violento que determina el desafortunado e ineludible deshonor original de los mestizos mexicanos (McInnis, 1994).



Figura 6: *La pareja* (The couple, 1964), de Jorge González Camarena.

Fuente: Fundación Cultural Jorge González Camarena, AC.

Courtesy of the Denver Art Museum.

https://www.reddit.com/r/museum/comments/ynzd0b/jorge_gonz%C3%A1lez_camarena_la_pareja_the_couple_1964/?rdt=32879

Las complejidades del ícono de La Malinche han ofrecido fértil terreno de análisis para el feminismo chicano en Estados Unidos, un movimiento intelectual atento a las encrucijadas culturales de mujeres norteamericanas de origen mexicano. Las chicanas han debido dar sentido al patriarcalismo de su cultura ancestral *vis-a-vis* las demandas de género de la cultura anglosajona y, con ellas, los vaivenes determinantes del feminismo tradicional norteamericano de mediados del siglo xx. Las dificultades de tal liminalidad cultural, así como los potenciales peligros de abrazar la cultura dominante (y, con ello, irónicamente, ganar el epíteto de “malinchista”), han inspirado a estos intelectuales a usar la maleabilidad del ícono de Malinche para dar sentido a los desafíos que enfrentan las mujeres de color en los Estados Unidos (Alarcon y Olivares, 1993; Cordelia, 1980; Sandoval, 2008).

Pocahontas

Matoaka, Pocahontas y Rebecca Rolfe: seducción, traición y amor en Virginia colonial

El sitio histórico de Jamestown forma hoy junto con Williamsburg y Yorktown el centro de la identidad colonial estadounidense. Ubicado en Virginia, a orillas del James River (o Río Powhatan, según los grupos originarios algonquinos), Jamestown es celebrado hoy como el primer sitio de asentamiento permanente británico en las Américas. Para tal portentoso título, Jamestown tuvo comienzos modestos y más bien dramáticos. El asentamiento fue planificado y financiado por la Virginia Company, un grupo empresarial basado en Londres al cual el rey James I dio en 1606 poder para explotar los recursos naturales comercializables en la costa atlántica entre las latitudes 34° y 41° N. Una empresa comercial, en resumidas cuentas. Pero también un experimento socioeconómico que mezclaba anhelos sociales de conversión, dominación y (por supuesto) explotación de los grupos nativos en el cual importantes conglomerados londinenses habían invertido considerables sumas de dinero (Smith, 2022).

Tal mezcla de agendas habría de crear problemas mayúsculos para los líderes de la iniciativa. Cuando a comienzos de 1607 el modesto grupo de colonos desembarcó en el lugar de fundación de Jamestown, el líder extraoficial del grupo era el capitán John Smith (1580-1631), un mercenario-explorador-cronista megalómano de oscuros orígenes, cu-

yas aficiones literarias le habían hecho ferviente lector de las cartas de Hernán Cortés (Jager, 2015, p. 132; Kupperman, 2012). Smith fue una figura problemática y cuestionada desde el comienzo. A acusaciones de ser el instigador de problemas de disciplina durante el viaje, el capitán al parecer eligió erróneamente el sitio del asentamiento. La sequía de los meses precedentes al desembarco había forzado a la población nativa a emigrar temporalmente, creando la impresión que el área estaba des poblada. Cuando las lluvias regresaron (y con ellas los indios), los colonos descubrieron con horror que Jamestown se hallaba circundado por numerosos grupos algonquinos que estaban unidos en la Confederación Powhatan (Figura 7). El nombre nativo de tal organización política era *tsenacommacah*. Sobrepasados en recursos y medios de protección, los colonos pronto aceptaron la idea que mantener buenas relaciones con los indios era prioritario para su sobrevivencia.

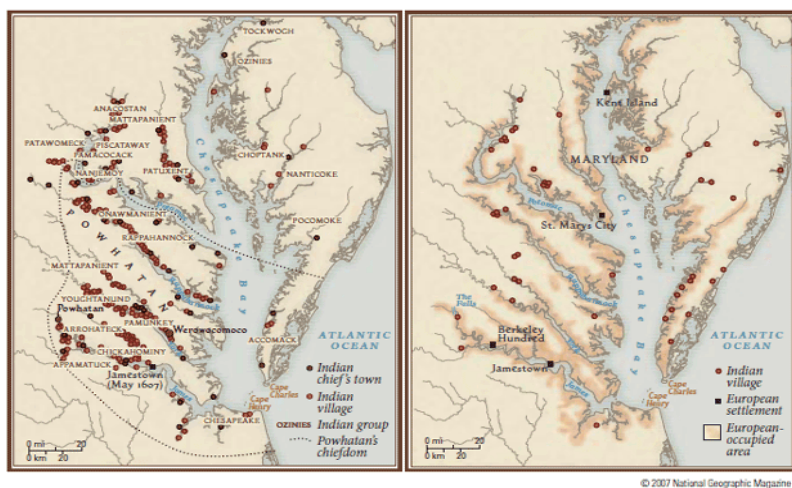


Figura 7: Extensión de la Confederación Powhatan en 1607.

Fuente: <http://smithtree.info/wp-content/uploads/2014/09/jamestown-map>.

Con su grupo en clara desventaja, Smith asumió la tarea de conducir relaciones diplomáticas con los algonquinos. El capitán documentó sus acciones en varios libros que luego circularon profusamente en Inglaterra: *A Description of New England* (1616), *Map of Virginia with*

a *Description of the Country* (1612) y probablemente su más leído *The Generall Historie of Virginia, New England, and the Summer Isles* (1624). Aun cuando detalles sobre los modos y la moralidad que Smith usó en sus comunicaciones con los nativos varían, lo cierto es que las relaciones con los algonquinos llegaron a un punto dramático en el invierno de 1607. Smith fue entonces capturado por los indios y, según él, condenado a muerte por Powhatan, el jefe del *tsenacommacah* (los líderes adoptaban el nombre de la organización política, según la tradición nativa). De acuerdo con la historia que Smith popularizó en sus escritos, cuando el verdugo estaba a punto de ejecutarle una joven muchacha nativa, la hija favorita del jefe, se arrojó sobre el cuerpo del indefenso inglés e imploró con vehemencia a su padre salvar su vida. Es con este gesto dramático que Pocahontas entra en la narrativa oficial de la identidad nacional norteamericana (Figura 8).



Figura 8: Pocahontas salvando a John Smith.
Fuente: Litografía c.a.(Library of Congress online, 1870).
<https://www.loc.gov/resource/pgs.07768/>

¿Quién era Pocahontas? ¿Por qué salvó la vida de Smith? De acuerdo con el inglés, la joven muchacha sentía por él una mezcla de admiración y erotismo. Vivaz, inteligente y curiosa, Pocahontas experimentaba, añade el capitán-cronista, simpatía por los europeos en general y atracción sexual hacia él en particular, la cual él nunca alentó, se apresura a indicar el intrépido explorador, de modo que la relación entre ambos fue siempre casta.

La percepción británica de la sexualidad nativa en Norteamérica colonial es un tema complicado. Las normas descriptivas que los europeos usaron fueron sin duda sacadas de la tradición puritana y la difundida percepción del Nuevo Mundo como un lugar de transgresión multidimensional. Las narraciones así construidas han oscurecido nuestra comprensión del tema. Por ejemplo, narradores contemporáneos a Smith al unísono comentan con asombro sobre la desnudez de los cuerpos nativos (indicador de perversión sexual, según ellos) y la desinhibición de las mujeres indias que no dudan en ofrecerse a los europeos. Ambos factores justifican un decidido desdén por los hombres nativos quienes, según ellos, son criaturas perezosas, eternamente ausentes en la vida económica familiar y más inclinados al pasatiempo de la caza que a cualquier esfuerzo por controlar la pureza sexual de sus mujeres (Slater y Yarbrough, 2011). El mismo Smith comenta con asombro cómo Pocahontas, cuando le acompaña de regreso a Jamestown, se entretiene haciendo volteretas con su cuerpo desnudo pintado de azul. Dado tal contexto cultural, Smith no podía más que describir a la joven Pocahontas como una muchacha desinhibida, carente de control paterno y ansiosa por iniciarse en la experimentación de su sexualidad.

¿Cuáles eran los verdaderos motivos de Pocahontas? Estudiosos concuerdan que Smith no entendió (o pretendió no entender) el verdadero significado de su “ejecución” y el rol que Pocahontas jugó en tal situación. Según Townsend (2004, p. 56), Smith era protagonista de un ritual que simbolizaba su adopción como miembro del grupo nativo. Tal ceremonia (común entre los grupos algonquinos) involucraba la representación simbólica de la muerte (a modo de purificación de la identidad precedente) a fin de iniciar la adopción del recién llegado como nuevo miembro del grupo étnico (Jager, 2015, pp. 212-213; Kupperman, 2009, p. 228). En tal contexto, el rol de Pocahontas cobra otra dimensión. No se trataría entonces de una adolescente nativa seducida por la superioridad cultural y la exuberante masculinidad de Smith sino de una joven mujer desempeñando un rol social específico a ella asignado: el de mediadora cultural.

Tal como en el caso de La Malinche, poco sabemos sobre Pocahontas antes de encontrar a Smith. Townsend (2004, pp. 13-14) indica que “Pocahontas” (que se puede traducir como “travesía”) era el apodo con que la tribu la conocía. Su verdadero nombre era Matoaka. Aun cuando Smith la identifica como la “hija predilecta” del jefe Powhatan, lo cierto es que Matoaka era probablemente una de los muchos hijos que el jefe tenía con mujeres provenientes de las múltiples tribus que componían el *tse-nacommacah*. Según Allen (2004, pp. 31-34), Matoaka había sido elegida y entrenada desde temprana edad como miembro de un grupo selecto de mujeres versadas en medicina tradicional y artes mágicas (llamadas las “Beloved Women”), entre las que se incluía la adivinación a través de sueños y visiones. Dado los poderes adivinatorios atribuidos a estas mujeres, la elección y adoctrinamiento de los cautivos que habían de ser incorporados al *tse-nacommacah* eran parte de sus deberes. La importancia política de las “Beloved Women” había aumentado en los últimos años, dice Allen, debido a una serie de profecías que circulaban anunciando la pronta destrucción del *tse-nacommacah* (2004, p. 39). El rol de Pocahontas en la “ejecución” de Smith, entonces, había sido en realidad la representación ceremonial de la adopción del hombre como nuevo miembro del *tse-nacommacah* y su posicionamiento como “discípulo” de Pocahontas, quien había de supervisar su correcta transición en la cultura algonquin. En resumidas cuentas, Matoaka/Pocahontas era, antes que una adolescente presa de sus pasiones, una diplomática profesional desempeñando un rol político/escatológico en una turbulenta y caótica encrucijada de frontera cultural.

Ya he indicado que nativos y europeos se empeñaron en posicionar sus embajadores culturales en los espacios de encuentro cultural en las Américas luego del siglo XVI. Tal como los ibéricos, los británicos de Virginia colonial también se ocuparon en formar mediadores culturales eficaces y leales. Resulta interesante que, en este caso, estos agentes profesionales de contacto cultural eran hombres jóvenes, un elemento que indica la importancia que el género jugaba en la concepción europea de una apropiada traducción y diplomacia intercultural. Sabemos de esta práctica gracias a los escritos de Henry Spelman, quien fue “dado” a los indios cuando tenía 13 años. Spelman indica que la misma Pocahontas asistió a estos jóvenes ingleses en aclimatarse a la cultura nativa (Kupperman, 2019). Este detalle indica que a la joven diplomática no sólo se le había encargado ayudar a Smith sino también asesorar la formación de otros agentes de interculturalidad.

Smith y Pocahontas se mantuvieron en comunicación cuando este regresó a Jamestown. En el transcurso de los meses siguientes, tal contacto fue fundamental para los colonos. De acuerdo con el capitán, Pocahontas le proporcionó información y recursos que permitieron a los europeos sobrevivir. La joven se casó con un guerrero nativo poco después y Smith citó la asistencia que continuó brindándole como prueba adicional de su fascinación por él. En el verano de 1609, cuando Smith estaba de regreso en Londres, se volvió claro que los nativos consideraban abusivas las demandas que les ponían los colonos y las hostilidades que siguieron dieron comienzo a las Guerras Anglo-Powhatan. En evidente inferioridad, los colonos recurrieron entonces a la abierta traición para asegurar su supervivencia.

En 1613, con la asistencia de los muchachos traductores ingleses, Pocahontas fue secuestrada justo luego de dar a luz su primer hijo. El objetivo era forzar a los nativos a deponer hostilidades. Después del rapto, la mujer nunca volvió a ver a su familia. Pocahontas fue puesta bajo la protección de un clérigo, con quien comenzó a aprender sistemáticamente el idioma y la religión de los europeos. Pocos meses después fue bautizada como Rebecca y sus captores comunicaron a su padre su decisión de aceptar la cultura y religión inglesas y vivir permanentemente en Jamestown (Kupperman, 2019, pp.100-107) (Figura 9). A través de los intérpretes, el jefe del *tsenacommacah* fue sorprendido con otra noticia: Rebecca se había enamorado, casado y deseaba de todo corazón vivir con su marido inglés. Ante tales circunstancias, los nativos cesaron las hostilidades, al menos por un intervalo significativo: las Guerras Anglo-Powhatan habrían de continuar con altibajos hasta 1626.



Figura 9: Bautismo de Pocahontas.

Fuente: óleo de John Gadsby Chapman (1840).

<https://www.aoc.gov/explore-capitol-campus/art/baptism-pocahontas>

El nuevo marido de Pocahontas era John Rolfe, un emergente empresario tabacalero viudo recién llegado a Jamestown. El matrimonio de ambos fue inmediatamente celebrado por los colonos y los voceros de la Virginia Company en Londres como la demostración del éxito del experimento económico-social-religioso que era Jamestown. En esta narrativa, Pocahontas era una princesa nativa que había rechazado una vida de privilegio entre su gente para vivir entre los europeos. Rebecca Rolfe, redimida de su salvajismo original por amor, demostraba, dijeron, que la innata y evidente superioridad de la cultura europea podía salvar a los nativos y traerlos a la civilización, sin importar su rango (Glover, 2014).

Poco después del enlace, Rebecca dio a luz al único hijo de la pareja, Thomas Rolfe. En la futura narrativa de estado-nación norteamericana, la unión entre Pocahontas y Rolfe, seguida del nacimiento de Thomas, ganó rápidamente un lugar fundamental en el imaginario nacional (Figura 10) (Lopenzina, 2014). Y, más importante aún, sirvió para difundir una concepción sesgada y conveniente del mestizaje. En este modelo, la mujer nativa y la prole mestiza son quienes han de completamente adoptar/adaptarse a la cultura europea. La vida de Thomas Rolfe habría de ajustarse también a esta narrativa. Tras la prematura muerte de su madre, el niño creció en Europa y, aun cuando eventualmente se trasladó

a Virginia para hacerse cargo de los negocios familiares tras la muerte de su padre, nunca demostró interés alguno en contactar a su familia nativa.



Figura 10: Matrimonio de Pocahontas y John Rolfe.

Fuente: impreso (Library of Congress online, 1616).

<https://www.loc.gov/resource/ppmsca.09308/>

¿Estaba Pocahontas enamorada de Rolfe? La supuesta fascinación de las mujeres nativas por el hombre blanco fue un lugar común en la narrativa europea del “descubrimiento” del “otro femenino” en espacios de frontera (Scully, 2005). Para los británicos, su rápido matrimonio con Rolfe no podía tener entonces otra explicación. Independientemente de los sentimientos de Rebecca por su nuevo marido, sabemos que inmediatamente luego de su matrimonio comenzó a asesorar a Rolfe en métodos de cultivo apropiados para producir el mejor y más comercializable tabaco (Jager, 2015, p. 107; Kupperman, 2019, pp. 109-110; Paul, 2013).

El éxito del tabaco enviado a Europa y la publicidad montada en torno a la conversión y matrimonio de Pocahontas motivó a la Virginia Company a costear los gastos de una gira de la familia Rolfe a Londres. El viaje habría de consumir la reputación de Pocahontas como el modelo del salvaje convertido y la justicia de la sagrada misión de conversión inglesa en el Nuevo Mundo (Brown, 1996; Stymiest, 2002). La gira se llevó a cabo casi sin sobresaltos y de acuerdo a lo planificado, incluyendo tiempo para completar un retrato de Pocahontas en vestimentas europeas (Figura 11). El único incidente del viaje fue un encuentro casual

entre John Smith y Pocahontas en el cual, según el propio Smith, la mujer lo acusó de mentirle sistemáticamente a ella y a los nativos. Resulta claro que la relación entre ambos se había vuelto amarga, si alguna vez no estuvo empañada por el claro desdén de Smith hacia las normas sociales nativas (Price, 2005). Sabemos que al momento del encuentro con Smith Pocahontas se hallaba enferma. La mujer habría de fallecer poco después, junto antes de regresar a Virginia. John Rolfe puso al pequeño Thomas bajo la tutela de un tío paterno y sepultó los restos de su madre en una tumba anónima antes de regresar rápidamente a sus negocios tabacaleros en Virginia.



Figura 11: Retrato de Pocahontas, Simon Van De Passe (1616).
Fuente: https://virginiahistory.org/sites/default/files/uploads/VHE_PocahontasEngraving.jpg

Pocahontas en el imaginario colectivo y la cultura popular

Luego de la independencia, las elites norteamericanas se apresuraron a dejar en claro que los orígenes de la nueva nación no habían sido fundados en la explotación de los nativos, aún cuando la existencia de formas de mestizaje biológico y/o cultural no eran un tema sobre el cual quisieran detenerse. El romanticismo del siglo XIX, aunado al sentimiento nacionalista, paulatinamente transformó la figura de John Smith de mercenario megalómano en héroe fundador. Por su asociación con Smith, Pocahontas fue presentada como una figura amigable y hasta maternal, aliada de los ingleses, quien personifica así la que debió haber sido la colaboración ideal entre nativos y europeos (Blumlo, 2017, p. 141). En resumidas cuentas, la narrativa dominante difundida por las elites la transforma en la contraparte femenina indígena (amable, generosa, protectora, maternal) al rol de Smith, el héroe masculino europeo (dominante, superior, fuerte, individualista, independiente, civilizador).

El siglo XIX, como sabemos, trajo la sistemática aniquilación de las poblaciones nativas en territorio norteamericano. El evento más dramático probablemente fue la reubicación forzada entre 1830 y 1850 de alrededor de 60.000 nativos procedentes de numerosos grupos étnicos, en el tristemente célebre evento genocida conocido como “The Trail of Tears”. La narrativa oficial justificó tales acciones en la sostenida resistencia armada de los nativos contra el avance anglosajón en sus territorios tradicionales. La opción de aceptar e incorporarse a la cultura europea había sido válida y factible, se dijo, citando el ejemplo colonial de Pocahontas, la india que tomó la “decisión correcta” (Snyder, 2015, cap. 6).

Durante la segunda mitad del siglo XIX el mito de Pocahontas se volvió omnipresente en la cultura norteamericana al punto que los cuestionamientos acerca de su autenticidad dejaron de ser relevantes. Prácticamente al unísono, la princesa nativa que dejó todo por amor fue presentada como la imagen femenina ejemplar, la mujer que personifica los valores de la generosidad, domesticidad y compasión puestos al servicio de la armonía racial (Jager, 2015, p. 225; Snyder, 2015, cap.13). Luego de la segunda guerra mundial, cuando las tropas regresan a casa, el romance fundacional idealizado entre el capitán John Smith y su benefactora indígena es nuevamente desempolvado y presentado al público norteamericano, esta vez en un claro afán por restaurar normas de género tradicionales. Pocahontas, la madre sumisa fundacional, sirve ahora para demostrar la importancia del rol tradicional doméstico de las mujeres.

Éste era un objetivo primordial para el gobierno al momento, dada la necesidad de reinsertar en la economía nacional los hombres que regresaban del frente de combate. El mito fundacional de Pocahontas sirvió así para demostrar a las mujeres norteamericanas la importancia del modelo femenino tradicional: una mujer hermosa, generosa, maternal, sumisa y, sobre todo, doméstica (Smith, 1953).

En 1995, el mito de Pocahontas fue rediseñado otra vez para consumo masivo. Esta vez Disney, con el objetivo de igualar el éxito de films de animación precedentes y aplacar acusaciones de masificar estereotipos raciales, reelaboró una vez más el ícono en el film del mismo nombre (Figura 12).

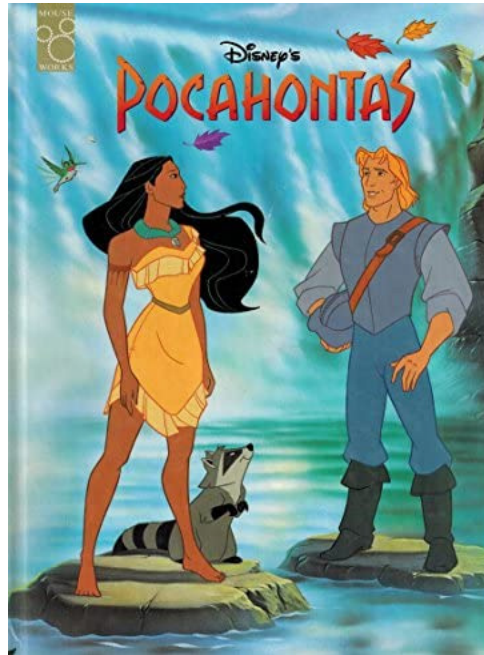


Figura 12: Póster publicitario de la película *Pocahontas* (1995).

Fuente: https://m.media-amazon.com/images/I/51OVyAwyyyL._AC_SY1000_.jpg

Disney presentó la historia romántica de una relación platónica entre Pocahontas y John Smith en el contexto del respeto a la diversidad cultural y al medio ambiente y la importancia de la iniciativa individual (Edwards, 1999; Kilpatrick, 1995; Snyder, 2015, cap. 15). Disney usó los servicios de consultores nativos para asegurar una representación correcta de la cultura algonquina. Sin embargo, estos luego revelaron que sus opiniones no fueron incorporadas (Jager, 2015, pp. 239-241). El resultado final, lamentaron, fue la representación de los nativos como niños y la reedición del estereotipo del “indio bueno” como aquél que voluntaria y alegremente acepta la cultura europea.

Intelectuales feministas nativos han dejado en claro las dificultades que tales estereotipos enraizados han creado para la correcta comprensión del rol de las mujeres en las sociedades nativas precoloniales (Allen, 2004). Por ejemplo, observadores anglosajones desde el siglo XVII en adelante han etiquetado el rol económico femenino en las tribus como abuso sistemático y brutalización. Estos intelectuales han demostrado, con asistencia de la antropología y de estudios de tradición oral, cómo las nativas planificaban y administraban la economía grupal y, por ende, tenían un rol crucial en las decisiones de las tribus. Su opinión era necesaria, por extensión, en asuntos relativos al mundo espiritual y, tal como lo indica el caso de Pocahontas, en la diplomacia interétnica (Kupperman, 2019, pp. 51-53). Resulta lamentable, dicen, que luego de más de 400 años la astuta pluma de John Smith aún siga siendo usada para justificar la supuesta superioridad de la cultura y normas de género que impuso el invasor.

Conclusiones

Las mujeres nativas fueron, tanto como los hombres, protagonistas en los intercambios culturales que se llevaron a cabo en los espacios de encuentro/conquista en las Américas. Al igual que ellos, ellas se opusieron, asistieron, beneficiaron y colaboraron con los europeos y sentaron las bases de la colonización y los procesos sociales que le siguieron. Narrativas nacionales de fundación han distorsionado irremediablemente una versión inicialmente sesgada de sus acciones, a tal punto que en verdad muy poco sabemos de los roles que las mujeres nativas desempeñaron al momento de los hechos.

Los casos de traductoras y mediadoras culturales ofrecen entonces una singular ventana de análisis para entender el rol de las mujeres nativas en este periodo. Los casos abundan. Por ejemplo, la India Catalina (¿1495?-1538), la mujer de la etnia mokaná que acompañó y asistió a Pedro de Heredia en la pacificación y fundación de Cartagena de Indias, es hoy celebrada como la gran conciliadora colonial y forma parte del imaginario nacional colombiano. Catalina tiene hoy una estatua erigida en su honor que la representa como una joven nativa desnuda, eternamente mirando al océano en espera del arribo de los españoles, y un festival de cine en su nombre.

En el caso norteamericano, la figura de Sacagawea tiene probablemente la misma importancia que Pocahontas para el periodo posindependencia. La mujer, perteneciente a la tribu shoshone, guió la expedición de Meriwether Lewis y William Clark por el oeste de los Estados Unidos entre 1804 y 1806, ayudándoles con diplomacia e información sobre las oportunidades comerciales que ofrecía el territorio recién adquirido a Francia. Si bien Sacagawea no sostuvo una relación romántica con Lewis o Clark, el esfuerzo que puso en protegerlos ha sido explicado como muestra de su evidente admiración por la misión norteamericana (la cual despertó sus instintos maternos) y su intuitiva e implícita aceptación del “manifest destiny”. Sacagawea hoy adorna monedas de 1 dólar acuñadas en 2001 y 2009 y su estatua se halla en el Capitolio, en Washington.

Mediadoras culturales indígenas en espacios de frontera han sido mal entendidas tanto por conquistadores ibéricos como británicos. Los casos de Malinche y Pocahontas demuestran que europeos en general carecían de referentes culturales que les ayudaran a entender el rol de las mujeres nativas que traducían para ellos y mediaban en comunicación intertribal. Como es lo normal, suplieron tal deficiencia con sus propios prejuicios acerca del “otro femenino” en el Nuevo Mundo. Malinche, Pocahontas y todas las demás actuaron, dijeron, a la merced de sus pasiones e hipnotizadas por la superioridad de la cultura europea. Tales versiones han luego fundado las bases de mitos de identidad nacional que repiten, usando la narrativa del romance, los mismos prejuicios añejos sobre raza y género acerca de los pueblos originarios de las Américas.

Resulta claro que los paralelos entre Malinche y Pocahontas dicen mucho sobre la mentalidad y similitudes culturales de los hombres que las describieron, Cortés (y quienes escribieron por él) y Smith. No debiera ser casual, por ejemplo, que Smith fuera un ávido lector de Cortés.

El arquetipo de la “princesa pagana” que “traiciona” a su pueblo por amor (no reciprocado) a un cristiano y en aras de ayudar la justa causa de la civilización superior tiene raíces profundas en narrativas europeas. Para el caso que nos interesa, consideraciones como esta deberían servir para guiar una reflexión panamericana sobre lo que en realidad sabemos acerca de los espacios de contacto nativo-europeos en el mundo atlántico.

Oportunidades para esto no faltan. Espacios de encuentro entre culturas divergentes abundan en las Américas dado que todo el continente ha sufrido por siglos el impacto de procesos capitalistas globalizantes. Tales espacios han servido a especialistas para elaborar sugerencias teóricas innovadoras. Tal es el caso de la “contact zone”, acuñado por Pratt (1992) que bien puede aplicarse a todas las Américas, y el del “middle ground” que White (1991) propuso para entender el espacio de encuentro anglo-algonquino. Cuando el rol de intérpretes y diplomáticas indias viene añadido a estos espacios, resulta claro que aún no tenemos una visión clara sobre las dinámicas que regularon las acciones de mediadores culturales y, si consideramos el género, de la domesticidad/sexualidad en los encuentros culturales entre nativos y no-nativos en las Américas. Dado que las motivaciones de estas mujeres se hallaban en sus propias culturas, este vacío también demuestra que nuestra comprensión de las sociedades indígenas antes del contacto con el mundo occidental es todavía al cuanto deficiente. Los hombres occidentales que narraron a estas mujeres al unísono celebraron su aparente y ávida aceptación del paradigma occidental religioso y patriarcal. Cuando los deberes de sus narrativas demandaron alusiones a la feminidad de sus objetos de descripción, usaron la consabida dicotomía cristiano-patriarcal: la Eva-puta sexualmente transgresora e insaciable (como en los casos La Malinche, la joven Pocahontas y la India Catalina) o la madre domesticada y amorosa (como Pocahontas luego de su matrimonio y Sacagawea). Promover un diálogo académico a nivel continental sobre la materia debería ser una tarea colectiva a fin de resolver tal enorme vacío compartido.

Referencias bibliográficas

- Alarcón, N. y Olivares, C. (1993). Traddutora, traditora: una figura paradigmática del feminismo de las chicanas. *Debate Feminista*, 8, 19-48.
- Allen, P. G. (2004). *Pocahontas: Medicine Woman, Spy, Entrepreneur, Diplomat*. HarperCollins.

- Blumlo, D. (2017). Pocahontas, Uleleh, and Hononegah: The Archetype of the American Indian Princess. *Journal of the Illinois State Historical Society* (1998-), 110(2), 129-153.
- Brooks, D. C. (2001). *The Linguistic Conquest of Spanish America: First-Contact Interpreters and Translator Acquisition Strategy as Primary Cause of Military Conquest, 1492-1565*. Auburn UniversityUMI; ProQuest.
- Brown, K. M. (1996). The Anglo-Indian Gender Frontier. En *Good Wives, Nasty Wenches, and Anxious Patriarchs: Gender, Race, and Power in Colonial Virginia* (pp. 42-74). University of North Carolina Press.
- Candelaria, C. (1980). La Malinche, Feminist Prototype. *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 5(2), 1-6.
- Clendinnen, I. (1991). 'Fierce and Unnatural Cruelty': Cortés and the Conquest of Mexico. *Representations*, (33), 65-100.
- Downs, K. (2008). Mirrored Archetypes: The Contrasting Cultural Roles of La Malinche and Pocahontas. *Western Folklore*, 67(4), 397-414.
- Durán, G. (1993). *Malinche: Slave Princess of Cortez*. Linnet Books.
- Edwards, L. H. (1999). The United Colors of "Pocahontas": Synthetic Miscegenation and Disney's Multiculturalism. *Narrative*, 7(2), 147-168.
- Gentzler, E. (2007). *Translation and Identity in the Americas: New Directions in Translation Theory*. Routledge.
- Glover, J. (2014). The Ransom of Pocahontas: Kidnapping and Dynastic Marriage in Jamestown and London. En *Paper Sovereigns: Anglo-Native Treaties and the Law of Nations, 1604-1664* (pp. 71-117). University of Pennsylvania Press.
- Jager, R. K. (2015). *Malinche, Pocahontas, and Sacagarwea: Indian Women as Cultural Intermediaries and National Symbols*. University of Oklahoma Press.
- Johnson, J. G. (1984). Bernal Diaz and the Women of the Conquest. *Hispanófila*, 82, 67-77.
- Karttunen, F. (1997). Rethinking Malinche. En S. Schroeder, S.G. Wood & R.S. Haskett (Eds.), *Indian Women of Early Mexico* (pp. 291-312). University of Oklahoma Press.
- Kidwell, C. S. (1992). Indian Women as Cultural Mediators. *Ethnohistory*, 39(2), 97-107. <https://doi.org/10.2307/482389>
- Kilpatrick, J. (1995). Disney's "Politically Correct" Pocahontas'. *Cinéaste*, 21(4), 36-37.
- Kupperman, K. O. (2009). *The Jamestown Project*. Harvard University Press.
- Kupperman, K. O. (Ed.). (2012). *Captain John Smith: A Select Edition of His Writings*. University of North Carolina Press.
- Kupperman, K. O. (2019). *Pocahontas and the English Boys: Caught Between Cultures In Early Virginia*. NYU Press.
- Lanyon, A. (1999). *Malinche's Conquest*. Allen & Unwin.

- Lara, I. (2008). Goddess of the Américas in the Decolonial Imaginary: Beyond the Virtuous Virgen/Pagan Puta Dichotomy. *Feminist Studies*, 34(1/2), 99-127.
- Leal, L. (2005). Malinche Myth and Metaphor: The Malinche-Llorona Dichotomy: The Evolution of a Myth. En R. Romero y A.N. Harris (Eds.), *Feminism, nation, and myth: La Malinche* (pp. 134-138). Arte Público Press.
- Lopenzina, D. (2014). The Wedding of Pocahontas and John Rolfe: How to Keep the Thrill Alive after Four Hundred Years of Marriage. *Studies in American Indian Literatures*, 26(4), 59-77.
- McInnis, J. B. (1994). Octavio Paz: La Malinche as Symbol of Illegitimacy and Betrayal. *MACLAS: Latin American Essays*, 8, 51-62.
- Metcalf, A. C. y Duffy, E. M. (2012). *The Return of Hans Staden: A Go-between in the Atlantic World*. Johns Hopkins University Press.
- Paul, H. (2013). Pocahontas and the Myth of Transatlantic Love. En *The Myths that Made America: An Introduction to American Studies* (pp. 37-70). Transcript.
- Prescott, W. H. y Lockhart, J. (2001). *History of the conquest of Mexico*. Modern Library.
- Price, D. A. (2005). *Love and Hate in Jamestown: John Smith, Pocahontas, and the Heart of a New Nation*. Vintage Books.
- Rama, A. (1996). *The Lettered*. Duke University Press.
- Rogers, C. J. (2021). Malinzin as a Conquistadora and Warrior Woman in the Lienzo de Tlaxcala (c.1552). *Historical Journal*, 64(5), 1173-1197. <https://doi.org/10.1017/S0018246X20000576>
- Romero, R. J. (2005). Malinche and Gendered Histories: Foundational Motherhood: Malinche/Guadalupe in Contemporary Mexican and Chicana/Chicano Culture. En R. Romero y A. N. Harris (Eds.), *Feminism, nation, and myth: La Malinche* (pp. 28-43). Arte Público Press.
- Rountree, H. C. (2006). *Pocahontas, Powhatan, Opechancanough: Three Indian Lives Changed by Jamestown*. University of Virginia Press.
- Sandoval, A. M. (2008). *Toward a Latina Feminism of the Americas: Repression and Resistance in Chicana and Mexicana Literature*. University of Texas Press.
- Scully, P. (2005). Malintzin, Pocahontas, and Krottoa: Indigenous Women and Myth Models of the Atlantic World. *Journal of Colonialism and Colonial History*, 6(3), doi:10.1353/cch.2006.0022
- Shedd, M. (1971). *Malinche and Cortés*. Doubleday.
- Slater, S. y Yarbrough, F. A. (Eds.). (2011). *Gender and Sexuality in Indigenous North America, 1400-1850*. University of South Carolina Press.
- Smith, B. (1953). *Captain John Smith, his life & legend* (1st ed.). Lippincott.

- Smith, H. Z. (2022). The Virginia Company and the Foundations of Religious Governance in English Commercial Expansion. En H.Z. Smith (Ed.), *Religion and governance in England's emerging colonial empire, 1601-1698* (pp. 37-70). Springer International Publishing.
- Snyder, H. A. (2015). *Jesus and Pocahontas: Gospel, Mission, and National Myth*. Lutterworth Press.
- Sommer, D. (1991). *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*. University of California Press.
- Stymeist, D. (2002). "Strange Wives": Pocahontas in Early Modern Colonial Advertisement. *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal*, 35(3), 109-125.
- Townsend, C. (2003). Burying the White Gods: New Perspectives on the Conquest of Mexico. *The American Historical Review*, 108(3), 659-687.
- Townsend, C. (2004). *Pocahontas and the Powhatan Dilemma*. Farrar, Straus and Giroux.
- Townsend, C. (2006). *Malintzin's Choices: An Indian Woman in the Conquest of Mexico*. Diálogos. University of New Mexico Press.
- Ybarra, P. A. (2009). *Performing Conquest: Five Centuries of Theater, History, and Identity in Tlaxcala, Mexico*. University of Michigan Press. <https://doi.org/10.3998/mpub.316831>
- Valdeón, R. A. (2013). Doña Marina/La Malinche: A historiographical approach to the interpreter/traitor. *Target*, 25(2), 157-179. <https://doi.org/10.1075/TARGET.25.2.02VAL>
- Valdeón, R. A. (2014). *Translation and the Spanish Empire in the Americas*. John Benjamins Publishing Company.
- White, R. (1991). *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge University Press.

Mestiçagens na Ibero-América, entre os séculos xvi e xix: definições, empregos e historicidades dos conceitos - o caso do designativo “branco”¹

Eduardo França Paiva²

Departamento de Historia, Universidade Federal de Minas Gerais

Contextualização e indagações

Durante a época moderna, avançando-se até meados do século XIX, as práticas de distinção e classificação de pessoas e grupos sociais se basearam, fundamentalmente, em dois marcadores: a “qualidade” e a “condição” jurídica. Existiram outros, tais como “nação”, “casta”, “raça”, “classe” e “cor”, que, às vezes, se confundiam e em outras, se associavam. Nenhum desses últimos, no entanto, se sobrepôs em importância aos dois primeiros, pelo menos até meados do século XIX, guardadas exceções observadas em épocas anteriores, em regiões específicas e a partir de discursos de natureza particular, como o médico, o científico e o político. No dia a dia ibero-americano, gentes de todas as origens e de todos os *status* sociais os empregaram prioritariamente e com frequência.

Para que se compreendam historicamente os significados e os usos desses termos/conceitos/categorias é necessário fazerem-se duas perguntas incontornáveis. Quem chamava quem de quê e como cada qual se definia em relação ao “outro”? As respostas, obviamente, resultam das relações de poder estabelecidas historicamente, das incontáveis formas de resistência e de negociação engendradas, das realidades sociais multifacetadas e diversas que marcaram a construção das sociedades ibero-americanas e das perspectivas de alteridade produzidas nesse contexto.

1 Este texto é resultado de pesquisas realizadas com recursos da bolsa PQ-CNPq-Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, 2018-2022 / 2022-2026; da CAPES-MEC - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior-Ministério da Educação; da bolsa Pesquisador Mineiro da FAPEMIG - Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais (2015-2017) e do Proyecto de I + D Mercados y tratos de esclavos en el Atlántico ibérico del siglo XVI (HAR2016-78056-P), financiado pelo Ministerio de Economía, Industria y Competitividad del Gobierno de España.

2 ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8100-573X>

A complexidade social que caracterizou a conformação das realidades ibero-americanas se afasta claramente de perspectivas simplificadoras, modelares e generalizantes, muito em voga até os anos 1980 —recentemente retomadas, ainda que com “roupagem” nova— que impuseram/impõem ao passado estruturas binárias de funcionamento. Nestes casos, os relacionamentos sociais se reduziam aos confrontos entre “exploradores” e “explorados”, “senhores” e “escravos”, “algozes” e “vítimas”, “vencedores” e “vencidos”. Assim, tudo o que escapava a esses esquemas era solenemente ignorado ou até mesmo apagado para que as bordas do modelo não fossem engolidas.

A complexidade das relações sociais ibero-americanas não permitiu, no passado, simplificações e imposições absolutas de modelos pré-definidos de viver e de pensar e continua resistindo a eles. As classificações sociais, uma vez compreendidas nessa mesma complexidade social, podem nos ajudar a melhor compreender o viver em sociedades marcadas por intensa mobilidade e, ao mesmo tempo, por rígida hierarquia social, por formas de trabalho compulsório, mormente a escravidão, e, em paralelo, por quantidade extraordinária de alforrias, pelo domínio institucional das monarquias católicas, com práticas de Antigo Regime, e, concomitantemente, por generalizadas mestiçagens biológicas e culturais. Nessa realidade é que se devem buscar as respostas às duas indagações anteriormente apresentadas.

Conhecer melhor as dinâmicas sociais que permitiram designar-se o “outro” hierarquicamente, distinguindo-o em relação a si é um dos temas tratados neste texto. Isto configura um problema histórico e historiográfico que está longe de estar resolvido ou mesmo adequadamente conhecido. Embora, desde a segunda metade do século XVIII, observem-se na documentação fortes indícios de alterações nas formas de classificação de povos e culturas, muito em torno dos conhecimentos científicos que se desenvolviam e do conceito de “civilização” que passava a ser mobilizado, o binômio “qualidade” e “condição” só seria abandonado mais tarde, sobretudo a partir de meados do século XIX. Até aí, a antiga fórmula de identificação de pessoas (nome + qualidade + condição) ainda vigia no dia a dia, não obstante sofrer variações e perda constante de importância.

As profundas alterações nos sistemas classificatórios ocorridas no Oitocentos deveram-se a uma série de motivos, tais como mudanças radicais nos campos da política, das ciências e das culturas, incluídas aí as religiões, o que resultava da reorganização geopolítica mundial, aprofundada desde o século anterior. As velhas formas de identificação e classificação

sociais passaram, então, a se ancorar na “cor” de pele e na “raça”, indicadores claros da biologização³/cientificismo das fórmulas de distinção, das quais emergiram as perspectivas racialistas, evolucionistas, genéticas e eugênicas que chegaram até hoje com algum vigor (Chor Maio y Ventura Santos, 1996; Chor Maio y Ventura Santos, 2010; Diwna, 2007; França Paiva, 2017; França Paiva, 2020; França Paiva et al., 2016;).

As novas fórmulas eram em quase tudo contrárias ao que vigorara durante toda a época moderna, não obstante serem parcialmente tributárias dos esquemas e do léxico anteriores. Portanto, parecem-me imprescindíveis alguns esclarecimentos sobre como nas quatro partes do mundo moderno, principalmente nos domínios cristãos e, sobretudo, nos católicos, pessoas e grupos sociais foram vistos, diferenciados e classificados. Começemos lembrando que na concepção coetânea, aquele era um mundo naturalmente desigual, assim idealizado por Deus. Como nos explicou António Manuel Hespanha (2010):

A ideia de ordem é central na imaginação política e jurídica moderna. Numa sociedade profundamente cristã, o próprio relato da Criação (*Genesis*, I) não pode ter deixado de desempenhar um papel estruturante. Aí, Deus aparece, fundamentalmente, *dando ordem* às coisas: separando as trevas da luz, distinguindo o dia da noite e as águas das terras, criando as plantas e os animais “segundo as suas espécies” e dando-lhes nomes distintos, ordenando as coisas umas para as outras (a erva para os animais, estes e os frutos para os homens, o homem e a mulher, um para o outro e ambos para Deus). (p. 47)⁴

Assim, a maior relevância individual e coletiva naquele mundo desigual e cristão vinculava-se diretamente à origem e à linhagem mais puras, não apenas a familiar, mas a religiosa também, além da procedên-

3 O vocábulo “biologia” surgiu posteriormente ao principal período enfocado neste texto – séculos XVI a XVIII. Geralmente indica-se que dois dos primeiros a empregá-lo foram o naturalista alemão, Reinhold Treviranus (1818), e o naturalista francês, Lamarck (1802), não obstante o termo já existir na segunda metade do século XVIII. Entretanto, entendo tratar-se de procedimento metodológico legítimo e não anacrônico empregar conceitos e categorias teóricas sobre um tempo que não os conheceu, contanto que respeitadas as historicidades dos acontecimentos e, de preferência, explicados o conceito e a maneira como ele será usado. Esta observação se aplica aqui ao emprego de “biologização”, “mestiçagens biológicas” e “mestiçagens”. Aliás, o conceito de “mestiçagem” também apareceu tardiamente. Um dos primeiros, senão o primeiro a empregá-lo foi o francês Baudriment (1837).

4 Um dos pensadores clássicos sobre essa temática foi o dominicano espanhol Domingo de Soto, “uma das figuras de proa da teologia moral e jurídica da Segunda Escolástica ibérica”, segundo Hespanha (2010, p. 62). Ver Soto (1995).

cia territorial. Nesse contexto antigo, a “limpeza” de sangue, regida por estatutos, equivalia à origem cristã/católica das linhagens nobres, que lutaram para manter o protagonismo de Roma e o poder das monarquias católicas na Península Ibérica, por exemplo, retomada aos infiéis mulçumanos, e em suas conquistas nos outros continentes. Eram esses critérios que definiam a “qualidade” e sua posição mais alta nas hierarquias sociais dessas sociedades modernas, enquanto a ausência deles determinava as posições inferiores.

A “qualidade” já era uma categoria antiga, associada também às virtudes, humores e comportamentos humanos. As melhores “qualidades” vinculavam-se diretamente à limpeza ou à pureza de sangue, como já expliquei. No entanto, é necessário advertir os incautos que neste caso, embora se fizesse referência ao líquido que corre nas veias humanas, não se tratava do aspecto orgânico (inclusive se era nobre e “azul”, como se acostumou a pensar), mas sim de se ressaltar a origem “pura”, sem “defeitos” ou “acidentes” (ascendência, qualidade, condição jurídica, cor e crença religiosa). Ou seja, “sangue”, naquele contexto, pouco ou nada tinha que ver com o aspecto biológico. Evocar sua pretensa “pureza” ou “limpeza” era evidenciar o passado nobre e católico, servindo, também, para decretar o afastamento dele. Recorria-se à “pureza” ou à “limpeza” simbólicas, para se ratificar as ascendências, classificando-as em níveis melhores e piores; este último nível, quando se tratava de “sangue infecto” de mouros, judeus e, mais tarde, de pretos e mulatos.

Sangue “limpo” e “puro” não atendia, portanto, os critérios biologizados que, não obstante, já apareceriam no fim do século XVIII, consolidando-se na centúria seguinte, particularmente em torno dos conceitos de “civilização” e de “raça”, que se tornariam a base sobre a qual pessoas, povos, nações e culturas passariam a ser julgados e classificados. A “racialização” científica forense, sociológica, antropológica, biológica e genética e suas derivações políticas e culturais não compuseram as perspectivas classificatórias mais antigas, tão profundamente incorporadas e tão fortemente empregadas até o fim do século XVIII e primeiras décadas do século XIX.

E assim, mais um esclarecimento sobre o tema se faz necessário: “raça” não foi termo/conceito inventado no Oitocentos. Ao contrário, já aparecia integrado a dicionário, no fim do século XV: “Raça del sol. radius solis per rimam Raça del paño. panni raritas” (Cardoso, 1562, p. 90v; Nebrija, 1495?, fol. LXXXVIr, l IIIIr). Como se pode constatar, a definição antiga de “raça”, que prevaleceu durante, pelo menos, três séculos, nada tinha a

ver com nossa atual concepção biologizada, herdada principalmente do cientificismo oitocentista.

O emprego do termo “raça” na documentação produzida em línguas latinas é algo frequente desde o século XVI, mas, antes do século XIX, a categoria jamais superou a importância atribuída à “qualidade”, embora, em vários casos, verifica-se forte semelhança entre suas definições e usos, chegando mesmo a se confundirem, o que de resto também ocorreu com “nação” e “casta”. Inclusive, desde os primórdios, “raça” evocava a origem, a linhagem, daí a associação a “raio”, “raia” e “linha” dos tecidos. Isto, obviamente, acentuou a relevância da ascendência familiar ou religiosa, aspecto tão fortemente integrado à definição de “qualidade”, o principal marcador social empregado durante o período moderno.

Toda essa longa adaptação das formas de distinção, classificação e hierarquização sociais encontrou terreno fértil na Península Ibérica, aí se consolidando e se infiltrando profundamente tanto nas instituições quanto na vida cotidiana. No contexto de reconquista católica dos territórios ocupados pelos inféis muçulmanos esses esquemas “taxonômicos” *avant la lettre* foram instrumentos importantíssimos e de uso frequente no processo de (re)organização social ocorrido ao longo de todo o período de reocupação e de domínio global experimentados pelas monarquias católicas. A partir do fim do século XV, quando os reis católicos expandiram seus domínios e poderes sobre as quatro partes do mundo, junto com seus agentes de Conquista viajaram também as velhas práticas de poder e de distinção. Elas, inclusive, justificaram, na perspectiva dos conquistadores, a submissão e a escravidão dos povos nativos das regiões anexadas, assim como dos oriundos de outras regiões submetidas à lógica ibérica de comércio global.

A experiência católica ibérica de distinção e de classificação foi reproduzida com eficácia nos territórios conquistados no Oriente, na África, nas ilhas atlânticas e do Pacífico, em um longo e complexo processo de adaptações políticas e culturais. É como se um grande laboratório ibérico de aclimações sociais tivesse funcionado em escala global, com resultados muito promissores. Para além de garantir a expansão de seus domínios, portugueses e espanhóis também desenvolveram estratégias fundamentais de alianças locais, de articulações comerciais entre as dimensões regionais e globais e de acesso à mão de obra necessária para construírem, povoarem, defenderem e expandirem seus impérios.

Toda essa experiência acumulada foi essencial para que a partir de 1492 os reinos católicos ibéricos conquistassem extenso território no

Novo Mundo, logo depois batizado de América. Aí também, distinções, classificações e hierarquias foram logo aplicadas, fortemente lastreadas nos exemplos e nos modelos desenvolvidos em outras partes. Entretanto, a complexidade americana acabou por exigir novas adaptações, reinstalando-se o laboratório global de forma ainda mais intensa e ampliada. São exatamente as realidades ibero-americanas sob o domínio dos reinos católicos ibéricos, complexas e multifacetadas, profundamente mestiçadas biológica e culturalmente, que serão tratadas em seguida, focando-se a conformação de populações compostas por gente de variadas origens. É de particular interesse compreenderem-se as formas de distinção e hierarquias logo adotadas, assim como o léxico que nomeou e qualificou tudo isto em contexto novo, fortemente lastreado nas conexões entre as dinâmicas locais e globais (Gruzinski, 2001; Gruzinski, 2008; Gruzinski, 2010; Subrahmanyam, 1999).

Dar nome ao novo e garantir as hierarquias

As dinâmicas de mestiçagens engendradas no Novo Mundo, desde os primeiros momentos, contaram com um elemento a mais em relação a processos semelhantes ocorridos anteriormente em várias partes dos mundos ibéricos. Tratam-se dos nativos do continente, os gentios, como foram inicialmente tratados, ou índios, como foram designados durante a primeira viagem de Cristóvão Colombo (Arranz Márquez, 2009, p. 264). As mesclas biológicas entre conquistadores e índias começaram a ocorrer precocemente e os primeiros filhos “mestiços” apareceram em seguida. Como filhos de espanhóis, essas crianças logo chamaram a atenção da coroa, pois deveriam ser batizados e educados como cristãos. Além disto, não deveriam viver com as mães índias em suas aldeias, apreendendo a “gentilidade” delas, seu estado de “feras” ou de “selvagem” (Alvar, 1987, pp. 162-164; Mundus Novus, 1903, p. 30; Summario das Armadas, 1983). No caso dos domínios portugueses a situação era a mesma, embora tenha se configurado alguns anos mais tarde.

Assim, as mestiçagens modernas encontraram no Novo Mundo condições de se recriarem, se diversificarem e de constituírem novos contornos, mais amplos, inclusive, desde a chegada dos conquistadores. O afluxo de negros africanos adensou ainda mais o processo, tornando-o muito mais complexo e, digamos, globalizado. Desta forma, já no início do século XVI, o léxico da distinção ampliara-se, apresentando resig-

nificações de antigos termos de origem latina, incorporando categorias empregadas pelos povos originais antes da chegada dos conquistadores e (re)inventando palavras e expressões para cumprirem o mesmo papel identificador, classificador e diferenciador de gentes e de grupos sociais.

Entre o fim do século xv e o início do xix o vocabulário das distinções em português e em espanhol se tornou, certamente, o mais rico da época moderna. Isto espelhava a complexidade social moldada pela escravidão e por outras formas de trabalho forçado empregadas, pela mobilidade social que resultou em milhares de alforrias ao mesmo tempo em que as hierarquias mantinham-se rígidas, pela formação de famílias entre escravos, forros e não brancos livres, pela conformação de redes urbanas no litoral e no interior do continente, pela diversificação e intensidade das relações comerciais globalizadas e pelas dinâmicas de mestiçagens biológicas e culturais, bem como por suas derivações, que abarcaram todos os aspectos da vida ibero-americana. Até hoje, note-se, palavras empregadas em inglês e em francês para designarem antigas formas de distinção e de misturas são provenientes do português e do espanhol, o que atesta os diferentes graus de complexidade alcançados nos domínios americanos e certifica a exportação lexical e semântica ibero-americanas ocorrida ao longo dos séculos.

As “qualidades” predominantes nas Américas portuguesa e espanhola coincidiam na maior parte das vezes. Entretanto, termos específicos nos lembram sempre das diferenças que também marcaram a organização dessas sociedades. Entre os termos comumente empregados, mesmo que nem sempre simultaneamente, incluem-se “gentio”, “índio”, “selvagem”/“selvaje”, “bárbaro”, “branco”/“blanco”, “cristão”/“cristiano”, “caraíba”, “cristão velho”/“cristiano viejo”, “preto”/“prieto”, “negro”, “mouro”/“moro”, “moreno”, “judeu”/“judío”, “cristão novo”/“cristiano nuevo”, “crioulo”/“criollo”, “mestiço”/“mestizo”, “bastardo”, “pardo” e “mulato”. Em português, empregou-se com exclusividade “tapuia”, “carijó”, “tapanhuno”, “mameluco”, “mamaluco”, “cabra”, “caboclo”, “curiboca” e “mazombo”, por exemplo. Já em espanhol, anota-se o uso de termos como “montañes”, “coyote”, “chino”, “cambujo”, “lobo”, “barcino”, “morisco”, “zambo”, “zambaigo”, “jibaro” e “jenízaro”⁵.

Em várias ocasiões, empregaram-se alguns desses termos como “cor” de pele (categoria usada na Península Ibérica desde, pelo menos, o século

⁵ Significados antigos desses termos podem ser conferidos em Alvar, 1987; Bluteau, 1712; Cardoso, 1562; *Diccionario de Autoridades*, 1969; *Diccionario de la lengua castellana*, 1729; Forbes, 1988; França Paiva, 2020; Nebrija, 1495; *Política Indiana*, 1776; *Recopilación de las Indias*, 1992.

xv), mas, nesses casos, quase sempre explicitou-se isto, ou seja, registrou-se, sobretudo em espanhol, “color cocho”, “color pardo”, “color de membrillo”, “color quebrado”, “color zambaigo”, “color mulato”, “color de indio”, “color loro”, “color negro”, “color blanco” e “color trigüeño”, por exemplo. Em português também houve este hábito, embora, aparentemente (pois faltam estudos neste sentido), tenha sido menos frequente. De toda forma, há registros antigos que explicitam ser a referência à “cor” de pele: “cor branca”, “cor negra”, “cor preto”, “cor dos índios”, “cor vermelha”, “cor quase vermelho tostado”, “cor azeitona”, “baço de cor”, “cor pardo” etc.

Também é verdade que em muitos outros casos não se pode saber com certeza se a referência é à “cor” de pele ou à “qualidade”, mas, na maioria das vezes era este último marcador social que se evocava. E como já expliquei, o costume era empregar a fórmula “nome” + “qualidade” + “condição jurídica” para identificações individuais, tais como “una esclavilla negra llamada Marçala”, Tenerife, 1579 (Wheat 2021, p. 95); Atanacio Cardoso “que dixo hera criollo y era horro”, La Española, 1575 (Wheat, 2021, p. 95); “Manuel Lopez mulato natural de Cacheo en Guinea”, Cartagena de Indias, 1629 (Wheat, 2021, p. 96); Luisa Reja, una “muger prieta” o “negra horra” que fue “tangomanga”, “vesina de la ysla de Cabo Verde” y “pasagera del dicho navyo”, La Española, 1575 (Wheat, 2021, p. 101); “huma mulata chamada Loyza a qual ouve por titulo de compra que della fiz (...) a qual mulata pelos bons servissos que della tenho recebido e pello amor de Deos a forro e lhe dou liberdade”, Minas Gerais, 1717 (Lima, 2022, p. 48); “Martha (sic) Fernandes (...) e disse ser christã velha natural da ylha de Sam miguel molher parda”, Pernambuco, 1593 (ANTT, proc. 10745); “dois dos mulatos, um Antônio, o outro Manoel e estes por andarem publicando que eram meus filhos”, Minas Gerais, 1750 (França Paiva, 2022, p. 133); “comprej a admenestração de hua carijo por nome Margarida de Braz de Souza Arzão (...) aqual carijo Tem coatro filhos a saber Narciza Páscoa Bastarda João e Ignacio Molato e CoriBoca Declaro que narciza he liure e ezenta a administração por eu comprar a dita Maj della e não a dita Narciza”, Minas Gerais, 1742 (França Paiva, 2009, pp. 264-281); Lázaro Coelho de Eça (...) “homem preto, ou quase preto, e não índio deste país”, Pernambuco, 1753 (Meneses Ferreira, 2018, p. 25).

Aparentemente se tratava de um sistema classificatório complicado, desorganizado e de emprego aleatório, mas não foi bem assim que ele funcionou. É claro que houve variações de uso e de compreensão, alte-

rações nas definições, ressignificações e arbitrariedades, mas existiram lógicas regionais e gerais de uso. Um português, cristão, de pele clara, muito dificilmente seria definido como preto ou mesmo mulato. Um índio ou “mestiço” (filho de conquistador e índia) não seria definido como preto, embora, no Brasil, eles tenham sido tratados como “negros” ou “negros da terra” quando se quis indicar sua condição de escravos ou de submetidos a outras formas de trabalho compulsório, como servidão, “administração” ou aldeamento. Aliás, em muitos documentos, “negro” se referia à condição jurídica de escravo, enquanto que “preto” era referência à “qualidade”, isto é, procedente da África e de pele escura e, ainda, frequentemente, aludia à condição de forro (França Paiva, 2016). Um zambo, por sua vez, dificilmente se passaria por espanhol ou por índio, mesmo que vestido “en hábito de” (com roupas típicas de), embora pudesse mais facilmente se fazer passar por “mestizo”. Quando a alteração da “qualidade” de uma pessoa ocorria, e isto foi frequente, a tendência era que se promovesse a elevação na hierarquia social e não o contrário, isto é, o rebaixamento a categorias “inferiores”⁶. Na verdade, havia códigos de compreensão que eram mobilizados pelas populações e que atribuíam sentido às classificações, evitando exageros ou mentiras escandalosas. Esses códigos foram se perdendo e se alterando ao longo dos séculos e poucos chegaram até nós, mesmo porque foram igualmente perdendo seus sentidos históricos. Isto, obviamente, faz aumentar nossa sensação de que as classificações antigas eram confusas e sem normas, mas esta noção se ancora muito mais em nossos distanciamento e incompreensão do que em sua pretensa falta de lógica.

Diante dessa complexidade histórica e por estarmos pouco habituados a refletirmos sobre ela, é importante, então, nos atentarmos a metodologia específica para ser empregada em nossas investigações contemporâneas sobre os termos de distinção, realizadas junto aos documentos antigos. É imprescindível prestar muita atenção em relação a quem registra, onde e quando ele ocorre, às definições históricas dos termos e expressões identitárias, assim como em relação aos seus usos e às suas historicidades. Igualmente importante é a exploração de documentação diversificada, buscando-se encontrar autoidentificações e identificações oficiais, observando aspectos mais frequentes nas perspectivas religiosas, nas militares e nas civis e inventariando o léxico cartorário das (des)qualificações criminais e dos tratamentos íntimos e pessoais. Devemos nos

6 Houve exceções, claro. R. Guedes (2006, p. 461) identificou um caso raro, em listas nominativas de 1813 e de 1818, nas quais, inicialmente, Antônio de Pontes e sua esposa, Beatriz Maria, apareciam como “mulatos” e em seguida como “negros”.

atentar às “chaves” de compreensão e aos códigos de entendimento que ficaram registrados nos documentos e nos mantermos em alerta contra os anacronismos que, por vezes, acabamos cometendo, não obstante a consciência de que eles são inerentes ao pensar histórico e ao fazer historiográfico, embora muitos deles sejam evitáveis e outros tantos sejam inaceitáveis. Para tanto, permaneçamos vigilantes contra as inadequações de definições e de conveniências políticas atuais, para se estudar realidades antigas, embora conceitos sejam ferramentas imprescindíveis para a operação historiográfica, e respeitemos as historicidades do ocorrido, do relatado sobre ele e das (re)leituras feitas *a posteriori*.

“Branco”, por exemplo... - um designativo de muitas faces

Entre todos os termos identitários empregados no passado ibero-americano, um deles sempre foi tomado como mais facilmente definível: “branco”. Não obstante, talvez seja exatamente o contrário, isto é, o mais ou, pelo menos, um dos mais difíceis de terem seu emprego histórico compreendido hoje. Por conta de uma série de equívocos metodológicos, conceituais e analíticos, “branco” parece ter abarcado “qualidades” convenientemente ocultadas, além de nem sempre se referir à cor de pele. Mais ainda: tomar “branco” como sinônimo de “europeu”, de americano filho de europeus e de cristão, desde o século XVI, trouxe muitos problemas de classificação, que foram só aumentando ao longo dos séculos, quanto mais as mestiçagens biológicas e culturais se aprofundaram. Afinal, muitos dos portugueses e espanhóis que migraram não eram “brancos” nem na “qualidade”, pois eram mestiçados, nem no que se referia à tonalidade da pele, que estava longe da alvura e da clareza referenciadas por autoridades, literatos e cronistas antigos quando, muitas vezes, pretenderam definir “branco” de maneira mais precisa (ANTT, 1593, proc. 10745; Bonil Gómez, 2011, pp. 159-169; Furtado de Mendonça, 1935, p. 111; Gomes, 2010, p. 185; Guedes y Godoy, 2020, pp. 32-34; Summario das Armadas, 1983), mesmo que se expressando pelo contraste, isto é, “albarazado”, “albinos”, “brancos naturais do Brasil”, “cuatralbos”, “moura alva”, “mulata de pele alva”, “pardas claras”, “tresalbo” etc. (Araujo Soares, 2016, p. 253; Arquivo Público Mineiro-APM, Câmara Municipal de Ouro Preto-CMOP, 1807, cx. 80, doc. 55⁷; Azurara, 1989, p. 97; Boletín de medicina, 1852, pp. 250-251; Campano, 1877, p. 28; Fernández, 1989,

⁷ Agradeço a Adriano Toledo Paiva a indicação deste documento.

p. 25; Fernandes, 1958, p. 152; Garcilaso de la Veja, 1995, p. 628; Loreto Couto, 1904, p. 72; Memorial histórico español, 1853, p. 102; O livro de Duarte Barbosa, 1996, p. 191; Poesías selectas, 1833, p. 352; Silva Rego, 1947, p. 27; Summario das Armadas, 1983; Teles dos Santos, 2005; Tria, 1947, p. 177; Vinson III, 2018; Vilhena Cabral, 2013, pp. 16 y 126).

O que se passou, foi que “branco” acabou sendo tomada como “qualidade” máxima, em relação à qual as demais categorias de distinção eram mobilizadas, definidas e hierarquizadas. É como se “branco” tivesse uma definição natural e incontestável, diferentemente das demais, e isto foi sendo incorporado ao longo do tempo tanto por autoridades quanto por populares e, também, pela historiografia *lato sensu*. Assim, “branco” virou “cor” de pele, quando, na verdade, na maioria das vezes se evocava a “qualidade” (com toda a sua variabilidade). E, o que é ainda mais temeroso, a ausência da identificação de “branco” em referências a pessoas, encontradas na documentação disponível, passou a ser tratada, em algum momento, como indicação indireta dessa categoria pretensamente superior. Os resultados apresentados em estudos realizados ao longo dos séculos causam receios, mas continuam sendo usados pelos historiadores atuais. Portanto, isto tem fomentado análises muito distorcidas das dinâmicas sociais em sociedades tão profundamente mestiçadas, como as ibero-americanas. Em grande medida, o que hoje ainda consideramos terem sido os “brancos” em nosso passado eram, ao contrário, mestiçados oriundos do cruzamento biológico entre pessoas de diversas “qualidades”. Estudos mais recentes, que conseguem acompanhar as trajetórias de indivíduos e de seus descendentes, têm apontado claramente para a facilidade e a frequência de se mudarem ou de se ocultarem “qualidades”, “condições” e até mesmo nomes ao largo da vida das pessoas. Portanto, pesquisas que privilegiaram registros relativos ao final de vida dos personagens podem ter concluído, equivocadamente, que se tratavam de “brancos”, a partir da ausência de indicação da origem e da condição jurídica nos documentos. Entretanto, as pesquisas que conseguiram comparar assentos de batismo e casamento, testamento, inventário *post-mortem* e registro de óbito da mesma pessoa certificaram as alterações ocorridas durante sua trajetória de vida, explicitando a metodologia falha, empregada para “traduzir” aqueles silêncios de identificação (França Paiva, 2016; França Paiva, 2020, pp. 122, 244-245; França Paiva, 2022, pp. 330-332; Guedes, 2006; Guedes, 2019; Lima, 2022; Lima, 2022 b, pp. 120-124; Peixoto Soares, 2019, pp. 157-297; Ribeiro Aguiar y Guedes, 2016; Sousa Soares, 2009, pp. 262-270; Sousa Soares, 2019, pp. 157-159).

Então, quais foram os significados atribuídos ao termo “branco” no passado? Quando foi empregado? Quem o introduziu no vocabulário americano e como foi apropriado pelas populações no Novo Mundo?

Na verdade, sabemos pouco sobre como índios, pretos, crioulos e mestiçados se referiram no cotidiano aos portugueses, aos espanhóis e a seus descendentes nascidos no América, de mães europeias. Sabemos um pouco mais sobre os designativos em português e em espanhol empregados para esses personagens ou sobre vocábulos provenientes de línguas locais, já, em alguma medida, adaptados, gráfica e foneticamente, pelos conquistadores. Vejamos alguns exemplos sobre isto. Indica-se geralmente que o termo “caraíba” provém de línguas faladas pelos povos do Novo Mundo (tupis?) e que foi empregado para designar “homem branco”. De fato, para Pernambuco de meados do século XVII, Pisonis e Marcgravi indicavam que os índios tapuyas da região “In genere autem vocant omnes Europaeos & advenas Caraiba” (Pisonis y Marcgravi de Liebstad, 1648, p. 268). No Maranhão, em 1753, o termo também foi empregado como sinônimo de “branco” (Barros y Monserrat, 2015, p. 236), assim como em um texto escrito em língua geral amazônica ou *nheengatu*, em 1758: “Paï gui, éi, Caraibareté Opauán ëi, Apyabetá Aipò Caräiba norobiär Paï çupè onhëengatã” (Ó padre, dizem, os brancos acabaram-se os índios aquele homem branco não acredita Fala rispidamente ao padre) (Almeida Navarro, 2008, pp. 107-108).

Antes de tudo isto, no entanto, “caraíba” teria exemplificado certa confluência lexical entre as línguas faladas nos domínios ibéricos, bem como certa confusão semântica. Entre 1494 e 1526, o cronista Pedro Mártir de Anglería escreveu sobre conquistas e povos do que mais tarde seria chamado de Caribe: “Indè Vrabam ab orientali prachendit ora, quam appellat indigenae Caribanam, vndè Caribes insulares originem habere, noménque retinere dicuntur, ibe arcem & arci vicinum vicum coepit condere, in quod si reciperent (De Orbe Novo, 1587, p. 107)”. Tratava-se da mesma região que em francês foi chamada de Caraïbes, banhada pelo “mer des Caraïbes”, também chamado em espanhol de “mar Caribe”. “Caraíba” e “caribe” parecem, portanto, ter a mesma natureza etimológica, mas os significados mais antigos divergem dos encontrados no Brasil, apresentados acima.

Em Santo Domingo, Isla Española, em 1518, o licenciado Çuaço escreveu longa carta sobre a realidade local, na qual asseverava que havia “necesidad también que los caribes de Tierra Firme que comen la carne humana, se puedan traer por esclavos á esta Isla” (Pacheco, D. J.

F. y Cárdenas, 1864, p. 328). No fim do século XVI, André Álvares de Almada, um crioulo, nascido em Cabo Verde, ao escrever sobre o castigo que Deus quis dar aos gentios de Serra Leoa, dizia que para a região não quis o “Fazedor” que “viessem os Caribes das Índias nem o gentio do Brasil, porque posto que sejam bárbaros, são de diferente cor” (Álvares d’Almada, 1995, p. 627). Parece, então, que a associação entre “caraíba” e “branco” se fez mais presente nos domínios portugueses na América e ocorreu a partir do século XVII.

Os nascidos no Novo Mundo, filhos de pai e mãe portugueses ou espanhóis, que foram considerados “brancos”, receberam outras denominações. Nas capitânias do Norte do Brasil eles eram os “mazombos” e na América espanhola eram os “criollos”, não obstante Garcilaso de la Vega, nos *Comentarios Reales de los Incas*, de 1609, indicar que “criollo” era termo originalmente empregado pelos escravos africanos para identificar seus filhos nascidos em outros continentes, que, mais tarde, tinha sido apropriados pelos espanhóis (Garcilaso de la Vega, 1995, p. 627).

Há termos e expressões que, quando comparados, se revertem em muitas dúvidas. Este é o caso de “brancos naturais do Brasil” e de “brancos da terra”, existente na Ilha de São Tomé, domínio de Portugal. No primeiro caso, a referência aparece no já mencionado *Summario das Armas*, documento do final do século XVI, no qual se relatam as ações de conquista da Paraíba, no Brasil. É temeroso supor que se tratava de designativo de nativos, pois os termos mais comuns para este fim foram empregados no documento: “brasis”, “gentio”, “índios forros” e “negros da terra”. É igualmente improvável que a expressão correspondesse a tipos mesclados, pois categorias específicas foram usadas neste caso: “mameluco” e “mestiço”. Assim, pode ser que fosse uma alusão a americanos filhos de pai e mãe portugueses, o que não era muito frequente na época, devido a ausência marcante dessas mulheres.

Mas a comparação com a segunda expressão, “brancos da terra”, empregada pouco tempo depois na ilha atlântica de São Tomé, intensifica as dúvidas relativas ao designativo empregado na América portuguesa. Segundo Arlindo Caldeira, durante os séculos XVII e XVIII, sob a usual designação de “brancos da terra” era “enorme a variedade de cores de pele, sendo alguns dos seus membros tão negros como qualquer africano acabado de desembarcar na ilha.” (Caldeira, 2012) “Branco”, portanto, longe de ser “cor” de pele, transformara-se em qualidade com definições locais e muito particulares, o que pode também ter ocorrido no Brasil.

Todas essas possibilidades facilitaram volatilidade nos usos das categorias de distinção, não obstante as já mencionadas lógicas de compreensão e rígida hierarquia social. É preciso pensar, também, que alguma caracterização oportunista pode ter sido tentada, mas não aceita por autoridades. Outras identidades de conveniência, certamente foram aceitas. Parece ter sido este o caso de Francisca Lopes de Sousa, moradora no Maranhão, escrava, filha de uma mameluca e de um homem importante da cidade de São Luís e bisneta de índia “descida”⁸ livremente do rio Amazonas. Em 1732, Francisca entrou na justiça, em Lisboa, requerendo sua liberdade, alegando “ser ela branca e de tal qualidade e ser em favor da liberdade”, sendo atendida pelo Conselho Ultramarino (Ferreira, 2021, p. 124). Na decisão, pesaram certamente a ascendência paterna e o fato da bisavó ter sido ilegalmente escravizada. Entretanto, do ponto de vista jurídico, Francisca era uma mestiça ou mameluca; já do ponto de vista político e cultural, ainda que escrava, ela não hesitou em se autodeclarar branca, tanto na qualidade quanto, como se deduz de sua “fala”, na cor de pele.

Se a autodeclaração de Francisca foi aceita pelos “brancos” de “sangue limpo”, isto já é outra história. Entretanto, a mescla biológica que carregava não a impediu de requerer a liberdade e de recebê-la oficialmente. O interessante é que enquanto mestiçados, como Francisca, se classificavam como “brancos”, conquistadores e cronistas europeus não se autoproclamavam “brancos”; pelo menos isto não foi frequente na documentação mais antiga relativa à presença dos ibéricos na América. O mais comum é que se colocassem na primeira pessoa do plural — “nós” e “nosotros” — e se identificassem como portugueses, *castellanos*, *españoles* ou cristãos, sempre indicando seus opostos, com o que pareciam estar mais preocupados.

“Branco” como qualidade e como cor

Nos últimos dezesseis anos eu venho trabalhando no que intitulei *Vocabulário de qualidades e distinções da Ibero-América - séculos XV-XIX. Definições e empregos históricos de termos, expressões e categorias de identificação e de classificação sociais*. A partir de documentos de variada natureza, tenho buscado resgatar definições antigas e exemplos de empregos de

8 Referência aos “descimentos”, que eram a saída consentida dos índios de suas aldeias, sendo transferidos para aldeamentos de religiosos, sobretudo de jesuítas. Ver sobre o tema Ferreira (2021, pp. 19, 33).

termos/expressões/categorias e conceitos de distinção, sem recorrer às concepções elaboradas a partir do século xx. No momento, o *Vocabulário* conta com quase 2.700 entradas, sobretudo em português e em espanhol, o que reflete, como já disse, a complexidade histórica alcançada pelas sociedades ibero-americanas, fortemente escravistas e profundamente mestiçadas.

A partir do *Vocabulário*, compilei em dois tabelas (Tabela 1 y Tabela 2) as referências encontradas a “branco”, como “qualidade” e como “cor”, incluindo expressões empregadas também na Península Ibérica, na África e no Oriente. Também incluí no segundo quadro, algumas expressões que parecem oscilar entre “cor” e “qualidade”. Resultou desse arrolamento uma mostra bastante rica e diversificada, que subsidiará as conclusões deste capítulo. Antes de passar à análise, entretanto, devo advertir que várias das expressões incluídas nos quadros, ainda que com algum grau de convicção no que se refere ao significado atribuído a “branco”, na verdade, continuam suscitando dúvidas em mim. É possível, então, que novas pesquisas e incorporações ao *Vocabulário*, me levem a reavaliar o entendimento que delas tenho hoje.

Tabela 1. “Branco” emprego como “qualidade”

Termo	Origem e data	Termo	Origem e data
“Blancs nés au Brésil”	Rugendas, 1835	“Governo branco”	Timor, 1754
“Blanco del país”	Nueva Granada, 1782	“Hombre blanco de buena gente”	Nueva Granada, 1795
“Blancos españoles”	Nueva Granada, 1792	“Hombre limpio, blanco, español de mestizo”	Perú, 1745
“Branca e de tal qualidade”	São Luís, Maranhão, 1732	“Homem branco”	Olinda, Pernambuco, 1593
“Branco como os filhos de Portugal”	Índia, 1640	“Homem branco honrado”	Cabo Verde, 1615
“Branco descendentes de Adão”	Lisboa, 1764	“Homem branco peão”	Pernambuco, 1670

Termo	Origem e data	Termo	Origem e data
"Branços e honrados"	Cabo Verde, 1513	"Homens brancos e cristãos velhos sem raça de infecta nação alguma"	São Luís do Maranhão, 1739
"Casados brancos"	Cochim Índia, 1514	"Índios católicos vassallos reputados por brancos"	Pernambuco, 1741
"Como se fosse branco"	Jacutinga, Rio de Janeiro, 1811	"Muzungos (Brancos)"	Vila de Tete, Capital dos Rios de Senna, África, 1798
"Cristão branco"	Cabo Verde, 1596	"Pessoas brancas"	Bahia, 1587; Prados, Minas Gerais, 1757
"Europeus brancos"	Goa, século XVII	"Semibranca"	Russas, Ceará, 1810
"Gente branca"	Ceilão, s. XVIII	"Tapuitinga" (bárbaro branco)	Maranhão, 1753
"Gente branca desta ilha"	São Tome, 1543		

Fonte: *Vocabulário de qualidades e distinções da Ibero-América – séculos XV-XIX*.

Tabela 2. "Branco" emprego como "cor" de pele ou como "cor/qualidade"

Termo	Origem e data	Termo	Origem e data
"Buen color que más bien tira a blanco que a pardo"	Venezuela, 1778-1820	"Filhos dos brancos que totalmente são brancos ainda que nascidos de pais que também nasceram cá"	Cabo Verde, 1615
"Branca morena"	Bahia, 1818	"Gente muito branca" (sobre grupo morador da Etiópia)	Lisboa, 1764
"Branco alvo"	Bahia, 1818	"Habitants qui se rapprochent de la couleur blanche"	Rugendas, Brasil, 1835

Termo	Origem e data	Termo	Origem e data
"Branco alvo e rosado"	Bahia, 1818	"Hombre medio blanco y medio negro"	Nuevo Reyno de Granada, 1621
"Branco bastante alvo"	Bahia, 1818	"Homens baços, quase brancos"	Narsinga, Índia, 1518
"Branco bastante moreno"	Bahia, 1818	Jozefa "branca ou parda" (registro de nascimento)	Macaé, Rio de Janeiro, 1858
"Branco bastante trigueiro"	Bahia, 1818	"Mameluco quase branco"	Pará, 1859
"Branco claro e macilento"	Bahia, 1818	"Mestiços brancos"	Ceilão, século XVIII
"Branco cor pálida"	Bahia, 1818	"Mulato blanco"	Nueva España, século XVIII
"Branco corado"	Bahia, 1818	"Mulheres baças quase brancas"	Reino de Cambaia, Índia, 1518
"Branco e claro"	Bahia, 1818	"Mori bianchi"	Reino de Senega, África, 1463
"Branco moreno macilento"	Bahia, 1818	"Mulatilla blanca"	Nueva España, 1666
"Branco trigueiro"	Bahia, 1818	"Mulato blanco"	Nueva España, 1623
"Cativa branca"	Rio de Janeiro, 1856	"Mulato branco escravo"	Macaé, Rio de Janeiro, 1845
"Cativos de razoada brancura"	Algarve, 1448	"Mulato cocho blanco"	Nueva España, século XVIII
"Cativos menos brancos que queriam semelhar pardos"	Algarve, 1448	"Mulato más blanco que prieto"	Nueva España, 1670
"Color de la piel blanco"	España, 1852	"Mulatos quase brancos"	Maranhão, 1799
"Cor branca morena"	Diamantina, Minas Gerais, 1865	"Negro branco" (albino)	Brasil, Portugal, 1890

Termo	Origem e data	Termo	Origem e data
"Cor branca pois ela é a medida das cores"	Goa, 1614	"Piel blanca"	España, 1852
"Eslava de color lora casi blanca berberisca"	Sevilla, 1525	"Raza blanca o árabe-indo europea"	España, 1852
"Eslava mulata blanca"	Sevilla, 1577	"Ser alva e de bom cabelo o que não é bastante aprovar que seja branca por quanto neste país se conhecem muitas pessoas principalmente mulheres que sendo pardas pela sanguinidade são tão claras que excedem a outras que não tem mácula alguma de mulatismo"	Vila Rica, 1807
"Eslavo de color blanco casi loro" "nacido en Portugal"	Sevilla, 1525	"Turca de color blanco"	Cádiz, 1690
"Escrava branca, pele alva e feições delicadas, que em nada se parecem com as da raça africana"	Rio Grande do Sul, 1857	Una madre afirma que su hija es blanca por ser hija de un español, porque es "de color bastante blanco y bermejo" y porque tiene "el pelo bastante largo y suelto"	Venezuela, 1778-1820
"Escrava menina perfeitamente branca"	São Paulo, 1852		

Fonte: *Vocabulário de qualidades e distinções da Ibero-América – séculos XV-XIX.*

A partir das informações compiladas nos Quadros 1 e 2 passo a fazer alguns comentários a título de conclusão, ao mesmo tempo em que retorno a temas tratados no início do capítulo. Primeiramente, indico uma constatação empírica relativa aos protagonismos da “qualidade” e da “cor” de pele em períodos distintos. “Branco” como sinônimo de “qualidade”, quando isto se expressou mais claramente na documentação, tem seu emprego concentrado em período anterior ao século XIX, como se pode conferir no Quadro 1. Já quando se tratou de referência explícita à “cor” de pele, isto ocorreu majoritariamente a partir do século XIX.

Até o século XVIII, aspectos morais (“honrado”), religiosos (“cristão”, “católico”), geracionais (“limpo de sangue”) e relacionados à proveniência (“do país”, “do Brasil”, “de Portugal”) caracterizaram a “qualidade” “branco”, embora também a “cor” de pele cumprisse este papel, principalmente na Península Ibérica, nos domínios portugueses na África e no Oriente e na América espanhola (“cativos de razoada brancura”; “cativos menos brancos que queriam semelhar pardos”; “mestiços brancos”; “mulato blanco”; “mulheres baças quase brancas”; “mulato más blanco que prieto”; “mulatos quase bancos”; “turca de color blanco”). Curiosamente, para o Brasil, encontrei apenas um caso e um tanto tardio: “Mulatos quase bancos”, registrado no Maranhão, em 1799.

A partir do século XIX, a “cor” de pele começa a predominar como marcador social e os demais aspectos iam desaparecendo, quando se tratava de caracterizar a “qualidade” “branco” (“branco alvo”; “branco alvo e rosado”; “branco bastante alvo”; Jozefa “branca ou parda”; “mameluco quase branco”). Encontrei esta tendência em documentos sobre o Brasil, principalmente, mas, também, em registros sobre a Venezuela e a Espanha. Isto corrobora o que já é sabido pela historiografia com relação às fórmulas de identificação e de classificação desenvolvidas a partir do fim do século XVIII, mas, sobretudo durante o século XIX. Assim, “cor” e “raça”, muitas vezes associadas, foram transformadas em elementos protagonistas das novas formas de distinção e de classificação de povos, culturas e nações.

Portanto, até o fim do XVIII, “branco” parece ter sido indicador que se lastreava mais na “qualidade” do que na “cor”, mantendo-se, inclusive, os lastros religiosos, tais como “cristão” e “cristão velho”, mesmo que existissem exceções, como a referência a “mori bianchi” (mouros brancos), em 1463, o que, possivelmente, indicava a presença de muçulmanos de pele clara no reino de Senega, na África. Do século XIX pra frente, foram sumindo as referências a indicadores religiosos em contexto marcadamente

cientificista, biologizado, racista, evolucionista e geneticista, no qual imperaram a “cor” e a “raça”.

Valorizavam-se, sempre no olhar de quem registrava, aspectos que indicassem o futuro clareamento da cor nacional —a superioridade genética do “branco” (Martius, 1845; Vasconcelos Calderón, 1925)— e que afastasse o passado de escravidão e de incontornáveis mestiçagens biológicas. Assim, progressivamente, ao longo do século XIX e ainda no início do século XX, buscou-se “civilizar” os brasileiros e outros povos americanos, projetando-os menos degenerados pela origem escrava ou servil e não branca, no sentido mais restrito da limpeza de sangue. Ainda assim, os longos processos de mestiçagens biológicas e culturais continuaram suscitando dúvidas e desconfiças, nos debates nacionais e internacionais. Os projetos de civilização e de modernidade nacionais latino-americanos se oporiam, mesmo no século XX, ao passado “colonial”, escravista e mestiçado.

A desconfiança com relação aos não brancos já vinha de longa data, não obstante a frequente ascensão socioeconômica dos mestiçados, sobretudo. Não por acaso, em 1807, quando já se explicitava a transição entre o emprego das fórmulas de distinção e classificação antiga e moderna, um pai, em Vila Rica, Minas Gerais, tentou impedir o casamento do filho. A candidata a nora tinha sido “exposta” (enjeitada pela mãe ou pelos pais), embora se soubesse descender de pai pardo. Além disto, apenas uma das testemunhas arroladas pelo ouvidor geral da comarca declarou que a mulher era “alva e de bom cabelo”. E isto, segundo o pai indignado, “não é bastante aprovar que seja branca por quanto neste país se conhecem muitas pessoas principalmente mulheres que sendo pardas pela sanguinidade são tão claras que excedem a outras que não tem mácula alguma de mulatismo” (APM, CMOP, 1807, cx. 80, doc. 55). Em curta frase se resumira toda a história! A notável mobilidade social resultara em alforrias e dinâmicas de mestiçagens extraordinárias, além de ascensão socioeconômica dos grupos não brancos. Mas, a hierarquia social continuava rígida tanto institucionalmente quanto no cotidiano. É interessante ressaltar que fazer-se passar por “branco” parece ter incomodado mais à medida que as classificações baseadas na “cor” e na “raça” passaram a preponderar. Este aspecto, entretanto, precisa ser mais bem estudado.

O protagonismo oitocentista da “cor” e da “raça” foi apropriado pela historiografia desde então, que, por sua vez, impôs e continua impondo ao passado imemorial essa perspectiva conceitual e analítica, o que configu-

ra anacronismo inaceitável. Há muitas décadas isto vem distorcendo realidades escravistas e mestiçadas ibero-americanas nas quais a “qualidade” e a “condição” jurídica foram os principais marcadores de distinção. Os resultados daí provenientes já vêm sendo revisados nos últimos tempos, mas deverão sê-lo muito mais intensamente no futuro breve, sob pena de continuarmos idealizando nosso passado de acordo com as conveniências políticas e ideológicas adotadas por novas gerações, quase sempre vulneráveis (inclusive por opção) a poderosas perspectivas metodológicas importadas, anglo-saxônicas, sobretudo, que pouco ou nada nos servem historiograficamente.

Referências bibliográficas

- Almeida Navarro, E. de. (2008). A escravização dos índios em um texto missionário em língua geral do século XVIII. *Revista USP*, 78, 105-114.
- Alvar, M. (1987). *Léxico del mestizaje en Hispanoamérica*. Ediciones Cultura Hispánica; Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- Álvares d’Almada, A. (1995). *Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo-Verde feito pelo Capitão Andre Alvares d’Almada Ano de 1594*. Editorial do Ministério da Educação.
- Araujo Soares, K. D. (2016). “Alguma coisa de mulato” ou “algum sangue da terra”: as ordenações sacerdotais no bispado do Maranhão (1738-1747). En R. Chambouleyron y Souza Junior, J. A. de. (Eds.), *Novos olhares sobre a Amazônia colonial* (pp. 239-261). Paka-Tatu.
- Arquivo Nacional da Torre do Tombo-ANTT. (1593). Tribunal do Santo Ofício-TSO, Olinda, Auto do Processo n. 10745, de Marta Fernandes, 09/11/1593.
- Arquivo Público Mineiro-APM, Câmara Municipal de Ouro Preto-CMOP. (6 de agosto de 1807). cx. 80, doc. 55 - Carta em que o remetente diz não convir com o casamento de seu filho José Xavier, por ser muito novo e ser seu dependente, além da contraente ser exposta e seu pai homem pardo. Vila Rica.
- Arranz Márquez, L. (Ed.). (2009). *Diario de a bordo. Cristóbal Colón*. Dastin.
- Azurara, G. E. de. (1989). *Crónica do descobrimento e conquista da Guiné*. Mem Martins, Publicações Europa-América.
- Barbosa Duarte. (1996). *O livro de Duarte Barbosa* (v. 1). Instituto de Investigação Científica Tropical.
- Barros, C. y Monserrat, R. M. (2015). Fontes manuscritas sobre a língua geral da amazônia escritas por jesuítas “Tapuitinga” (século XVIII). *Confluência. Revista do Instituto de Língua Portuguesa*, 49, 236-254.

- Baudriment, A. (1837). *Dictionnaire de l'industrie manufacturière, commerciale et agricole. Ouvrage accompagnée d'un grand nombre de figures intercalées dans le texte.* (T. 6). Chez J. - B. Baillièrre, Libraire de l'Académie royale de médecine.
- Bluteau, D. R. (1712). *Vocabulario Portuguez e Latino Aulico, Anatomico, Architectonico, Bellico, Botanico, Brasilico, Comico, Crítico, Chimico, Dogmatico, Dialectico, Dendrologico, Ecclesiastico, Etymologico, Economico, Florifero, Forense, Fructifero, Geographico, Geometrico, Gnomonico, Hydrographico, Homonymico, Hierologico, Ichtyologico, Indico, Isagogico, Laconico, Liturgico, Lithologico, Medico, Musico, Meteorologico, Nautico, Numerico, Neoterico, Ortographico, Optico, Ornithologico, Poetico, Philologico, Pharmaceutico, Quidditativo, Qualitativo, Quantitativo(sic), Rethorico, Rústico, Romano, Symbolico, Synonimico, Syllabico, Theologico, Terapeutico, Technologico, Uranologico, Xenophonico, Zoologico, Autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos; e offerecido a el rey de Portugal, D. João V, pelo padre D. Raphael Bluteau Clerigo Regular, Doutor Na Sagrada Theologia, Prêgador da Raynha de Inglaterra, Henriqueta Maria de França, & Calificador no sagrado Tribunal da Inquisição de Lisboa.* No Collegio das Artes da Companhia de JESU.
- Boletín de medicina, cirugía y farmacia. (8 de agosto de 1852). *Boletín de medicina, cirugía y farmacia*, 84, 250-251.
- Bonil Gómez, K. (2011). *Gobierno y calidad en el orden colonial. Las categorías del mestizaje en la provincia de Mariquita en la segunda mitad del siglo XVIII.* Universidad de los Andes.
- Caldeira, A. M. (2012). Elite local, poder municipal e autonomia política na Ilha de São Tomé nos séculos XVI a XVIII. En A. de F. de Meneses (Coord.), *Das autonomias à autonomia e à independência. O Atlântico político entre os séculos XV e XXI* (pp. 93-121). Letras Lavadas Edições.
- Campano, L. (1877). *Diccionario Genéral abreviado de la lengua castellana. El mas completo de los publicados hasta el dia que abraza los términos literarios y los del lenguaje usual en su sentido propio y figurado las voces usadas en las ciencias, artes y oficios y los nombres propios de historia, geografía, biografía y mitología ordenado por Lorenzo Campano Conforme á los diccionarios de la Academia Española, Salvá, Grégoire, Domínguez, etc.* Libreria de Garnier Hermanos.
- Cardoso, J. (1562). *Hieronymi Cardosi Lamacensis Dictionarium ex Lusitanico in latinum sermonem.* Ex officina Ioannis Aluari.
- Chor Maio, M. y Ventura Santos, R. (Eds.). (1996). *Raça, Ciência e Sociedade.* FIOCRUZ/CCBB.
- Chor Maio, M. y Ventura Santos, R. (Eds.). (2010). *Raça como Questão: História, Ciência e Identidades no Brasil.* Editora FIOCRUZ.
- De Gouveia, Ch. (1983). *Summario das armadas que se fizeram, e guerras que se deram na conquista do rio Parabyba; escripto e feito por mandado do muito reverendo padre em Christo, o padre Christovam de Gouveia, visitador da*

- Companhia de Jesus, de toda a província do Brasil*. Fundação Universidade Regional do Nordeste/Universidade Federal da Paraíba.
- De León Pinelo, A. (1992). *Recopilacion de las Indias*. Escuela Libre de Derecho.
- De Orbe Novo Petri Martyris Anglerii Mediolanensis, Protonotarii, & Caroli quinti Senatoris Decades octo, diligenti temporum obseruationi, & utilissimis annotationibus illustratae, suoque nitori restitutae, Labore & industria Richardi Haklvyti Oxoniensis Angli. Additus est in vsum lectoris accuratus totius operis index. (1587). Gvillelmvm Avvray, Decas Secvnda.
- Diwan, P. (2007). *Raça pura; uma história da eugenia no Brasil e no mundo*. Contexto.
- Fernandes, V. (1958). O Manuscrito Valentim Fernandes. En P. A. Brásio, *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental*. 2.^a série, vol. I, (1341–1499). Agência Geral do Ultramar.
- Fernández, M. A. (1989). El paisaje humano. En M. C. García Saíz, *Las castas mexicanas; un género pictórico americano*. Olivetti.
- Ferreira, A. L. (2021). *Injustos cativos. Os índios no tribunal da Junta das Missões do Maranhão*. Caravana.
- Forbes, J. D. (1988). *Black Africans & Native Americans. Color, Race and Caste in the Evolution of Red-Black Peoples*. Basil Blackwell Ltd.
- França Paiva, E. (2009). *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII; estratégias de resistência através dos testamentos* (3 ed.). Annablume, PPGH-UFGM. https://www.academia.edu/36713828/Escravos_e_libertos_nas_Minas_Gerais_do_s%C3%A9culo_XVIII_estrat%C3%A9gias_de_resist%C3%Aancia_atrav%C3%A9s_dos_testamentos_3a_edic%C3%A7%C3%A3o_2009
- França Paiva, E. (2016). Senhores “pretos”, filhos “crioulos”, escravos “negros”: por uma problematização histórica da “qualidade”, da “cor” e das dinâmicas de mestiçagens na Ibero-América. En I. P. Ivo y França Paiva, E. (Eds.), *Dinâmicas de mestiçagens no mundo moderno: sociedades, culturas e trabalho* (pp. 45-70). Edições UESB.
- França Paiva, E. (2017). “Qualidade” e “cor” - os marcadores da distinção. En E. Borges, M. H. Ochi Flexor y S. M. de S. Severs Santos. (Eds.), *Poderes, identidades e sociedade na América portuguesa (c. séculos XVI-XVIII)* (pp. 147-161). Alameda.
- França Paiva, E. (2020). *Nombrar lo nuevo. Una historia léxica de Iberoamérica entre los siglos XVI y XVIII (las dinámicas de mestizajes y el mundo del trabajo)*. Editorial Universitaria, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- França Paiva, E. (2022) “*Por meu trabalho, serviço e indústria*”: histórias de africanos, crioulos e mestiçados na Colônia – Minas Gerais, 1716–1789. Caravana.

- França Paiva, E., Fernández Chaves, M. F. y Pérez García, R. M. (Eds.). (2016). *De que estamos falando? Antigos conceitos e modernos anacronismos – escravidão e mestiçagens*. Garamond. https://www.academia.edu/28201450/De_que_estamos_falando_Antigos_conceitos_e_modernos_anacronismos_escravido%C3%A3o_e_mesti%C3%A7agens
- Furtado de Mendonça, H. (1935). *Primeira Visitação do Santo Officio ás partes do Brasil. Confissões da Bahia, 1591-92*. Sociedade Capistrano de Abreu.
- Garcilaso de la Vega, I. (1995). *Comentarios Reales de los Incas* (2 t.). Fondo de Cultura Económica.
- Gomes, F. (Ed.). (2010). *Mocambos de Palmares; histórias e fontes (séculos XVI-XIX)*. 7 Letras.
- Gruzinski, S. (2010). *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*. Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, S. (2001). Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres “connected histories”. *Annales Histoire, Sciences Sociales*, 1, 85-117.
- Gruzinski, S. (2008). *Quelle heure est-il là-bas ? – Amérique et islam à l’orée des Temps modernes*. Seuil.
- Guedes, R. (2006). Sociedade escravista e mudança de cor. Porto Feliz, São Paulo, século XIX. En J. Fragoso, M. Florentino, A.C. Jucá y A. Campos (Eds.), *Nas rotas do império. Eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português* (pp. 447-487). Edufes, IICT.
- Guedes, R. (2019). Apagando as memórias do passado escravo (Rio de Janeiro, século XVIII). En I. Pereira Ivo y R. Guedes (Eds.), *Memórias da escravidão em mundos ibero-americanos (séculos XVI-XXI)* (pp. 67-111). Alameda.
- Guedes, R. y Godoy, S. (2020). Mamelucos (São Paulo y São Vicente, siglos XVI y XVII). *Revista Historia y Justicia*, 14.
- Hespanha, A. M. (2010). *Imbecilias. As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*. Annablume, PPGHUFMG.
- Lamarck, J.-B. (2003). *Hydrogeologie ou RECHERCHES sur l’influence qu’ont les eaux sur la surface du globe terrestre; sur les causes de l’existence du bassin des mers, de son déplacement et de son transport successif sur les differens points de la surface de ce globe; enfin sur les changemens que les corps vivans exercent sur la nature et l’état de cette surface. 1802*. CRHST/CNRS.
- Lima, D. (2022a). Condições jurídico-sociais e alforrias (Minas Gerais, século XVIII). En R. C. Fazzi, C. E. F. Rita Paiva, C. S. O. Ferreira y B. F. C. Alves. (Eds.), *130 anos depois: escravidão, abolição e exclusão persistente*. Editora PUC Minas.
- Lima, D. (2022b). *Libertos, patronos e tabeliães. A escrita da escravidão e da liberdade em alforrias notariais*. Caravana.
- Loreto Couto, D. (1904). *Desagravos do Brasil e glória de Pernambuco*. Officina Typographica da Biblioreca Nacional.

- Martius, C. F. P. von. (1845). Como se deve escrever a história do Brasil. *Revista trimestral de História e Geografia ou Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 6(24), 389-411.
- Meneses Ferreira, D. B. G. de. (2018). Os “principais” indígenas na América portuguesa: Bahia e Pernambuco (1680-1760). [Calificación de Tesis de Doctorado en Historia]. Universidade Federal de Minas Gerais.
- Nebrija, E. A. de. (1495?). *Vocabulario español-latino*.
- Pacheco, D. J. F. y Cárdenas, D. F. de. (Eds.). (1864). *Colección de Documentos Inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía, sacados, en su mayor parte, del Real Archivo de Indias*. (T.I) Imprenta de Manuel B. de Queirós.
- Pisonis, G. y Marcgravi de Liebstad, G. (1648). *Historia naturalis Brasiliae, auspicio et beneficio illustriss. I. Mauritii com. Nassau...: in qua non tantum plantae et animalia, sed et indigenarum morbi, ingenia et mores describuntur et iconibus supra quingentas illustrantur*. Lugdun[um] Batavorum et Amstelodami: apud Franciscum Hackium: apud Lud[ovicum] Elzevirium.
- Quintana, M. J. (Selecc.). (1833). *Poesías selectas castellanas: Segunda parte. Musa épica; ó coleccion de los trozos mejores de nuestros poemas heroicos* (Tomo II). Imprenta de D. M. de Burgos.
- Real Academia de la Historia. (1853). *Memorial histórico español; colección de documentos, opúsculos y antigüedades que publica la Real Academia de la Historia. Tomo V. Tratados de Legislación Musulmana. 1. Leyes de moros. Del siglo XIV. 2. Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la ley y çunna, por Don Içe de Gebir, Alfaqui Mayor y Mufti de la Aljama de Segovia Año de 1462*. Imprenta de la Real Academia de la Historia.
- Real Academia Española. (1729). *Diccionario de la Lengua Castellana*. Imprenta de la Real Academia Española.
- Real Academia Española. (1969). *Diccionario de Autoridades* (3v.). Editorial Gredos S. A.
- Reinhold Treviranus, G. (1818). *Biologie oder Philosophie der lebenden Natur fur Naturforscher und Aerzte*. Johann Friedrich Röwer.
- Ribeiro Aguiar, J. y Guedes, R. (2016). Pardos e pardos forros: agentes da escravidão e da mestiçagem (São Gonçalo do Amarante, Rio de Janeiro, século XVIII). En R. Guedes y J. Fragoso (Eds.), *História Social em registros paroquiais [Sul-Sudeste do Brasil, séculos XVIII-XIX]* (pp. 87-120). Mauad X.
- Silva Rego, A. da. (1947). *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Índia* (v.1). Agência Geral das Colônias.
- Solorzano, J. de y de Valenzuela, F. R. (1776). *Politica Indiana, compuesta por el Señor Don Juan de Solorzano y Pereyra, Cavallero del Orden de Santiago, del Consejo de su Magestad en los Supremos de Castilla, é Indias. Dividida en seis libros, En los que, con gran distinction, y estudio, se trata, y resuelve todo lo relativo al Descubrimiento, Description, Adquisicion, y Retencion de las mismas Indias, y su Gobierno particular, asi cerca de las personas de los Indios,*

- y sus Servicios, Tributos, Diezmos, y Encomiendas, como de lo Espiritual, y Eclesiástico cerca de su Doctrina: Patronazgo Real, Iglesias, Prelados, Prebendados, Curas Seculares, y egulares, Inquisidores, Comisarios de Cruzada, y de las Religiones. Y en lo Temporal cerca de todos los Magistrados Seculares, Virreyes, Presidentes, Audiencias, Consejo Supremo, y Junta de Guerras de ellas, con insercion, y declaración de las muchas Cédulas Reales, que para esto se han despachado. Obra de sumo trabajo, importancia, y utilidad, no solo para los de las Provincias de las Indias, sino de las de España, y otras Naciones (de qualquier profesion que sean) por la gran variedad de cosas que comprehende, adornada de todas letras, y escrita com el método, claridad, y lenguaje, que por ella parecerá. (2 t.). Imprenta Real de la Gazeta.
- Soto, D. de. (1995). *Relecciones y Opusculos I Introduccion general De Dominio – Sumario – Fragmento: An liceat...* San Esteban.
- Sousa Soares, M. de. (2009). *A remissão do cativo: a dádiva da alforria e o governo dos escravos nos Campos dos Goitacases, c. 1750–c. 1830*. Apicuri.
- Sousa Soares, M. de. (2019). As últimas moradas: memória e hierarquias sociais nos locais de sepultamentos de pardos na vila de São Salvador dos Campos dos Goitacazes, 1754-1835. En I. Pereira Ivo y R. Guedes (Eds.), *Memórias da escravidão em mundos ibero-americanos (séculos XVI-XXI)* (pp. 113-159). Alameda.
- Subrahmanyam, S. (1999). Connected Histories: Notes Towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia. En V. Lieberman. (Ed.), *Beyond Binary Histories. Re-imagining Eurasia to c. 1830* (pp. 289-315). The University of Michigan Press.
- Teles dos Santos, J. (2005). De pardos disfarçados a brancos pouco claros: classificações raciais no Brasil dos séculos XVIII-XIX. *Afro-Ásia*, 32, 115-137.
- Tria, L. (1947) *La schiavitù in Liguria (ricerche e documenti). Atti della Società Ligure di Storia Patria* (vol. LXX).
- Vasconcelos Calderón, J. (1925). *La raza cósmica, misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur*. Agencia Mundial de Librería.
- Vespucio, A. (1903). *Mundus Novus ein bericht Amerigo Vespucci's an Lorenzo de Medici über seine reise nach brasilien in den jahren 1501/02*. Heitz & Mündel.
- Vilhena Cabral, I. M. de A. (2013). *A primeira elite colonial atlântica. Dos «homens honrados brancos» de Santiago à «nobreza da terra» (finais do séc. XV – início do séc. XVII)*. [Tesis de Doctorado]. Universidade de Cabo Verde.
- Vinson III, B. (2018). *Before Mestizaje: The Frontiers of Race and Caste in Colonial Mexico*. Cambridge University Press.

Wheat, D. (2021). Otros pasajes. Movilidades africanas y la polifuncionalidad de los navíos negreros en el Atlántico ibérico, siglos XVI-XVII. En C. Naranjo Orovio. (Ed.), *Sometidos a esclavitud: los africanos y sus descendientes en el Caribe Hispano* (pp. 89-116). Editorial Unimagdalena.

Dinámicas del mestizaje e identificaciones socio-raciales en Melipilla: estudio de los registros parroquiales de la iglesia San José, 1710-1810

Andrea Armijo Reyes¹

Departamento de Historia, Universidad de Santiago de Chile

Introducción

Las identificaciones socio-raciales de los actores coloniales estuvieron en permanente reelaboración o deconstrucción continua, adaptándose a las distintas relaciones tejidas por cada sujeto en momentos y situaciones cotidianas. En ese contexto, Michel Bertrand sugiere que la complejidad de las identidades colectivas e individuales en el mundo colonial hispánico no pueden limitarse a una definición de orden socioeconómico o sociocultural, pues más allá de las categorías o calidades étnicas en los que se encasillaba a los sujetos, fue la construcción de las redes relacionales las que permitieron evidenciar la autonomía de los actores sociales, escapando de las formas de determinismo a las que con frecuencia fueron sometidos (1999, p. 66)². En esta línea, los caminos hacia el “blanqueamiento socio-racial” utilizados por los sujetos como estrategia de sobrevivencia, consistieron en vincularse con diversos grupos, categorías, asociaciones e instituciones religiosas y sociales que la misma

1 ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3470-4148>

2 En relación a la calidad étnica, la historiadora Pilar Gonzalbo refiere que en el siglo XVIII, la calidad era un término que refería características y condiciones sociales de las personas, además, del color de la piel, el origen o naturaleza, el oficio, la situación económica, y el reconocimiento social y el prestigio (Gonzalbo, 1998, p. 151). La calidad étnica podía ser modificada o repensada por la misma persona, debido a las mezclas entre grupos y la complejidad de los intercambios sociales en las sociedades americanas que conllevaba proceso de movilidad social. Así, se tornaba difícil diferenciar a un español, mestizo o un mulato ya que la persona decidía la calidad que prefería ser nombrada. Por ejemplo, algunas personas se denominaban mulatos blancos/mulatas blancas, dada la cantidad de interacciones sociales que esa persona desarrollaba con el mundo hispano, enalteciendo su persona de prestigio, honor y reconocimiento social logrando de esa forma diferenciarse de sus pares sociales. En relación a esto último, María Elisa Velásquez plantea: “las denominaciones o formas de nombrar a las personas estuvieron determinadas por varios factores, en que no respondieron a una jerarquización estamental inamovible, sino que existieron posibilidades de cierta movilidad económica y social” (Velásquez, 2018, p. 12).

sociedad ofrecía, como el bautismo y el matrimonio, donde las decisiones y elecciones individuales y los comportamientos grupales configuraron sus propias pertenencias en las sociedades americanas (Ciriza-Mendívil, 2019; França Paiva, 2020).

Este trabajo explora, a través de los registros parroquiales de la iglesia San José de Logroño de Melipilla, las dinámicas complejas del mestizaje a partir de las categorías socio-raciales identificatorias y la resignificación de aquellas por la población de la villa y lugares circundantes de la jurisdicción de Melipilla.

En el transcurso del siglo XVIII se puede constatar cómo los pobladores de Melipilla no fueron agentes sociales pasivos a la dominación colonial respecto a la imposición de las categorías étnicas y las clasificaciones sociales por parte de las elites. Los distintos grupos étnicos de Melipilla fueron artífices de la propia construcción de las definiciones identitarias a partir de estrategias dinámicas de interacción e interrelación social, como el compadrazgo y la utilización de variados mecanismos de movilidad social, siendo el trabajo uno de las principales (Armijo, 2020). Dichas estrategias contribuyeron a identificaciones étnicas maleables y resignificadas, a partir del desarrollo de vínculos personales, comportamientos y prácticas sociales (Ponce, 2011).

Precisamente, desde el periodo colonial temprano (siglo XVI) distintas normativas y convenciones, como las fisiognómicas empleadas en España, fueron insuficientes para empadronar a los grupos étnicos raciales indígenas, mestizos o mulatos (Rapaport, 2012; Ciriza-Mendívil, 2019). Precisamente, Rappaport (2012) señala que los adjetivos para describir el aspecto de la persona estaban supeditadas al tiempo y lugar de observación, así, por ejemplo, “la fisonomía de un indio”, era descrita de manera diferente dependiendo del contexto en que fuera enunciado, considerando si la persona descrita era hombre o mujer y reparando quién era el observador (p. 20). Los esquemas de clasificación de las categorías étnico-raciales estuvieron sujetas a esquemas de percepción y categorización más amplios relacionados con la diferencia social, “como el género, la condición social, la ocupación, posición social en calidad de dueños de propiedades y grados de aculturación y, otros modos de identificación como lugar de residencia, vestimenta, condición moral y sus derechos y obligaciones” (Rappaport, 2012, p. 19). En este sentido, Ciriza-Mendívil (2019) sostiene que la asociación y asimilación a una determinada calidad étnica, se asoció a dos conceptos dicotómicos: identidad e identificación:

La identidad se refiere a lo permanente, hereditario e inmutable, vinculado por oposición a la identificación con la construcción social basada en lo modificable y lo cambiante, compuesta por la percepción social como por la presentación que de sí mismo hace el individuo. De esta manera, aunque la construcción de las calidades coloniales las configurara en teoría como identidades, las prácticas sociales cotidianas iban a transformarlas en identificaciones y pertenencias étnicas. (p. 97)

Aquello nos remite a apreciar las complejidades que asumen las identidades sociales y las categorías raciales, respecto de las articulaciones y la historicidad, es decir, “de los contextos específicos de temporalidad y espacialidad” (Guzmán, 2020, p. 190).

Los registros parroquiales considerados en el estudio fueron las actas de bautismo y matrimonio de la villa de Melipilla hacia fines del siglo XVIII. Dicha documentación religiosa expresa instancias sociales donde se dejan ver la dominación colonial, la normatividad, las pautas morales y formales de los dictados de la Iglesia y la legislación castellana. A su vez, las actas parroquiales presentan información relevante, permitiendo observar y evaluar tanto los comportamientos de los actores individuales y colectivos, como también las prácticas sociales y las adecuaciones socioculturales de las familias respecto a la asimilación y la resignificación de identidades socio-étnicas diversas.

Cae señalar que, si bien los libros parroquiales dejan ver los sistemas normativos de las sociedades americanas, también es cierto que nos dejan espacios para analizar cómo amplios actores sociales negociaban las categorías de prestigio hispano-elitarias (Undurraga, 2010a), colocando en tensión la estructura social y la estratificación colonial estamental³. En este sentido, si bien las calidades étnicas registradas en las actas parroquiales podrían ser denominadas “identidades legales”, en sí, las actas bautismales y matrimoniales son documentos versátiles ya que nos informan sobre las relaciones personales entre distintos sujetos, situados en diferentes niveles de jerarquización social.

Así, este estudio resalta que los discursos y el imaginario social en torno al mestizaje fue un proceso particular de los actores sociales donde

3 Carmen Bernard (2006) señala que la estratificación social en la América Hispana obedece a varios criterios, a) como el de la propiedad (se es o no vecino); b) el de la nobleza de origen, y aquí caciques y descendientes de conquistadores constituyen un tipo de patriciado, por oposición a los comerciantes, artesanos, advenedizos; c) el lugar de nacimiento o naturaleza, la patria o la tierra, peninsulares o criollos, negros africanos, negros o morenos criollos, extranjeros; d) la calidad (indios, mulatos, mestizos, negros) pero también la edad, el sexo y la religión; e) la condición (libre o esclavo)."

la construcción de sus calidades étnicas fueron respuesta a los contextos, circunstancias, incertidumbres y discriminaciones socio-raciales que reportó la misma sociedad colonial (Guzmán, 2008, pp. 143-161; Araya, 2014, pp. 53-77).

Los registros parroquiales de bautismo y matrimonio se encuentran contenidos en el sub fondo parroquial San José de Logroño (Melipilla) depositados en el Archivo Histórico del Arzobispado de Santiago de Chile. En relación a los registros bautismales de la primera mitad del siglo XVIII se consideró la información levantada por Ema Ojeda en la tesis titulada *Estudio de los libros parroquiales de Melipilla* (1961), quien consideró la temporalidad 1710-1760. A su vez, para la segunda mitad del siglo XVIII se revisaron los libros parroquiales 4 (1780-1788), 5 (1789-1799), 6 (1800-1810) y 7 (1808-1810), recopilándose un total de 4.939 partidas de bautismo para el periodo 1780-1810 considerando la villa de Melipilla y valle circundante, como viceparroquia de Cuncumen y las capillas aledañas de Puangue, Chifnigue, Soloaga y Balmaceda⁴.

En el caso de los registros matrimoniales se revisó el estudio anteriormente mencionado de Ema Ojeda (1961), quien para el periodo 1711-1760 investigó 1.038 partidas de matrimonio en el fondo parroquial San José. A su vez, para el periodo 1780-1810 se sistematizó la información contenida en los libros 2 (1780-1798), 3 (1804-1806) y 4 (1806-1810), recopilando 765 actas de matrimonio para el tramo temporal 1780-1810, existiendo un vacío documental entre 1799-1803⁵.

4 Las actas de bautismo nos entregan datos como nombre de la parroquia, nombre del presbítero que realiza el bautismo, nombre del bautizado y su calidad étnica como español, mulato, indígena y mestizo (respecto a la población afrodescendiente, africana e indígenas, el documento especifica para el primero su condición de esclavo y el nombre del propietario o propietaria y para el segundo su condición de encomendado cuando correspondía). Otros datos fueron la edad, procedencia y su condición de hijo legítimo o natural. Otros datos importantes son los nombres de ambos padres; en caso que es hijo o hija natural sólo se señala el nombre de la madre, también la condición social (don – doña). Respecto a los padrinos se señalan padrinos de agua y padrinos de oleo (generalmente hombre y mujer para cada caso y la condición social de don y doña).

5 Los datos que contienen las actas matrimoniales son: fecha de celebración del matrimonio, nombre de la parroquia, nombre del párroco que efectuó el matrimonio, información respecto a la publicación del matrimonio especificándose: “después de publicadas las 3 amonestaciones y no resultando impedimento casé y velé”; nombre de los contrayentes y distinción social (don-doña cargos o títulos militares), condición matrimonial de los contrayentes (viudo (a) especificándose el nombre de las nupcias anteriores, soltero (a), calidad étnica de los contrayentes (español, indígena, mestizos, mulatos, etc.), informaciones (se especificó si eran esclavos, nombre del propietario, indígenas doctrinarios o encomendados, etc.), procedencia de los contrayentes y la residencia y tiempo que han permanecido en Melipilla en los casos que los contrayentes provienen de zonas aledañas, condición de legitimidad o hijo natural de los contrayentes, nombre de los padres del esposo y esposa, nombre de los testigos que general-

Consideraciones historiográficas en torno a las categorías étnico-raciales

La villa de San José de Logroño, también conocida como villa de Melipilla, nació en el contexto de la reforma de poblaciones impulsada por la administración borbónica durante la primera mitad del siglo XVIII, para hacer frente a la ruralización del valle central del reino de Chile. Sin embargo, según señala René Salinas (1998), en el periodo comprendido entre la segunda mitad del siglo XVIII y hasta 1850, las villas de Chile se encontraban en una fase de ocupación y consolidación de su espacio urbano, lo que podía observarse en el número de habitantes de las villas, actividades laborales marcadas por la ruralidad y la debilidad de la modernización (pp. 17-34).

En el transcurso del siglo XVIII, el entramado social de la villa de Melipilla se presentó diverso en cuanto a las relaciones sociales, construidas entre diversos grupos y sectores sociales los que experimentaron una paulatina movilidad social ascendente. La población de la villa de Melipilla estuvo formada tanto por españoles pobres, mestizos, como por la población esclavizada afrodescendiente e indígenas, asentados en la traza urbana, en las estancias y haciendas del valle y en los denominados “pueblos de indios”.

En el corregimiento de Melipilla existieron los pueblos de Llopeo, Chifñihüe, Lo Gallardo, El Bajo y Pomaire, en que cada pueblo tenía indígenas tributarios regidos por un cacique, considerados como formas de pequeña propiedad aldeana. A juicio de Góngora era una mezcla de propiedad individual y comunal, organizados bajo la presión legislativa de la corona española durante el siglo XVII que intentó crear “pueblos de indios” alejados de las haciendas con la finalidad que la etnia indígena desarrollara una vida de acuerdo a sus costumbres, como la organización social y religiosa⁶. Sin embargo, el poder de los hacendados sobre el espacio rural y sobre los “pueblos de indios” también fue parte de la cotidianidad del valle (Goicovic y Armijo, 2020, pp. 24-50), como tam-

mente fueron dos; nombre del padrino y madrina en los casos que se especificaron, nombre del párroco que firma el documento.

6 En los años de fundación de las villas —si bien un gran número de las nuevas fundaciones se erigieron en tierras cedidas por los hacendados— algunas fueron levantadas en terrenos pertenecientes a los pueblos de indios como aconteció en Melipilla, en que los pueblos de indios vieron disminuida la superficie de tierras. A su vez, en el transcurso del siglo XVIII dichos pueblos se vieron reducidos en su población indígena producto que las haciendas acogieron a gran parte de la mano de obra, lo que desencadenó usurpación de sus tierras provocando disputas con los dueños de las estancias y/o haciendas.

bién lo fueron las disputas entre elites hacendadas y autoridades locales (Goicovic y Armijo, 2021, pp. 265-304).

Los padrones de población registraron como *indio o india* a los que vivían en *pueblos de indios*, o en sentido tributario los que seguían tributando al rey o servían a encomenderos. Sin embargo, el indígena que vivía libre, que vestía y adoptaba costumbres españolas y que hablaba el castellano, fue empadronado en los censos como español o mestizo, contribuyendo al aumento demográfico de la población mestiza y la formación de una capa de trabajadores libres que convergió con la tenencia de pequeña propiedad campesina (Góngora, 1960, pp. 64-70).

Así también, el grupo denominado *español o española* pudo estar conformado por los grupos de españoles instalados antes de la llegada de migrantes en el siglo XVIII, como por los nuevos migrantes de dicha centuria, los que fueron parte de amplias redes familiares, formadas por sobrinos y paisanos. También se considera en este grupo a los que no contaban con redes de apoyo locales, ocupando lugares marginales en la sociedad, desplazándose por ciudades y haciendas buscando oportunidades laborales.

Pero también, estamos en un periodo en que la asimilación hacia “lo hispano” como era la “blancura socio-racial” estaba muy presente en los grupos subordinados como los mestizos, pardos y mulatos, por ello no es de extrañar que los sujetos adoptaran la *calidad* étnica de español. La adopción de dicha calidad obedeció a los caminos de “blanqueamiento social” desarrollados por los sujetos, los que vivenciaron un proceso de identidad moldeable de acuerdo a las circunstancias de origen, crianza, familia, redes de solidaridad y estrechas conexiones con estratos heterogéneos que facilitaron el ascenso social, omitiendo así las condiciones y calidades de origen.

Respecto a la calidad étnica de *mulato o mulata* sabemos que tenían una combinación de linaje mixto, indígena-africano o europeo africano en el continente americano, como también una ascendencia euro-noráfricana en España. Así también, podía indicar un color de piel para una diversidad de sujetos pertenecientes a diversas categorías (Rappaport, 2012, p. 17). Sin embargo, el término mulato demostró elasticidad y lejos de aplicarse a personas sospechosas de “color bajo”, fue utilizado para excluir, difamar o injuriar (Farberman, 2016, p. 37). La investigación de Monserrat Arre para el contexto chileno (2010), durante la segunda mitad del siglo XVIII, señala que las personas esclavizadas fueron catalogados como mulatos, “debido a su distanciamiento real de las raíces

africanas” Efectivamente, los esclavos fueron contenedores de una doble dimensión: una relacionada con el mestizaje biológico y cultural dentro de la región, y la otra basada en el mantenimiento de una categoría inferior que se ubica en el rango servil de esclavos” (Arre, 2010). Las representaciones que circularon sobre los afrodescendientes apelaron a un esquema moral que los definía en una dualidad en la escala de los valores sociales: honor y deshonor, verdad y falsedad, lealtad y traición, noble y ruin, siendo a su vez significativos para el ordenamiento de la sociedad (Undurraga, 2010b, pp. 345-373).

Respecto al grupo *mestizo*, el Inca Garcilaso de la Vega señalaba, “hijos español e india o de indio y de española nos llaman mestizos, para decir que somos mezcla de ambas naciones” (Garcilaso de la Vega, 1991[1609], p. 627). Aquellos asumieron su identidad en relación a los contextos sociales de crianza, familia, redes personales, etc. en que sus vivencias y experiencias se relacionaron con una identidad socio-racial moldeable (Rappaport, 2009). También, Ana María Lorandi (2000, pp. 111-135) señala que la condición del mestizo dependía de la particularidad y fundamentalmente de los espacios en que fueron criados. En el seno de una familia legítima, el padre pudo reconocer al hijo o entrar al servicio doméstico. A su vez, si los hijos quedaban viviendo en las comunidades de sus madres, podían ser considerados incluso tributarios, asimilándose al origen materno-indígena. En los espacios rurales, quedaron relegados a los ámbitos de servicios, comercio, artesanía, hacienda y minería, por lo que el mestizo vivenció un proceso de asimilación y exclusión tanto de la cultura española como indígena. Así, por ejemplo, en una sociedad que tendió a la asimilación de la cultura española, influenciada, los prejuicios raciales de una sociedad militar y “heroica” achacaba al mestizo comportamientos viciosos y holgazanes, junto a la progresiva aculturación españolizante de la población del valle central en el transcurso del siglo xvii, contribuyó al olvido del origen híbrido hispano-indígena (Retamal, 1999, p. 31).

Así, el mestizo pudo indianizarse o fundirse en la masa urbana, adoptando elementos para mimetizarse y asimilarse a la cultura hispana, integrarse a la familia paterna legítima socializando con la parentela e integrándose a las mismas redes clientelares a través de la constitución de matrimonios con otros españoles (Zúñiga, 2021, p. 158), usando la vestimenta hispana y adoptando los oficios urbanos⁷. Aquello también

⁷ Jean Paul Zúñiga resalta que tras analizar una muestra de 440 testamentos entre 1615 y 1691 en Santiago de Chile, la calificación de “mestizo” nunca aparece como autodefinición. Esos silencios tendrían varias explicaciones: “la complejidad alcanzada por el mestizaje en el siglo

implicó, que el grupo mestizo estuviese falto de derechos y deberes propios (Ares, 1999, pp. 133-146), aprovechando esa ventaja social para asimilarse a distintas adscripciones étnicas. Al respecto, Lorandi señala (2000) “por el solo hecho de contratarse libremente, con jornales previamente pactados con los mineros que no recibían servicios de mitas, pudieron cambiar su condición fiscal y en algunos casos desprenderse de su adscripción étnica” (p. 115).

Las categorías étnico-raciales de la villa de Melipilla registradas en los libros parroquiales de bautismo y matrimonio

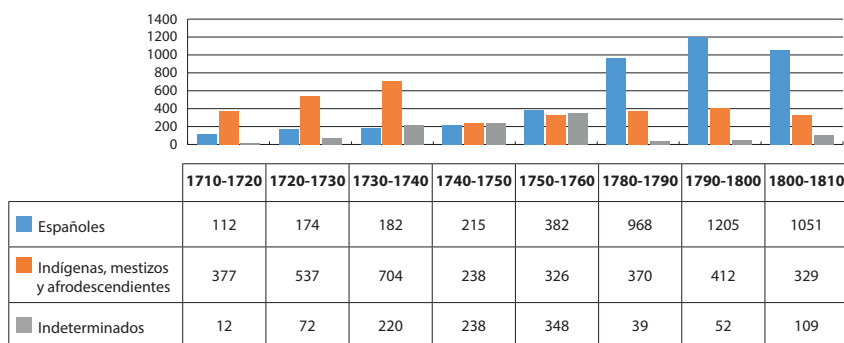
Justamente, la utilización del registro bautismal permite acercarnos a la existencia de los grupos étnicos de la villa de Melipilla, junto a las dinámicas del mestizaje que presentaron a lo largo del siglo XVIII. Así da cuenta el registro bautismal de 3.224 niños y niñas de la iglesia San José de Melipilla, los que fueron anotados con la calidad de “español y “española”. Presumimos que los padres inscribieron a sus hijos a partir de la identidad étnica asumida por ellos y sus propios procesos de inserción social, dinámicas sociales, mestizaje y movilidad social (Archivo Histórico del Arzobispado de Santiago [AAS], iglesia San José de Melipilla, Libros de bautismo 4-7, 1780-1810). Hacia fines del siglo XVIII los límites étnicos no eran tan claros y las barreras del color ya no servían como fundamento primordial en la construcción del orden en el ámbito de las representaciones sociales del mundo colonial chileno (Undurraga, 2010b, p. 350).

El Gráfico 1 agrupa los resultados de la investigación realizada por Ema Ojeda (1961) centrada en la primera mitad del siglo XVIII y la investigación propia que hemos realizado que abarca el periodo 1780-1810. La muestra considera tres grupos, siendo el primero el de los sujetos registrados en el acta bautismal como españoles, el segundo grupo considera a indígenas, mestizos y afrodescendientes (población mulata, parda, negra) y, el grupo indeterminado son aquellos bautizados que no

xvii explicaría quizás un cierto titubeo en una clasificación más difícil de establecer para alguien con “sangre mezclada” que para un indio del servicio doméstico o un negro esclavo. Por otra parte, la costumbre de mantener registros separados en las iglesias para las actas de españolas y a las castas, eximía al sacerdote de la obligación de precisar en los libros de españoles la pertenencia étnica de las personas que intervenían en cada sacramento” (Zúñiga, 2021, p. 151).

señalan su calidad étnica. El tramo temporal 1760-1779 no fue considerado por la autora Ojeda y tampoco en esta investigación⁸.

Gráfico 1. Composición étnica de la villa de Melipilla. Registros bautismales de la iglesia parroquial San José, 1710-1810



Fuente: Ojeda (1961) de su texto *Estudio de los libros parroquiales de Melipilla, 1710-1760* y elaboración propia a partir de los registros parroquiales de bautismo de la iglesia San José de Melipilla, en Archivo Histórico del Arzobispado de Santiago (AAS), libros 4-7, 1780-1810.

En los libros de bautismo de Melipilla se observa que en el periodo 1710-1750 predominaron registros del grupo “indígenas, mestizos y afrodescendientes” por sobre los registros de la calidad “españoles”, representando entre los tres primeros periodos un predominio que fluctuó entre un 63% y 75%; no así el grupo español que durante 1710-1750 osciló entre un 16,5% y 22,4% (Ojeda, 1961, p. 21). Sin embargo, en el periodo 1740-1750 se realizaron 691 bautizos, donde se tiende a observar equilibrios en los porcentajes. Por ejemplo, se realizaron 215 bautizos registrados como “español” (31,1%); en el grupo “indígenas y afrodescendiente” fueron 238 bautizados (34,4%) y, el “grupo indeterminado” fue al alza marcando 238 bautizados (34,5%) (Ojeda, 1961, p. 22).

8 El gráfico 1 se interpreta de la siguiente forma:

Por cada periodo temporal se agregan 3 casillas verticales, cada una de estas representa a un grupo étnico que en el gráfico está representado por un color. A modo de ejemplo: en el periodo 1710-1720, la primera casilla dice 112 que representa el número de registros bautismales de la calidad español (color azul); segunda casilla dice 377 que representa al grupo indígena, mestizo y afrodescendiente (color naranja) y la tercera casilla dice 12 que representa a un grupo indeterminado que no señaló la calidad étnica en la acta bautismal (color gris).

Respecto al periodo en cuestión, los grupos “indígenas - afrodescendiente” y los “indeterminados” son los que representaron los cambios más notorios, pues de un 63,6% que tuvo el primer grupo mencionado, en el periodo 1740-1750 bajó abruptamente a 34,4% (Ojeda, 1961, p. 22). Esta tendencia a la baja siguió en el periodo 1750-1760, en el cual de un total de 1.056 bautizados el grupo “indígenas y afrodescendientes” representó un 30,9%, llegando a la segunda mitad del siglo XVIII con un porcentaje mínimo de inscritos (Ojeda, 1961, p. 23). Esta tendencia a la baja durante dos periodos consecutivos, desde 1740 a 1760 podría estar asociada al aumento del grupo indeterminado, pues este grupo se mantiene elevado en el periodo 1750-1760, con 238 bautizados y representando el 32,9% de la muestra.

La llegada de la segunda mitad del siglo XVIII trajo cambios evidentes en el registro bautismal de la parroquia San José, como queda evidenciado en la Tabla 1. Así por ejemplo, se aprecia una tendencia al aumento del grupo *español* que comienza a diferenciarse desde el periodo 1750-1760 con 382 bautizos representando el 36,2%. Esta tendencia sigue hasta fines del siglo XVIII, apreciándose que el grupo mantendrá una distancia considerable respecto a los otros dos grupos. En el periodo 1780-1789, de un total de 1.377 bautizos, 968 registros correspondieron a “españoles” marcando un 70.2%; a su vez, el grupo “indígena, mestizo y afrodescendiente” disminuyó a un 26,8% con 370 bautizos y el grupo “indeterminado” descendió a 39 bautizos siendo el 2,8% del total (AAS, iglesia San José de Melipilla, Libros de bautismo 4 y 5, 1780-1789). Así también, el periodo 1790-1799 (1.699 total de bautismos), siguió ascendiendo el grupo “español” con 1.205 bautizos (70,9%) y bajando el grupo “Indígena, mestizos y afrodescendientes” con 412 bautizos (24,6%) (AAS, iglesia San José de Melipilla, Libro 5, 1789-1799). En tanto el tramo 1800-1810 siguió con la tendencia anteriormente mencionada, 1.051 bautismos de niños y niñas registrados como españoles (70.5%), mientras que 329 se registraron en el grupo “indígena, mestizo y afrodescendiente” (22%) (AAS, iglesia San José de Melipilla, Libros de bautismo 6 y 7, 1800-1810).

Tabla 1. Composición étnica de la villa de Melipilla. Registros bautismales de la iglesia parroquial San José, 1780-1810

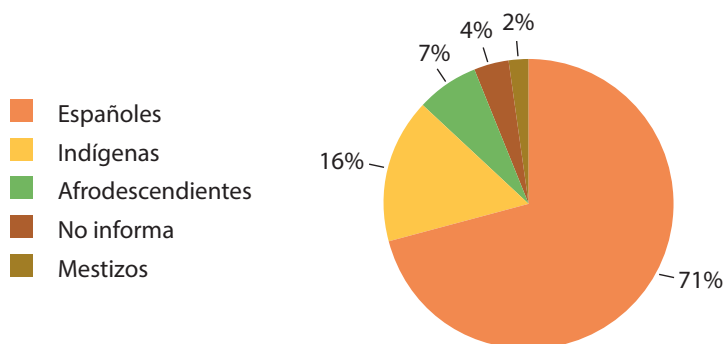
Calidad étnica	Periodo			
	1780-1789	1790-1799	1800-1810	Total
Español	968	1.205	1.051	3.224
Indio	208	252	242	702
Mulato	122	104	44	270
Mestizo	29	39	30	98
Pardo	8	14	13	35
Mulato-Pardo	1			1
Español-Pardo	1			1
Negro	2	1		3
Cholo		1		1
Cuarterona		1		1
Indeterminados	38	52	109	199
Total	1.377	1.669	1.489	4.535

Fuente: elaboración propia a partir de los registros parroquiales de bautismo de la iglesia San José de Logroño, en AAS, libros 4-7, 1780-1810.

La Tabla 1 indica mayor presencia de la calidad étnica español por sobre las otras calidades hacia fines del siglo XVIII, como fue el caso de los mulatos que están en la tercera posición: el periodo 1780-1789 registró a 122 mulatos representando 8.7%, mientras que en el periodo 1790-1799 bajó a 104 correspondiendo a 6.2% de 1.669 bautizados en el periodo, a su vez, el periodo 1800-1810 se observa un descenso a 44 registros (2.9%) (AAS, iglesia San José de Melipilla, Libros de bautismo, 4-7, 1780-1810). Por otra parte, la calidad mestiza durante la primera mitad del siglo XVIII ocupó la tercera posición, sin embargo, desde la segunda mitad del siglo se observa una tendencia decreciente, registrán-

dose un total de 98 individuos con esa calidad étnica en el periodo 1780-1810 representando el 2,1%⁹.

Gráfico 2. Composición étnica de la villa de Melipilla, 1780-1810



Fuente: elaboración propia a partir de los registros parroquiales de bautismo de la iglesia San José de Melipilla, en AAS, libros 4-7, 1780-1810.

El Gráfico 2 deja más claro el panorama étnico racial de la villa de Melipilla, hacia fines del siglo XVIII. En relación con el aumento de la calidad étnica de “españoles” en los registros bautismales de la villa de San José de Logroño, Arturo Grubessich (1995) constató la existencia de un divorcio entre la realidad social y el orden cromático que había sido impuesto por los grupos elitarios en el siglo XVIII. Según el autor, lo que primaba era una población que asumía identidades socio-raciales diversas a lo largo de su vida, es decir, si un sujeto había nacido como mulato, luego podía ser socializado como mestizo o como español (pp. 183-200). En este sentido, Jean Paul Zúñiga (2021) precisa que el término “español” remitía a una calidad compuesta de un conjunto heteróclito de variables en el seno del cual el fenotipo era sólo un elemento más, pues también el término tenía fuertes implicancias de prestigio, “por tanto declararse español era una manera de afirmar la propia honra y la

9 Ema Ojeda (1961) señala que durante la primera mitad del siglo XVIII el grupo mestizo ocupó la tercera posición, detrás de españoles e indígenas. En cuanto a número porcentuales, desde 1710-1720 obtuvo el 12,5% (63 casos de 501); el periodo 1720-1730 obtuvo 8,3% (65 casos de 783); el periodo 1730-1740 (109 casos de 1.106); el periodo 1740-1750 (87 casos de 691) y el periodo 1750-1760 (20 casos de 1.056) (pp. 21-30).

aceptación por terceros de este estatus correspondía a su reconocimiento social” (p. 25). En este sentido, Undurraga (2010a) señala que la construcción de la calidad de español que en su momento estuvo dada por la “españolía por sangre”, se sumó una “españolía por reputación” construida en base a signos distintivos del prestigio hispánico-elitario considerando circunstancias laborales, económicas y sociales, como dedicarse al comercio, gozar de un pasar material acomodado, ser propietarios de un bien inmueble, tener mano de obra esclavizada y establecer uniones matrimoniales legítimas con “españolas”, elementos que permitían adquirir una socialización como “españoles” (pp. 304-309).

La calidad étnica de los hijos e hijas bautizados en el transcurso del siglo XVIII nos habla de indicios de flexibilización, quebrando normas rígidas como la imposición de una identidad por el color de la piel, la ilegitimidad, convenciones fisiognómicas o visiones que planteaban que las categorías socio-étnicas se asociaban a elementos innatos, heredados y en consecuencia de difícil modificación, contribuyendo a una visión social estática de las sociedades americanas.

En la Tabla 2 se presentan seis familias con las respectivas calidades étnicas de los hijos e hijas y también con las calidades étnicas de algunos progenitores registradas en los registros matrimoniales y de defunción. Se constata la presencia de hijos e hijas con la calidad étnica de indio y españoles, también indios y mestizos, mulatos y españoles, asimismo indios, mestizos y españoles en una misma unidad doméstica. Los distintos casos ilustran las decisiones estratégicas que adoptaron los padres en momentos de definir la calidad étnica de los pequeños, como también la imposición de una determinada calidad pudo estar asociada a las identificaciones asumidas por los mismos padres, como, por ejemplo, padres o madres que habían asumido una identidad española, indígena o mulata en el transcurso de los años, lo que pudo haber afectado en el registro de los hijos con esas calidades étnicas.

Tabla 2. Calidades étnicas registradas en los libros parroquiales de bautizo, Melipilla 1780-1810

Padres Calidades étnicas	Hijos e hijas	Calidad étnica	Año bautizo
	Pablo	Español	1795
Gregorio Ahumada (indio)	Francisca Paula	Española	1797
Dolores Carvajal (india)	María del Carmen	Española	1802
	Manuela	India	1804
	Francisca	No indica calidad	1808
	Ilario	Español	1810
	Nicolás	Español	1782
Carlos Tello (indio)	Cipriana	Mestiza	1785
Josefa Hernández (calidad indeterminada)	Pedro	Mestizo	1785
	Juana	Mestiza	1785
	Simón	Español	1786
	Juan	Indio	1797
José Escalante (mulato)	Joaquín	Mulato	1783
María Durán (mulata)	Juana	Mulata	1785
	Antonio	Indio	1787
	Juan	Mulato	1791
Thomas Carrera (mulato)	María de los Ángeles	Mulata	1781
Bernarda Guzmán (calidad indeterminada)	María Mercedes	Mulata	1781
	Lucía	India	1783
	Cruz	Española	1785
	José del Tránsito	Español	1789
José Pardo (mulato)	León	Mulato	1792
Magdalena Campaña (india)	Tránsito	Parda	1792
	Bernarda	Mulata	1792
	Candelaria	Mulata	1792
	Catalina	Parda	1792

Padres Calidades étnicas	Hijos e hijas	Calidad étnica	Año bautizo
Miguel Cisternas (pardo)	Miguel	Mulato	1791
Ventura Barros (calidad indeterminada)	Dolores	Española	1791
	José Agustín	Español	1791
	Silverio	Español	1791

Fuente: elaboración propia a partir de los registros parroquiales de bautismo de la iglesia San José de Melipilla, en AAS, libros 4-7, 1780-1810.

La investigación en torno a las partidas de bautismo nos abre el campo del posicionamiento social de los individuos de la villa de San José de Logroño, pensando que la existencia de las jerarquías al interior de los sectores y grupos sociales serán más móviles que rígidas y más mutables que inmutables. Las identificaciones socio-raciales obedecieron a distintos elementos públicos y externos asociados a la presentación de la propia categoría por parte de los individuos, pero también la percepción que tenían de aquellas las autoridades civiles y religiosas y la sociedad respecto al otro, mediado sin duda a partir de las prácticas dinámicas y la negociación social, individual y colectiva (Ciriza-Mendivil, 2019, p. 98; Mattos de Castro, 2000, pp. 6-18). Por ello, en todos los grupos étnicos los procesos de mestizaje y aculturación no siguieron un camino único, porque “las situaciones individuales obedecieron a estrategias y posibilidades sociales diversas” (Guzmán, 2008, p. 8), contribuyendo a que la apariencia y la pertenencia étnica se quebrara “dejando representaciones fragmentadas y difícilmente aprehensibles y encasilladas” (Undurraga, 2010b, p. 353).

Los registros bautismales de la segunda mitad del siglo XVIII de la villa de Melipilla, nos habla de una población que estaba ejecutando dinámicas de construcción en sus identidades socio-raciales, “donde las categorías no eran absolutas y las diferencias parecían imprecisas” (Undurraga, 2010b, p. 355). En este sentido, las estrategias ocupadas por los sectores sociales en pos de la construcción de las identidades eran validadas tras apelar a mecanismos hispanos de prestigio social, como el matrimonio o el honor, asimilado por los sectores subalternos para mejorar la posición social o re-definir las identidades socio-raciales (Chaves, 2001; González, 2012; Undurraga, 2012). Esto último nos remite a la internalización de los prejuicios socio raciales que habían alcanzado a los

grupos mestizos y afrodescendientes, de tal manera “los mismos objetos de la discriminación había aprehendido y estaban usando estratégicamente las lógicas discriminatorias hispanas” (Undurraga, 2010b, p. 362).

La existencia de tres variables, como fueron las identidades fenotípicas, las identidades legales y las identidades sociales, reflejan la multiplicidad de facetas que los sujetos podían asumir, pero, junto con ello, las situaciones de conflicto social podían verse incrementadas. Precisamente, dada la flexibilidad en asumir e imponer una determinada calidad étnica, algunos sujetos fueron confundidos por las autoridades locales, obligándolos, por ejemplo, a desalojar sus lugares de origen tras ser confundidos como españoles. Justamente, Bernardo Negrete, indígena natural del pueblo de Llopeo, se presentó en 1816 ante el subdelegado Yécora para denunciar una notificación de un diputado de El Monte incitándolo a desalojar la propiedad, señalando el afectado “pensando que soy uno de los arrendatarios españoles del dicho pueblo de indios”¹⁰ (Archivo Nacional de Chile [ANCH], Capitanía General, Volumen 144, Pieza 41, ff. 299-299v, “Expediente promovido por el cacique don Mauricio Saravia por sí y por varios naturales sobre que se les permita vivir en compañía de españoles”, 1816). Para acreditar su calidad étnica de indígena y natural del pueblo de Llopeo, dijo ser hijo legítimo de Fermín Negrete, quien fue hijo de José Santos Negrete “y que siempre han sido tenidos por naturales del pueblo de Llopeo y tributarios, que ha vivido desde tiempo antiguos en el dicho pueblo y gozado de todos los privilegios que a los indios le son concedidos, sin que nadie se los disputase” (ANCH, Judiciales Melipilla [JM], Legajo 6, pieza 19, f. 2. “Expediente Bernardo Negrete sobre que se le declare por indio del pueblo de Llopeo”, 1816).

Para acreditar la información presentó la fe de bautismo de su abuelo José Santos realizada en la parroquia de Carrizal el 15 de abril de 1732, la que manifestaba “ser natural del pueblo de Llopeo, de edad de dos años y seis meses, hijo legítimo de Juan Negrete y de Margarita Salazar,

10 La notificación de la expulsión del pueblo de Llopeo a Bernardo Negrete se dio en el marco del desalojo de los arrendatarios españoles de los pueblos indígenas de Llopeo y Chiñigüe. Efectivamente, en el año 1816, las autoridades de Melipilla estimaron que los arrendatarios de tierras de Llopeo estaban perjudicando a los indígenas de ambos pueblos por dejar a estos sin tierras suficientes para el pastoreo y la labranza. El subdelegado Yécora dio orden al juez diputado José Antonio Sosa que, “con la equidad posible, sacar a todos los españoles que viven en el pueblo de Llopeo hasta el primero de octubre de 1816, debiendo desembarazar las habitaciones, como igualmente los bienes, para que los naturales gocen de su beneficio”. Expediente promovido por el cacique don Mauricio Saravia por sí y por varios naturales sobre que se les permita vivir en compañía de españoles de su satisfacción y que son útiles en sus pueblos para la cultura”, en ANCH, Capitanía General, vol. 144, Pieza 41, ff. 299-299v, El Monte, junio de 1816.

naturales de Llopeo, mestizos. Fueron padrinos Juan José Fuenzalida y María Josefa Camus. Lo bautizó fray Felipe Ceballos y fueron padrinos Mariano de León e Isabel de Soto” (ANCH, JM, Legajo 6, pieza 19, f. 2. “Expediente Bernardo Negrete sobre que se le declare por indio del pueblo de Llopeo”, 1816). Junto con el documento parroquial también acreditó que su abuelo siempre pagó los tributos, exigiendo, por tanto, “se me dé el terreno que por ley me corresponde”.

Para acreditar la calidad étnica, el documento parroquial pudo llegar a ser una prueba importante para los propósitos de los demandantes de justicia, ya que se menciona la naturalidad de los padres, suponiendo que los padrinos también pudieron serlo bajo la perspectiva que se buscan sujetos de las redes inmediatas. Sin embargo, el documento menciona que los bisabuelos de Bernardo Negrete fueron mestizos, explicando con la calidad étnica dos cosas, por una parte, la heterogeneidad étnica que presentan los pueblos de indios en el siglo XVIII (Farberman, 2009) y, por otra parte, reconocerse como mestizos en el acta de bautismo, pudo ser un reconocimiento legal ante la sociedad, pero en la práctica las identificaciones eran con el sentir y las prácticas sociales de los indígenas. Precisamente, Bernardo Negrete afirmó que todos sus ascendientes habían gozado de los privilegios que a los indios le eran concedidos, así como también el deber de la tributación, sin declarar afirmativamente que sus antepasados eran indígenas. En este sentido, Negrete estaba definiendo su calidad étnica de acuerdo a cómo la definía la administración hispana, a través de la obligación de la entrega del tributo. También, Bernardo Negrete presentó al juez diputado don José Antonio Sosa, a Lorenzo Salazar, arrendatario del pueblo de Llopeo, afirmando “conocer a José Santos Negrete, legítimo indio, heredero del pueblo de Llopeo; también declaró conocer a Fermín Negrete y que consta haber pagado tributos” (ANCH, JM, Legajo 6, pieza 19, f. 3. “Expediente Bernardo Negrete sobre que se le declare por indio del pueblo de Llopeo”, 1816). En vista de los antecedentes y testigo presentado por Bernardo Negrete, el protector partidario José Antonio Ugalde informó al subdelegado Yécora, “declarar indio del pueblo de Llopeo ha dicho Negrete, en que el cacique Mauricio Saravia debía darle posesión de las tierras” (ANCH, JM, Legajo 6, pieza 19, f. 3. “Expediente Bernardo Negrete sobre que se le declare por indio del pueblo de Llopeo”, 1816). El caso de Negrete es ilustrativo porque responde a la cuestión de cómo fueron identificados los indígenas por parte de las autoridades locales y, a su vez, cómo los sujetos resaltaban

aspectos legales, de obligación y de prácticas sociales para definir sus adscripciones socio-étnicas.

Los contextos sociales y culturales de los actores influyeron en la construcción de las calidades étnicas, las que demostraron ser dinámicas y cambiantes según las estrategias relacionales que aquellos o aquellas quisieron experimentar, inscritas en las movilidades sociales ascendentes. Así, otro caso conflictivo por las percepciones que tenía la sociedad sobre las calidades asumidas, se relacionó con el indígena del pueblo de Pomaire, don Tomás Soriano, quien entró en conflicto con los indígenas del mencionado pueblo en la década de 1770 tras su designación como cacique del pueblo. Los indígenas consideraban arbitraria la designación por ser un cargo asignado por el hacendado don Alonso Covarrubias, pero, además, los indígenas consideraban que la calidad étnica de Soriano era la de mulato no siendo posible que asumiera la autoridad del pueblo. El conflicto inició en el año 1773, cuando Domingo Pomaire junto a otros indígenas del pueblo iniciaron un juicio contra el hacendado Covarrubias por declararse encomendero de los indios de Pomaire, a lo que ellos alegaban su imposibilidad ya que se les había declarado libres de toda encomienda. El abuso de Covarrubias se traduciría bajo distintas formas, siendo la más problemática la ocupación de tierras de los indígenas de Pomaire (ANCH, Real Audiencia [RA], Volumen 1154, Pieza 1, “Juicio que sigue Domingo Pomaire y otros contra Alonso Velásquez de Covarrubias por injurias y malos tratamientos”, 1773-1776).

Sin embargo, lo que nos interesa es el testimonio de los indígenas Juan José Pomaire, Eusebio Pomaire, Andrés Pomaire, José Pomaire, Tomas Pomaire, Cecilio Mesa, María Pomaire, Marcos Campaña respecto a la *calidad* étnica de Tomás Soriano:

Somos indios del pueblo de Pomaire, encomienda que poseía don Diego de Covarrubias y por muerte del dicho don Diego quedamos a cargo del general don Alonso Covarrubias, quien nos gobierna con mucho rigor así de prisioneros, como de azotes y pegándonos fuego a nuestros ranchos y matándonos y quitándonos varios animales de bueyes, yeguas, lo que nos hizo disparar de nuestro pueblo así a nosotros como a muchos que andan lo mismo de suerte que han quedado solo tres indios y, **el uno de ellos el que nos había nombrado por cacique el cual nunca lo hemos querido admitir lo uno por no ser del pueblo y lo otro por ser mulato** y por haber fallecido don Alonso Covarrubias y conocido nosotros que hemos quedado libres, así del que nos gobernaba como del mucho rigor que

nos daba y que solo estemos obligados a obedecer al rey nuestro señor en todo aquellos que nos mandaste, así el trabajo como las demás obligaciones en cuya atención se ha de servir virtud de ampararnos haciendo que se nos entregue nuestro pueblo para recogernos, así poniéndonos cacique que nos gobierne no siendo este dicho Tomas Soriano el que fuese a gusto de todos los indios. (ANCH,RA, Volumen 1154, Pieza 1, “Juicio que sigue Domingo Pomaire y otros contra Alonso Velásquez de Covarrubias por injurias y malos tratamientos”, 1773-1776. El destacado es nuestro)

La designación del cacique fue controvertida, ya que, si bien formaba parte del pueblo y él se reconocía con la calidad de indio, la calidad étnica que reconocían sus pares era la de mulato, aludiendo a las representaciones construidas desde las elites de poder, y dejando ver la continuidad de las representaciones identitarias.

Otro documento parroquial que nos permite observar las dinámicas del mestizaje de la villa de Melipilla, son las actas matrimoniales. Estas actas parroquiales, también dan cuenta cómo las personas a lo largo de su vida, fueron modificando o resignificando sus identidades legales registradas en los libros de bautismo. Así también, a partir de los registros de las calidades étnicas en las actas matrimoniales, podemos constatar una tendencia hacia la homogeneización en la formación de las parejas nupciales, pero donde el comportamiento de la población, en relación a la elección del cónyuge, fue diverso, adquiriendo, incluso, tintes de transgresión, como se observa en la Tabla 3.

Tabla 3. Matrimonios entre distintas calidades étnicas en la villa de Melipilla. Registros matrimoniales de la iglesia San José, 1780-1810

Periodo	Calidad étnica	Cantidad de matrimonios
1780-1789	Español-española	174
	Español-india	5
	Español-mestiza	2
	Español-negra	-
	Español-mulata	5
	Español-parda	-
	Español-esclava	-
	Indio-española	3
	Mestizo-española	2
	Mulato-española	3
	Pardo-española	1
	Pardo-india	-
	Indio-india	26
	Indio-mestiza	2
	Indio-mulata	7
	Indio-cuarterona	-
	Mestizo-mestiza	-
	Mestizo-india	-
	Mestizo-mulata	1
	Mulato-mulata	7
	Mulato esclavo-mulata esclava	-
	Mulato-india	4
	Mulato-mestiza	3
	No señalan	13
	Pardo-parda	1
	Pardo-mestiza	-
	Español-indeterminada	12
	Indio-indeterminada	2
	Mestizo-indeterminada	-
	Negro-indeterminada	-
	Mulato-indeterminada	-
	Pardo-indeterminada	-
	Esclavo-indeterminada	-
	Indeterminado-española	-
	Indeterminado-mestiza	-

Periodo	Calidad étnica	Cantidad de matrimonios
1790-1799	Español-española	104
	Español-india	2
	Español-mestiza	1
	Español-negra	1
	Español-mulata	1
	Español-parda	-
	Español-esclava	1
	Indio-española	5
	Mestizo-española	-
	Mulato-española	1
	Pardo-española	-
	Pardo-india	-
	Indio-india	13
	Indio-mestiza	2
	Indio-mulata	-
	Indio-cuarterona	-
	Mestizo-mestiza	2
	Mestizo-india	1
	Mestizo-mulata	-
	Mulato-mulata	3
	Mulato esclavo-mulata esclava	1
	Mulato-india	3
	Mulato-mestiza	-
	No señalan	19
	Pardo-parda	1
	Pardo-mestiza	1
	Español-indeterminada	80
	Indio-indeterminada	11
	Mestizo-indeterminada	2
	Negro-indeterminada	1
	Mulato-indeterminada	7
	Pardo-indeterminada	4
	Esclavo-indeterminada	1
	Indeterminado-española	4
	Indeterminado-mestiza	-

Periodo	Calidad étnica	Cantidad de matrimonios
1800-1810	Español-española	139
	Español-india	1
	Español-mestiza	4
	Español-negra	-
	Español-mulata	1
	Español-parda	2
	Español-esclava	-
	Indio-española	6
	Mestizo-española	1
	Mulato-española	1
	Pardo-española	-
	Pardo-india	1
	Indio-india	20
	Indio-mestiza	1
	Indio-mulata	-
	Indio-cuarterona	1
	Mestizo-mestiza	3
	Mestizo-india	-
	Mestizo-mulata	1
	Mulato-mulata	-
	Mulato esclavo-mulata esclava	-
	Mulato-india	-
	Mulato-mestiza	-
	No señalan	18
	Pardo-parda	1
	Pardo-mestiza	-
	Español-indeterminada	12
	Indio-indeterminada	3
	Mestizo-indeterminada	1
	Negro-indeterminada	-
	Mulato-indeterminada	-
	Pardo-indeterminada	-
	Esclavo-indeterminada	-
	Indeterminado-española	2
	Indeterminado-mestiza	1

Fuente: elaboración propia a partir de los registros parroquiales de matrimonio de la iglesia San José de Logroño, en AAS, libros 2, 3 y 4, 1780-1810.

Respecto a la calidad étnica de las parejas que celebraron matrimonios durante la primera mitad del siglo XVIII, nos remitimos primero al estudio de Ema Ojeda (1961), quien investigó 1.038 partidas de matrimonio para el periodo 1711-1760. Del total de partidas, 357 correspondieron a matrimonios entre “españoles” y 681 correspondiente a indígenas y población afrodescendiente (indígenas, mulatos, pardos), predominando matrimonios celebrados entre indígenas sobre las demás calidades étnicas. Pero también hacia fines de este periodo se observa el aumento de los matrimonios entre indígenas con mulatos. Sin embargo, el periodo 1750-1760 demuestra una tendencia al cambio vislumbrándose un aumento de matrimonios entre el grupo español, así por ejemplo el periodo 1740-1750 experimentó 25 matrimonios entre españoles de un total de 172, mientras que 1750-1760 la cantidad de matrimonios entre españoles es superior a la de todos los periodos estudiados, 109 parejas de un total de 345 con un porcentaje del 31.2% (Ojeda, 1961, p. 42).

A su vez, las personas que contrajeron matrimonio, en el periodo 1780-1810 confirman la tendencia que se evidencia desde 1750 respecto al aumento en el número de matrimonios entre sujetos que manifestaron ser de calidad étnica españoles, correspondiendo al 54,5% (417 de 765 casos). Contrariamente, tenemos 59 matrimonios en que ambos contrayentes fueron indígenas. Mientras que la presencia de matrimonios entre mestizos se redujo a 5 matrimonios.

En relación a los matrimonios celebrados por el grupo español con otros grupos étnicos (español-indígena; español-mestiza; español-población africana y afrodescendiente), se observa, desde el periodo 1750-1760, una tendencia decreciente llegando a 5.7%, en relación al periodo 1740-1750 en que se obtuvo un 14.4% (Ojeda, 1961, p. 48). A su vez, en el periodo 1780-1810, se observa que los matrimonios entre español-española con indígena (hombre y mujer respectivamente) fueron 22 casos; a su vez matrimonios entre español-española con mestizos-mestizas fueron 10 casos y matrimonios entre español-española con población africana y afrodescendiente fueron 17 casos, es decir, estos matrimonios representaron 6.4% (49 casos). Esta tendencia decreciente, se observa también en los matrimonios realizados entre grupos étnicos africanos y/o población afrodescendiente con grupos de otras calidades étnicas (español, indígenas, mestizos) que fueron 39 casos representando el 5.09%¹¹.

11 En la primera mitad del siglo XVIII, Ojeda observó que los matrimonios del grupo de color que siempre mantuvo porcentajes superiores sobre el 70% en periodo anterior a 1750, en el periodo 1750-1760 tuvo un porcentaje de 51%. Ojeda evidencia que el “negro” en la villa de Melipilla no es considerable en cuanto números para el periodo que ella estudió, salvo en el

Sin embargo, dichos porcentajes pueden verse levemente modificados porque se registraron 143 matrimonios en que uno de los contrayentes no manifestó su calidad étnica (18.6%) y 50 matrimonios donde los dos no señalaron la calidad étnica (6.5%). La ocultación del origen el temor que podía suscitar el rechazo social, pero también el silencio de declarar la adscripción étnica evidencia estrategias de movilidad social (AAS, iglesia San José de Melipilla, Libros de matrimonio 2-4, 1780-1810).

En relación a los casamientos interétnicos, estos se inscriben bajo el contexto americano, pero con matices regionales. Efectivamente, Dora Celton analizando la situación de Córdoba (Argentina), época donde ya estaba en vigor la Pragmática de Matrimonios en América¹², señala que se observa un 0.35% del total de uniones de casamientos de blancos con *castas* (p. 13). La autora sostiene:

El grupo blanco o *español* intentó proteger la reputación familiar y el estatus de la descendencia a través de la endogamia racial. Los matrimonios interraciales eran percibidos como portadores de un impacto negativo sobre el prestigio familiar. Entonces las variables raza y clase fueron usadas como argumentos intercambiables y el matrimonio interracial sólo era permitido cuando proveía una mutua compensación de estatus. Por lo tanto, el elemento racial fue empleado frecuentemente como un símbolo de clase social y, por ende, la oposición a la unión interracial implicaba, tácitamente, un deseo de endogamia social. (Celton, 2010, pp. 160-161)¹³

penúltimo 1740-1750 que alcanza su máximo (12 matrimonios con un porcentaje de 9.7%). Los matrimonios entre negros son muy pocos, en un lapso de 10 años uno o dos matrimonios, pero en cambio estos se mezclan con individuos de otras calidades étnicas (1961, p. 50).

- 12 La Pragmática de Matrimonios de 1776 se inscribe en los intentos de legislación matrimonial de la época borbónica aplicada en América a partir de 1778, constituyéndose en un esfuerzo monárquico para poner control al fenómeno de la generalización de los matrimonios interraciales.
- 13 No obstante, para el caso mexicano se observa una situación diferente. Patricia Seed (1991) ha señalado que el número de casamientos de varones españoles con mujeres de “castas” se habría duplicado, como también mujeres blancas habían comenzado a casarse fuera de su grupo étnico (30%) con varones no españoles, principalmente con hombres que ostentaban un patrimonio material favorable. Para la autora, este incremento se debe a la coyuntura de expansión económica que se produce desde la segunda década de 1720, dando forma a un comercio más libre y mercados urbanos en expansión, habría influido en el fenómeno de la movilidad social favoreciendo nuevos elementos de diferenciación social fundados en la posición económica de los individuos. Por el contrario, en Argentina se observan dos movimientos. Específicamente, en la provincia de Córdoba en Argentina, Ferreyra (1994) ha constatado la existencia histórica de casamientos mixtos entre españoles y otros grupos socio-raciales desde mediados del siglo XVII hasta promediar el siglo XIX. Así, entre 1640 y 1699 un 2.5% de las uniones legítimas de varones españoles en toda la provincia se efectuó con mujeres no blancas: indias (1.2%),

La tendencia homegeizante que se observa en los matrimonios de la villa de Melipilla está en relación con lo que pasaba en América, “donde lo corriente para el siglo XVIII fueron los matrimonios con un igual étnico” (Rodríguez, 2008, p. 294), pues lo contrario podía generar graves conflictos, siendo uno de los principales motivos, los prejuicios socio-raciales (Ghirardi, 2004). De tal manera, la concreción de un matrimonio entre personas de ambas calidades étnicas era una forma de validar y reconocer la proyección social individual por los iguales en los medios locales.

La práctica del matrimonio fue una vía estratégica para hombres y mujeres para integrarse en los espacios cotidianos, reflejando que la interacción con otros grupos socio-étnicos podía promover situaciones de movilidad social ascendente tras la realización de vinculaciones con “españoles” o “españolas”. En este sentido pudo ser un camino para “blanquearse y ascender socialmente” (Rodríguez, 2008, pp. 279-309), porque la elección de la pareja estaba fuertemente influenciada por la calidad, es decir, “el aspecto racial y el estatus social de los cónyuges” (Fuentes, 2012).

Consideraciones finales

Los registros parroquiales entregan información variada, la que puede ser analizada en la larga duración, a objeto de develar tanto las relaciones de vecindad, geografía del parentesco consanguíneo y compadrazgo, las jerarquías sociales manifestadas por la población, como también el desarrollo de estrategias en sus interacciones con otros sujetos.

Por otra parte, el registro parroquial es una fuente valiosa para trazar la evolución y el comportamiento de las poblaciones locales desde el punto de vista demográfico, como cambios y permanencias en las poblaciones indígenas, africanas-afrodescendientes y mestizas, en sus fluctuaciones vitales, estructuras familiares y movilidad social, entre otros aspectos. Por medio de los registros parroquiales es posible recuperar la

mestizas (0.7%) y esclavas (0.6%) (p. 18). Pero también enfatiza que con el tiempo estos casamientos habrían ido disminuyendo afianzándose una tendencia homogámica de las uniones de los blancos. Así en el tramo temporal 1700-1779 sólo hubo 1.65% de matrimonios mixtos estableciendo diferencias de género y étnicas en las elecciones, “fueron los varones quienes con mayor frecuencia mostraron tendencia exogámica —casando el 60% de ellos con esclavas— con relación a las mujeres españolas, quienes, cuando efectuaron uniones mixtas lo hicieron en un 50% con indios” (Ferreira, 1997, p. 315).

historia social de la población logrando observar una estructura social heterogénea, dinámica y permeable.

En este estudio se han analizado las dinámicas del mestizaje y las identificaciones socio- raciales de la villa de Melipilla a partir de los registros de bautismo y matrimonio. Se ha considerado uno de los elementos que está presente en los registros, como fue el señalamiento de la calidad étnica, observándose que las familias y los actores sociales manifestaron a partir de la calidad, intereses, mecanismos de integración y movilidad que estaban ejecutando en momentos relevantes de sus vidas.

Se ha constatado que, hacia la segunda mitad del siglo XVIII, la sociedad le otorgaba mayor importancia a la identidad social, aquella que se adquiere siguiendo y acomodando los comportamientos e imitaciones de otros sectores sociales y/o grupos sociales. Lo anterior es evidente en los grupos mestizos, afrodescendientes e indígenas que socialmente estén imitando el actuar, comportamiento y actitudes del grupo *blanco-español*, designándose por tanto como “españoles”. Aquello nos habla de una sociedad dinámica y versátil que encontró en la estructura social estratificada formas de fisurarla a partir de un amplio abanico de estrategias de ascenso social.

Así, los registros parroquiales del Chile colonial, dejan ver la realidad cotidiana, a partir de las decisiones expresadas por las familias y los actores individuales, donde la población negra, mulata, mestiza e indígena, tendió a modificar la condición del nacimiento, como era la imposición de una determinada calidad étnica que perpetuaba un modelo de sociedad jerarquizada y estratificada. Los grupos étnicos de Melipilla nos convocan a observar las complejidades socio-étnicas expresadas en las localidades rurales, como la endogamia registrada en los matrimonios de “españoles” e indígenas —ya fuese por afinidad étnica o porque los sujetos estaban atravesando procesos de movilidad socio-étnica— o, las diversas calidades étnicas con que registraban las familias a sus hijos e hijas en los libros de bautismo. El registro de las calidades étnicas, especialmente la alta frecuencia de la calidad *español* fue parte de los caminos de blanqueamiento socio-racial que expresaron los actores, junto con otros caminos que idearon aquellos, como la formación de relaciones personales o la construcción de redes más amplias, a partir del parentesco espiritual (compadrazgo) y las redes clientelares, para alcanzar un mejor lugar en la sociedad colonial.

Referencias bibliográficas

- Archivo Histórico del Arzobispado de Santiago. (s.f.). Iglesia San José de Melipilla, Libros de bautismo 4-7, 1780-1810.
- Archivo Histórico del Arzobispado de Santiago. (s.f.). Iglesia San José de Melipilla, Libros 2-4, 1780-1810.
- Archivo Nacional de Chile. (s.f.). Judiciales Melipilla, Legajo 6, pieza 19, “Expediente Bernardo Negrete sobre que se le declare por indio del pueblo de Llopeo”, 1816.
- Archivo Nacional de Chile. (s.f.). Real Audiencia, Volumen 1154, Pieza 1, “Juicio que sigue Domingo Pomaire y otros contra Alonso Velásquez de Covarrubias por injurias y malos tratamientos”, 1773-1776.
- Archivo Nacional de Chile. (s.f.). Capitanía General, Volumen 144, Pieza 41, “Expediente promovido por el cacique don Mauricio Saravia por sí y por varios naturales sobre que se les permita vivir en compañía de españoles”, 1816.
- Araya Espinoza, A. (2014). ¿Castas o razas?: imaginario sociopolítico y cuerpos mezclados en la América colonial. Una propuesta desde los cuadros de castas. En H. Cardona y Z. Pedraza (Comps.), *Al otro lado del cuerpo. Estudios biopolíticos en América Latina* (pp. 53-73). Editorial Universidad de Medellín.
- Ares, B. (1999). Mestizos en hábito de indios. ¿Estrategias transgresoras o identidades difusas? En R. Loureiro y S. Gruzinski (Coords.), *Passar as fronteiras* (pp. 133-146). Centro de Estudos Gil Eanes.
- Armijo Reyes, A. (2020). Compadrazgo, movilidad social y relaciones de poder de mulatos libres. Villa de San José de Logroño, Chile, 1780-1810. *Revista de Indias*, 80(278), 163-197. <https://doi.org/10.3989/revindias.2020.00>
- Arre Marfull, M. (2010). Esclavos en Coquimbo. Espacios, identidad y doble dimensión de la servidumbre de origen africano, (1702-1820). *Tiempo Histórico*, (1), 85-106. <https://doi.org/10.25074/th.v0i1.172>
- Bernard, C. (2006). De lo étnico a lo popular: circulaciones, mezclas, rupturas. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.1318>
- Bertrand, M. (1999). Elites, parentesco y relaciones sociales en la Nueva España. *Tiempos de América: Revista de Historia, Cultura y Territorio*, (3-4), 57-66.
- Celton, D. (2010). Matrimonio y formación de las familias en Córdoba, Argentina, a finales del siglo XVII. En M. Estrada Iguíniz y A. Molina del Villar (Eds.), *Estampas familiares en Iberoamérica: un acercamiento desde la antropología y la historia* (pp. 147-163). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Chaves, M. E. (2001). *Honor y libertad. Discursos y recursos en la estrategia de libertad de una mujer esclava (Guayaquil a fines del periodo colonial)*. [Tesis de Doctorado en Historia]. Universidad de Gotemburgo.

- Ciriza-Mendivil, C. (2019). *Naturales de una ciudad multiétnica. Vidas y dinámicas sociales de los indígenas de Quito en el siglo XVII*. Editorial Sílex.
- Farberman, J. (2009). Los márgenes de los pueblos de indios. Agregados, arrendatarios y soldados en el Tucumán colonial. Siglos XVIII y XIX. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*. DOI: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.57474>.
- Farberman, F. (2016). Imaginarios sociales en la colonia tardía. Clasificaciones y jerarquías del color en Los Llanos de La Rioja, siglos XVIII y XIX. En F. Guzmán, L. Geler y A. Frigerio (Eds.), *Cartografías afrolatinoamericanas. Perspectivas situadas desde la Argentina* (pp. 25-49). Biblos.
- Ferreira, M del C. (1994). El matrimonio en Córdoba durante el siglo XVII. Algunas referencias demográficas. *Cuadernos de Historia*, (18), 5-23.
- Ferreira, M del C. (1997). El matrimonio de las castas en Córdoba 1700-1779. *III Jornadas de Historia de Córdoba, Junta Provincial de Historia de Córdoba*, 285-319.
- França Paiva, E. (2020). *Nombrar lo nuevo. Una historia léxica de Iberoamérica entre los siglos XVI y XVIII (las dinámicas de mestizaje y el mundo del trabajo)*. Editorial Universitaria.
- Fuentes Barragán, A. (2012). Mujer y mestizaje: Traspasando fronteras étnico-sociales en el Buenos Aires colonial. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*. DOI: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.64117>
- Ghirardi, M. (2004). *Matrimonios y familias en Córdoba 1700-1850*. Universidad Nacional de Córdoba.
- Goicovic Donoso, I y Armijo Reyes, A. (2020). Tierras en disputa. El traslado de los pueblos de indios de Melipilla, Chile, siglos XVIII-XIX. *Historia y Sociedad*, (39), 24-50 DOI: <http://dx.doi.org/10.15446/hys.n39.82595>
- Goicovic Donoso, I y Armijo Reyes, A. (2021). Disputas de poder. Tensiones y conflictos en la construcción del poder político local. El caso del subdelegado Martín de la Vega Quiroga. San José de Logroño, Melipilla, Chile, 1790-1810. *Historia 396*, 11(2), 265-304.
- Góngora, M. (1960). *Origen de los "inquilinos" de Chile central*. Universidad de Chile.
- Gonzalbo Aizpuro, P. (1998). *Familias y nuevo orden colonial*. El Colegio de México.
- González Undurraga, C. (2012). Los usos del honor por esclavos y esclavas: del cuerpo injuriado al cuerpo liberado (Chile, 1750-1823). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. DOI: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.2869>
- Guzmán, F. (2008). Mulatización, indianización y blanqueamiento en la sociedad colonial de Catamarca: análisis de un ejercicio. En N. Siegrist y M. Ghirardi (Comp.), *Mestizaje, sangre y matrimonio en territorios de la actual Argentina y Uruguay. Siglos XVII-XX* (143-161). Universidad Nacional de Córdoba.

- Guzmán, F. (2020). Identidades sociales y categorías raciales en la era de la esclavitud y la emancipación. El caso de Manuel Macedonio Barbarín (Buenos Aires, 1792-1836). *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas/Anuario de Historia de América Latina*, 57, 190-225. <https://doi.org/10.15460/jbla.57.159>
- Grubessich, A. (1995). Rasgos de la transformación social chilena en el siglo XVIII. *Cuadernos de Historia*, (15), 183-200.
- Lorandi, A.M. (2000). "Identidades ambiguas: Movilidad social y conflictos en los Andes, siglo XVII". *Anuario de Estudios Americanos*, 57(1), 111-135. <https://doi.org/10.3989/aeamer.2000.v57.i1.261>
- Mattos de Castro, H.M. (2000). *Escravidão e cidadania no Brasil Monárquico*. Zahar.
- Ojeda, E. (1961). *Estudio de los libros parroquiales de Melipilla desde los años 1710 a 1760* [Memoria de prueba para optar al título de profesora de Estado en la asignatura de Historia, Geografía y Ciencias Sociales]. Universidad Católica de Valparaíso.
- Ponce Leiva, P. (2011). "Por el mucho amor que les he tenido." Sensibilidades y dinámicas sociales en Quito a mediados del siglo XVII. En F. Langue y S. Bernabéu (Coords.), *Fronteras y sensibilidades en las Américas* (pp. 23-34). Doce Calles.
- Salinas Meza, R. (1998). Relaciones afectivas articuladas en torno al espacio doméstico en la aldea chilena, 1750-1850. En D. Enciso (Coord.), *Casa, vecindario y cultura en el siglo XVIII* (pp. 17-34). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Rappaport, J. (2009). ¿Quién es mestizo? Descifrando la mezcla racial en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVII. *Varia Historia*, 15(45), 43-60.
- Rappaport, J. (2012). "Así lo parece por su aspecto": fisonomía y construcción de la diferencia en la Bogotá colonial. *Tabula Rasa*, (17), 13-42. <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1349>
- Retamal Ávila, J. (1999). Mestizaje y cambio social. Acerca de la inserción del mestizo en Chile colonial. *Revista de Humanidades*, 31-50.
- Rodríguez, P. (2008). Sangre y mestizaje en la América hispánica. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, (35), 279-309.
- Seed, P. (1991). *Amar, honrar y obedecer en el México colonial*. Alianza.
- Undurraga Schüller, V. (2010a). Fronteras sociales y sus intersticios: usos y abusos de las categorías "caballeros", "dones" y "españoles" en Santiago de Chile, siglo XVIII. En A. Araya y J. Valenzuela (Eds.), *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades* (pp. 285-313). RIL Editores.
- Undurraga Schüller, V. (2010b). Españoles oscuros y mulatos blancos: identidades múltiples y disfraces del color en el ocaso de la colonia chilena, 1770-1820. En R. Gaune y M. Lara (Coords.), *Historia de racismo y discriminación en Chile* (pp. 345-373). Uqbar Editores.

- Undurraga Schüler, V. (2012). *Los rostros del honor. Normas culturales y estrategias de promoción social en Chile colonial, siglo XVIII*. DIBAM/Centro de Investigaciones Diego Barros Arana-Editorial Universitaria.
- Velásquez Gutiérrez, M.E. (2018). Calidades, castas y razas en el México virreinal: el uso de categorías y clasificaciones de las poblaciones de origen africano. *Estudios Ibero-Americanos*, 44(3), 435-446.
- Garcilaso de la Vega, I. (1991 [1609]). *Comentarios reales de los incas*. Fondo de Cultura económica.
- Zúñiga, J.P. (2021). *Castas, raza, lazo social. El lenguaje de la pertenencia en la América española, siglos XVII-XVIII*. Universidad de Granada.

Mitas en Arica, Tarapacá y Atacama: formas de trabajo indígena en el sur andino colonial¹

Jorge Hidalgo Lehuédé²

Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile

Xochitl Inostroza Ponce³

Departamento de Historia, Universidad de Santiago de Chile

Introducción

En el presente artículo analizaremos diferentes tipos de mita impuestas en los corregimientos coloniales de Arica, Tarapacá y Atacama, que no estuvieron sujetas a las de Potosí y Huancavelica. Las hubo para diversos fines, tanto para el transporte del azogue como de la plata entre Arica y Potosí. En el siglo xvii, se instaló una mita en el valle de Azapa a favor de una hacienda que producía insumos para los centros urbanos o mineros de la Audiencia de La Plata, que fue eliminada en el siglo xviii por los reclamos de los afectados. En Tacna, hay referencias a una “mita” o turno de agua que causó varios conflictos durante el mismo periodo. En Tarapacá se estableció una mita que favorecía las labores mineras de José Basilio de La Fuente que muestra la capacidad de negociación de los caciques regionales, quienes lograron cambiar el lugar y el pago de salario. En Arica y Atacama se detecta la expresión *mitani*, que alude a turnos de trabajo que recaían en mujeres y hombres que servían en casas y chacras de corregidores y curas de parroquias, y que fueron severamente criticados por quienes eran obligados a cumplir estas tareas. Nos proponemos revisar dichos procesos desde una perspectiva regional, develando el sentido polisémico que el concepto de mita tuvo en la vida cotidiana de las

1 Este capítulo forma parte del proyecto FONDECYT N° 1220296: “Parroquias y comunidades indígenas: espacios de negociación y de construcción político-religiosa en el orden colonial sur andino”.

2 ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0804-6391>

3 ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8704-2080>

poblaciones indígenas coloniales, así como a su dimensión de estrategia administrativa que permitía a la Corona proveer de mano de obra estable a través del trabajo obligatorio, en una sociedad donde la disciplina laboral de los trabajadores mineros libres era baja, como lo describen O'Brien para Guantajaya en 1765 (Hidalgo, 2009, p. 26), del mismo modo para disminuir los costos de la operaciones mineras (O'Phelan, 1985, p. 38).

Cada una de estas situaciones tiene sus propias particularidades, que nos llevan a sostener cuatro aspectos sobre la significación de la mita en la vida cotidiana de las poblaciones indígenas en Arica, Tarapacá y Atacama, que nos permiten fundamentar el sentido polisémico del concepto (Koselleck, 1993 [1979]). En primer lugar, que las mitas y turnos de trabajo se establecían en condiciones de desventaja para las poblaciones indígenas, que muchas veces se transformó en un trabajo servil. En segundo lugar, que la mita fue utilizada como mecanismo de adquisición de mano de obra servil, estable y controlada, sobre todo después de la abolición de la encomienda. En tercer lugar, proponemos que las comunidades en casos significativos tuvieron la capacidad de resistir a estas injusticias o buscaron negociar mejores condiciones. En cuarto lugar, que el concepto de mita para las comunidades tuvo una dimensión comunal y una estatal.

En 1987, John Murra enfatizaba la ausencia de tributos en la sociedad inca que se explicaba por las múltiples formas de *mit'a* o “prestaciones rotativas” al Estado o a las autoridades étnicas antes de 1532; en cambio, hacia 1549, como consecuencia de la conquista, los indígenas entregaban tributos en especies a sus encomenderos, como en el caso de los Yachas y Chupaychus del Huallaga (1987, p. 53). De acuerdo al mismo autor la entrega periódica de energía venía “del modelo [de] obligaciones recíprocas comunales conocidas y comprendidas por todos. Blas Valera las tildó de ‘ley de hermandad’: todos los habitantes de la aldea se ayudaban en abrir surcos, en la siembra y en la cosecha, ‘sin llevar paga alguna’” (Murra, 1975, p. 27). En retribución se entregaba un contra don que implicaba alimento, ropa y bebida que necesitaban los tributarios durante el tiempo que cumplían con el tributo (Gose, 2000). Los incas le otorgaron un ambiente festivo mediante el suministro de comida, bebida y música, emulando así “el sentimiento de la ayuda recíproca comunitaria” (Murra, 1975, p. 33). No nos vamos a extender en cómo el sistema comunal se transformó en el sistema estatal inca, lo que nos importa es que se trató de reforzar esa ideología simétrica recíprocitaria de intercambio de dones, con la finalidad de ocultar la extracción de recursos

de tiempo y trabajo asimétricos de la comunidad al Estado (Godelier, 1998; Mauss, 1971; Silverblatt, 1990) con ciertas formas de relación entre el beneficiario, el gobierno Inca y la unidad doméstica, solicitando el servicio y entregando los insumos necesarios para la realización de esos trabajos (Murra, 1975).

La mita establecida en tiempos coloniales, especialmente en tiempos del Virrey del Perú, Francisco de Toledo (1569-1581), implicó trabajo forzado y sólo una paga inferior a la de los trabajadores libres (Merluzzi, 2014). Y aunque el rey se había opuesto a forzar a los indígenas al trabajo autorizó a Toledo para ello, el virrey resolvió el problema logrando que las autoridades coloniales locales se reuniesen en 1570, entre ellos el arzobispo dominico Jerónimo de Loayza, y respaldaran la necesidad de hacer trabajar a los indios en las minas para fortalecer la evangelización, de modo que en base al bien público se debía avanzar en el establecimiento de las ordenanzas de la mita (Bakewell, 1989, pp. 74-76). Así, la mita colonial se sustentó en el principio de “bien público”, es decir, un servicio que se exigía por considerarse beneficioso a la Corona y, por lo tanto, se estimaba como un servicio al rey. Ideas similares se encuentran incluso en épocas posteriores. Por ejemplo, un grupo de mitayos de Azángaro que en 1801 cometieron tropelías en Oruro, camino a Potosí, y no aceptaron los castigos de las justicias pues “iban a servir al rey en la penosa tarea de la mita” (Tandeter, 1992, p. 41).

Cuando se habla de la mita colonial, generalmente se hace referencia al trabajo masculino organizado por turnos para la extracción de plata en la mina de Potosí, aunque han sido varias las investigaciones que han dado cuenta de otras mitas en diversas localidades, que no sólo implican el trabajo minero (Sica, 2014; Quispe, 2017; Quiróz, 2019, entre otros). En esta línea en el presente trabajo ponemos en evidencia las diversas mitas que se impusieron a los indios de las provincias de Arica, Tarapacá y Atacama, dando cuenta de las múltiples situaciones en las que se estableció este tipo de trabajo obligatorio, por turnos, a las comunidades que habitaron este extenso territorio, como son la mita de Azapa, la de Tarapacá, la mita de agua de Tacna y otros lugares, y la condición de *mitanis* en Atacama. Profundizaremos en aquellas situaciones de las que poseemos mayor cantidad de información, como son las mitas de Azapa y la de Tarapacá. La mita de agua es un tema que requiere de una discusión para establecer si sólo se trata de turnos de agua o está implicando el trabajo de los regantes, como veremos más adelante.

Como hemos mencionado, la organización de la administración colonial en el Virreinato del Perú utilizó aspectos de la estructura incaica para poder organizar de manera más eficiente la mano de obra disponible forzosamente para incrementar la producción minera que era la única forma de financiar la empresa de conquista, sobre todo a partir de las reformas de Toledo (Bonnett, 1999; Matienzo, 1967 [1567]). Uno de estos aspectos, quizás el más importante, fue el de la mita, transformada en turnos de trabajo, que debían cumplir obligatoriamente ciertas comunidades de indios a cambio de un salario, aunque estos fueron complementados por otros trabajos voluntarios (Zagalsky, 2014). Los turnos permitían la mantención de las operaciones laborales con mano de obra barata de manera ininterrumpida donde sólo los hombres que tenían entre 18 y 50 años estaban obligados a cumplir con este deber, quienes eran conocidos como mitayos. Inicialmente se establecieron mitas para el trabajo minero en Potosí (Bakewell, 1989; Barragán, 2019; entre otros) y Huancavelica (Lohmann, 1999 [1948]; Povea, 2014, otros). Sin embargo, prontamente, el modelo fue replicado para otras labores, tanto estatales como particulares, tales como la construcción de casas, caminos, fuentes, puentes y su reparación, obrajes, trabajo agrícola en haciendas, transporte, correos, entre otros (Zavala, 1978, p. 252), así como para los trabajos de otros asentamientos mineros y a las haciendas y obrajes que abastecían el Alto Perú y centros mineros (O'Phelan, 1985, pp. 38-39).

La primera mita de la que se tiene noticia fue establecida por Polo de Ondegardo en 1562 en Huamanga; también hay referencia a las mitas en una carta del licenciado Lope García de Castro al rey, fechada el 15 de enero de 1565 (Zavala, 1978, pp. 30, 39). Fue Toledo quien organizó la mita en gran escala en Huamanga en 1571 y en Potosí en 1573. A Potosí llegaron inicialmente unos 9.500 hombres, que en 1578 ascienden a 14.000 (Bakewell, 1989, pp. 64-72). En el siglo XVIII, 25 provincias de las regiones central y surandina del virreinato debían cumplir con este turno de trabajo en Potosí, a través de 3.637 mitayos, mientras que 13 provincias de la región centro andina y 16 de la región sur andina lo hacían en Huancavelica, enviando 1.983 trabajadores por época (O'Phelan, 1985, p. 39)⁴. Según O'Phelan, el sistema de mita que proporcionaba trabajadores a chacras y obrajes fue formalmente abolido a partir de 1720, aun

4 Recomendamos el excelente trabajo de Paula Zagalsky, donde hace un análisis detallado y profundo del trabajo indígena organizado en torno a la mina de Potosí, incluyendo un recuento de los principales estudios historiográficos sobre las características del sistema trabajo instalado en dicha localidad (2014), así como el de Gil Montero y Zagalsky en el que abordan los cambios experimentados por la mita en Potosí (2016); ambos sobre los siglos XVI y XVII; sobre el trabajo en Potosí entre el siglo XVII y XVIII, ver Barragán (2019). Además, recomendamos el

cuando subsistió la mita que abastecía de trabajadores a las minas de Potosí y Huancavelica (1985, p. 118), sin embargo, varias mitas locales se siguieron desarrollando durante todo el siglo XVIII, hasta la abolición definitiva por las cortes de Cádiz en 1812 (Zavala, 1978, III, p. 159).

Las provincias de Arica, Tarapacá y Atacama no estaban incluidas en la mita de Potosí por ser consideradas tierras calientes, a diferencia de aquellas altiplánicas que compartían un ambiente frío, compatible con el de Potosí, pero tuvieron mitas locales, algunas de ellas vinculadas al trabajo minero, tanto en relación a Potosí como a otras minas del espacio regional surandino (Assadourian, 1982), así como hubo otras destinadas al trabajo agrícola y al servicio de autoridades coloniales, civiles y religiosas.

Mitas en Arica, Tarapacá y Atacama

La provincia de Arica estuvo vinculada con el desarrollo de la minería en Potosí, sobre todo a partir del establecimiento de la Ruta de la Plata (Choque y Muñoz, 2016; López Beltrán, 2016). Hacia el puerto de Arica se trasladaba la producción de Plata desde Potosí que se embarcaba hacia España y desde Arica a Potosí, el azogue que era requerido para el proceso de amalgamación de la Plata. Para este trajín se destinaron indios de Porco y Carangas, pese a que también debían cumplir turnos en la mina de Potosí. En 1607 se destinaron veinte indios mitayos provenientes de Tacna para que trabajaran en “estas obras reales i aderezo de los azogues”. En 1608 el número de mitayos aumentó a ochenta (Dagnino, 1909, pp. 40-41). En 1612 se ordenó una nueva mita en Arica a la que debían asistir cuarenta indios provenientes de Ilabaya y veintiséis de Tarata y Putina, durante seis meses, para la confección de isangas que se utilizarían en el transporte de azogues, sin embargo, a estos trabajadores se les obligaba también a trabajar en las chacras y trajines de corregidores y vecinos (Dagnino, 1909, p. 43). Luego, en 1680, se estableció la mita en la hacienda San Juan Bautista del valle de Azapa, que sabemos, continuó al menos hasta 1752 (Hidalgo et al., 2004 [1989]). En Tacna, provincia de Arica, se había instituido una “mita de agua”, que se institucionalizó en 1755 mediante un reglamento que ordenó la distribución y repartición de las aguas del río Tacna según días y horas para cada hacienda y

dossier “Mitas coloniales: ampliando universos analíticos”, coordinado por Zagalsky y Revilla (2022).

ayllu (Dagnino, 1909, p. 337). Pese a la reglamentación los conflictos entre ayllus por el agua siguieron siendo importantes por el resto del siglo XVIII (Briones, 1999), y como veremos, mitas de agua continuaron funcionando en otras localidades hasta periodos posteriores (Martínez G., 1987).

Una de las primeras noticias de que se dispone en cuanto a posibles mitas en Tarapacá es en 1590, cuando el virrey García de Mendoza propuso explorar una mina incaica que habían descubierto en las cercanías de Vilcabamba, nombrada San Pedro de Salinas, para lo que pretendía que se destinaran 500 a 600 indios provenientes de las provincias de Tarapacá y Paria que estaban exentos de la mita Potosina (Zavala, 1978, I, p. 176). Sin embargo, no se han encontrado otros antecedentes de este proyecto que permitan sostener que esta mita se llevó a cabo. Más tarde, en 1758 se intentó instituir una mita a los indios de Tarapacá para trabajar en Huancavelica, la que fue rechazada por el común de indios a través de sus caciques. Finalmente, las autoridades y las comunidades llegaron a un acuerdo, tras lo cual se instituyó un turno de trabajo de 50 mitayos cada dos meses en un trapiche azoguero ubicado en Tilivilca, que poseía el maestre de campo Joseph Basilio de la Fuente (Villalobos, 1975, 1979). En aquella oportunidad, el cacique y principales solicitaron disminuir el número de mitayos de Sibaya que, como cabeza de repartimiento, llevaban la “carga” del servicio al cura que residía en dicho pueblo (Villalobos, 1979, p. 218).

Los antecedentes más tempranos en Atacama se remontan a 1628, cuando se solicitó el trabajo de 12 indios mitayos en la Casa de la fundición barra (Hidalgo et al., 2004 [1989], p. 630). Hacia 1755 los indígenas, hombres y mujeres, de San Pedro de Atacama eran obligados a trabajar para el corregidor Manuel Fernández Valdivieso como mitanes, que cuidaban su ganado, aves de corral y atendían su casa y cocina (Hidalgo, 1982, p. 200). Este tipo de “servicios” o turnos de trabajo gratuitos que recibían corregidores y curas de parte de las comunidades locales era una exigencia que se encuentra en diversas localidades de los Andes. Otras mitas se relacionan con los turnos de trabajo para el culto religioso, de manera similar a lo que observa en otros territorios (Quispe, 2017; Inostroza e Hidalgo, 2021).

Mita de Azapa

La mita de Azapa es la más documentada y la que mejor hemos descrito anteriormente (Hidalgo et al., 2004 [1989]). Aunque se estableció en 1680, son los sucesos que acaecieron en 1752 los que más nos entregan información sobre esta. Es un caso en que observamos se confunde una mita con las funciones que antiguamente había tenido la encomienda, incluyendo la herencia del servicio: la mita de Azapa se otorgó como premio al maestre de Campo don Gaspar de Oviedo, quien encabezó la defensa de la ciudad de Arica ante el ataque pirata de 1680 (Chacón e Hidalgo, 1984) y que luego fue heredada por su viuda, y más tarde, a su muerte, aunque había cesado la conducción de azogue, traspasada a Juan Cornejo, quien compró la hacienda. Posteriormente fue traspasada a su hijo, el maestre de Campo, Juan Fernández Cornejo. El servicio se fundamentaba en la necesidad de tener alfalfa para las recuas de mulas que hacían el trajín de azogue desde Arica a las Cajas Reales y luego traer “el tesoro de su magestad” que se embarcaba en Arica; trajín en el que Oviedo era uno de los asentistas (Archivo Nacional de Chile [ANCH], Judiciales Arica [JA], Legajo 103, f. 11. “Para quitar los Indios de Encomienda o Mita”, 1752)⁵. La mita consistía en el trabajo de seis indios cada mes, provenientes de las localidades de Belén, Putre, Pachama, Livilcar, Pachica y Timar, pueblos pertenecientes al cacicazgo de Codpa (Hidalgo y Durston, 2004 [1998]).

En 1752 el alcalde de Livilcar, Alonso Mamani, puso una demanda ante el visitador y oficial real Joaquín Xavier de Cárdenas por los prejuicios que les ocasionada la mita. En primer lugar, se alegaba que el ambiente cálido del valle les provocaba enfermedades, identificadas como *calenturas*, las que llevaban a la muerte, y que probablemente fueran efecto de la malaria, muy común en esta localidad. Debido a esto, el alcalde declaraba que los pueblos que contribuyen a la mita estaban despoblados, para evitar ser obligados a asistir al turno mortal. Se fundamenta, además, que los que se enfermaban no recibían cuidados sanitarios, por lo que debían volver a sus pueblos enfermos, donde morían. A esto se sumaban el maltrato por parte de mayordomos y administradores de la hacienda, pues los indios reclaman ser tratados peor que esclavos, obligándolos a un trabajo excesivo que, de no poder cumplir en el día, debían cumplir de noche; también castigos corporales y falta de comida, ya que se les daba una mazorca de maíz y un poco de frijoles crudos, que debían

⁵ Publicado en Hidalgo (2004, pp. 636-642).

cocinar, pero no se les daba el tiempo para hacerlo, debiendo llevar comida preparada desde sus propios pueblos. Además, se les daba como pago dos reales por día, que no se entregaba en plata, si no en ropa de la tierra u otra especie, a un mayor precio del que tenían y en mal estado. Pero, además, si el recambio de mitayos se atrasaba en su asistencia, se enviaba a personas que con “ignominia y rigor” los sacaban a la fuerza de los pueblos, multándolos y además haciéndolos pagar en reales o especies. La acción del alcalde indígena de Livilcar ante el visitador que llevaba a cabo un nuevo registro de la población indígena de los Altos de Arica o cacicazgo de Codpa, muestra que en el siglo XVIII la sociedad andina buscaba las estrategias que le permitiesen reclamar frente al sistema judicial colonial para poner fin a esta imposición que veían como abuso.

Mita de Tarapacá

En 1756, José Basilio de la Fuente solicitó al Virrey que se le concediese una mita de cincuenta indios provenientes de los repartimientos de San Lorenzo de Tarapacá y de San Nicolás de Sibaya. Según Villalobos, De la Fuente era un importante vecino de Arica, que ostentaba el cargo de alcalde provincial de la Santa Hermandad, oficio más honorífico que real y fatigoso. Desde hacía catorce años mantenía labores en Huantajaya y, según su propia afirmación, sus negocios habían rendido no menos de cincuenta mil pesos por concepto del real diezmo en las cajas de Potosí, Carangas, Oruro y Arequipa, hecho que constaba en los libros de contabilidad respectivos (1979, p. 302)⁶. El objeto de su solicitud era explotar los minerales del cerro de Huantajaya, atendiendo a “la gloria de haber servido a Su Magestad” y debido a la escasez de peones y el elevado costo de transportarles comida y agua desde treinta leguas:

El documento menciona:

Por ordenanzas del reino reales cédulas de Su Majestad se previene y manda que se rrepartan los Yndios a los minerales ricos y a personas de algún caudal cabiendo en la séptima mirándose en esto **como primer oggetto la utilidad del público y de la real Hacienda** con la mayor saca de plata y beneficio de sus metales y el considerarse que los Yndios han de tener mejor trato en un mineral rico con el Dueño que sea de algún caudal: que donde no concurren estas circunstancias y la calidad de que

⁶ Para conocer más de este personaje véase: Hidalgo y González (2019).

se haga la asignación si fuese posible de los repartimientos más cercanos y de igual temperamento al que hubiese en el mineral; todas estas calidades parece que concurren en el caso presente por que la riqueza del mineral de Huantajaya es muy notorio aun para los Vecinos de esta ciudad con las ricas piedras de plata que se han traído dándoles el nombre de papas... (Documentos relativos al sistema de mitas en el Mineral de Huantajaya, Tarapacá, Perú. 1757-1767. Transcripción de George R. Guiselin, University of California, 1878. [Documentos], pp. 8 y 9, citado en Villalobos, 1975. El destacado es nuestro)⁷

El contador de la retasa de 1753 aconsejó que se destinasen cuarenta mitayos: ocho de Pica, cinco de Tarapacá, once de Guaviña, ocho de Mamiña, tres de Macaya, uno de Noasa y cuatro de Mocha. Más tarde, en 1759, ante la demora en el establecimiento de la mita, De la Fuente apeló a la sentencia, insistiendo en el número de 50 indios y solicitando que se limitase a los indios de los repartimientos de Tarapacá y Sibaya y no a los de Pica que podían ser considerados “extraños” por los demás jornaleros, lo que podría obstaculizar el trabajo. Las razones que esgrime para insistir en la oficialización de la mita se refieren justamente a la necesidad de mano de obra estable: “para q.e sea el trabajo de las minas **mas arreglado, y corriente**, q.e de ello resultara mucho bien al pub.co, y conocido augmentto al R.l Haver...”. Más tarde, ante las quejas y observaciones de los caciques, alega que dichos “abultan inconvenientes, solo por vivir **en la ociosidad a q.e están acostumbrados**” (Documentos, pp. 22, 33. El destacado es nuestro).

Recién en 1761 el nuevo corregidor, don Ramón López de la Huerta y Calante, constituyó la mita. Del repartimiento de Tarapacá se destinaron: cinco mitayos de Tarapacá, once de Guaviña, ocho de Mamiña, tres de Macaya, uno de Noasa. Del repartimiento de Sibaya: ocho mitayos de Sibaya, cuatro de Limacsiña, tres de Usmagama, uno de Sipisa, seis de Mocha. Prontamente, los caciques presentaron escritos buscando mejores condiciones. En primer lugar, el gobernador y cacique de Sibaya, don Joseph Lucay, junto al alcalde mayor, Joseph Quiquíncha, expusieron razones para oponerse a cumplir la mita en Huantajaya:

y siendo poderosos las razones que tenos que alegar para no sujetarnos a servidumbre tan penosa por la yncomodidad del lugar ponemos en la alta

⁷ Citado por Villalobos (1975, p. 303). Hemos accedido al documento original completo, manteniendo la ortografía original.

congencion [sic] de Vmd. el que mire con piedad a unos pobres indios que no tienen respeto ninguno que los defienda teniendo presente las repetidas cédulas de Su Magestad en que manda a los Sres Jueses miren con piedad a este pobre gremio. (Documentos, p. 30)

A continuación, indican que de tener que cumplir con ella, en caso de “combenir al servicio de Su Magestad” solicitan efectuarla en la azogue-ría de Tilivilca (Documentos, p. 37). En esta localidad se refinaba la plata de Huantajaya y además servía como una especie de base de operaciones para remitir a las minas herramientas, alimentos y agua (Villalobos, 1975, p. 302). Los motivos se relacionaron principalmente por el clima cálido de Huantajaya, que podría provocar muertes a estas personas que estaban acostumbradas a climas fríos, y con la menor distancia, sería más fácil adquirir agua y alimentos que requerían para su mantención y las de sus familias. Insisten además que se les pague el jornal en plata y “en mano propia”, es decir sin intermediarios, apelando a las autoridades a pagar el precio justo que correspondía entre cinco y seis reales diarios. Prontamente el cacique de Tarapacá, don Francisco Lucay y su segunda, Paulo Quiquincha, adhirieron a la misma solicitud, razones que fueron atendidas por de la Fuente, a excepción del valor del jornal, el que, según él, se pagaba en tres reales. En 1761 se estableció finalmente la mita, acordando entre las partes el jornal de tres reales “en plata y mano propia”, más un real en ración de maíz u otro comestible, durando el turno dos meses, lo que les permitiría cumplir sus otras obligaciones en sus pueblos y chacras (Villalobos, 1979, p. 221). Este episodio muestra bien la capacidad de agencia de los dirigentes indígenas para poner límites a la voluntad del hombre más rico de Tarapacá (Hidalgo y González, 2019) y de convencer a las autoridades españolas tanto de fijar un salario mejorado, que ocuparían para pagar los reales tributos, como de cumplir con la mita, no en el mineral de Huantajaya, sino en tierras de la quebrada de Tarapacá.

Mitas de agua

En sus memorias, escritas en 1786, Santiago Ara, cacique de Tacna, recordaba que sus antepasados tenían derecho en la época de siembra a tres días de agua. Esta mita de agua se llamaba “portales cerrados”, lo que significa que nadie más podía desviar el agua para su propio uso durante

tres días. En el documento comenta que “los seis ayllus de Tacna acordaron dar a su padre media hora de agua cada uno en los días de siembra”. Su padre y él disfrutaron de este privilegio sin ninguna disputa, pero el cacique estaba preocupado por la pérdida de esta agua, por lo que solicitó al intendente la restitución de esta costumbre (AN, JA, Legajo 4, f. 19. Santiago Ara contra Quelopana y otros por aguas, Tacna 1786, citado en Hidalgo, 1986, p. 79). Nos preguntamos si esta cesión de derechos de agua habría implicado trabajo colectivo. Las investigaciones de Briones (1999) y Leal (2019), proponen que estas mitas más bien corresponderían a turnos de agua. Sin embargo, la información es contradictoria pues se acusa a los caciques de acaparar los turnos de agua para el cultivo de sus propias chacras, que tenían arrendadas a mestizos y forasteros, lo que podría implicar que la mita de agua no sólo se refería al recurso hídrico, sino que también al trabajo asociado a este. Como vimos, el cacique de Tacna alegaba costumbre ancestral de uso durante tres días en la época de siembra, que debieron requerir del trabajo comunitario. Probablemente el sistema derivó en aumento de control descentralizado de las aguas que afectó al cacique de Tacna, pero benefició a los ayllus y sujetos foráneos, manteniendo la palabra mita en función del turno. Y aunque no tenemos datos consistentes para afirmar esto, otras informaciones conectan los conceptos de mita, agua y pongo, este último utilizado en la documentación colonial como una categoría de trabajador agrícola. Por ejemplo, al visitar la Doctrina de Belén en 1792, el intendente Álvarez y Jiménez mencionó que el doctrinero tenía la ayuda de “dos pongos y dos mitanis” (Barriga, 1948, pp. 115-116). Por esto entendemos que los pongos serían trabajadores asignados al cura en tareas diferentes a los o las mitanes que le servían en su casa, por turnos.

En la investigación etnográfica de Gabriel Martínez sobre el riego y el calendario en Chiapa y Jaíña, en la provincia de Tarapacá, se identificó la palabra “pongo” como la piedra que se utiliza en estos mecanismos de riego de las parcelas comunitarias, tanto en la era como en la acequia, como tapón que impide la circulación del agua (1987, p. 166). De hecho, las aguas tienen sus propios alcaldes y sus propios Libros, donde se registran los Padrones de aguas que regulan los aspectos comunitarios en torno al riego. Según este autor: “la disposición de cada clase de aguas no es cuestión de decisión individual, ni es algo arbitrario. Como se comprende, el uso del agua está rigurosamente reglamentado según los derechos de cada usuario y un sistema bastante complejo de medidas y temporada de riego” (pp. 167 y 169). Por otra parte, la mita de agua, corresponden

a “aguas que corren y se entregan directamente para su uso, sin pasar por el estanque” (p. 171) y que se distribuyen en turnos de 9 (mitas ordinarias), “aguas por pedir” y “aguas de costumbre”, que reflejarían el sistema de organización andino. Las mitas de agua tienen un nombre propio cada una, el de su primer dueño, que se perpetúa entre quienes heredan el derecho, a lo que Martínez propone como un asunto que concedía la condición de “originario” (p. 171)⁸. Las aguas que se piden, recuerdan al autor “esa figura tan andina varias veces señalada por Murra en contextos etnohistóricos, de cómo los señores étnicos tenían que rogar a los jefes de las unidades domésticas para tener acceso a los servicios de éstas en su beneficio. O de recordarnos, en general, cualquier ‘pedirse rogando’: el mañahuy quechua” (p. 172). Algunas de estas también llevan el nombre del propietario original. Las *aguas de costumbre* corresponden más bien a turnos que se otorgan en calidad de “pagos” por servicios prestados a la comunidad en relación al agua; entre ellos, alcalde de agua, su secretario, otro agente relacionado con la limpieza de canales, otro con el servicio a la Iglesia, para los fiscales y el alguacil (p. 174). Por otra parte, las aguas por pedir son de dos clases: las mitas “algas” y las “noches sueltas”. Para Martínez las mitas algas, hacen referencia, citando a Cereceda (1981)⁹, al concepto aymara *allqa*, en relación al contenido de ‘disyunción’, ‘separación’ que “sugiere una comparación con el universo de los textiles andinos” (pp. 174-175). Martínez concluye que el sistema de riego de Chiapa se basa en un calendario como el del textil Wari-Tihuanaco estudiado por Zuidema (1977) e Ibarra Grasso (1981, p. 175). En resumen, este relato etnográfico hace patente la relación entre la palabra mita, pongo, el agua, el turno, el servicio, el calendario agrícola, el ruego y la reciprocidad (el pago o el contra don), como componentes de un mismo sistema de organización social y trabajo comunitario.

Mitanis

En la región que abarca este estudio se encuentran varias alusiones al trabajo de *mitanis*, que debían servir en trabajos temporales realizados para las autoridades religiosas y civiles, quienes muchas veces ni siquiera cumplían con dar el debido pago por este servicio que era de carácter

8 Sobre la condición de “originarios” para la época colonial, ver Castro y Palomeque (2016); Hidalgo e Inostroza (2019).

9 Últimamente publicado en Cereceda (2017).

rotativo e ineludible. La ausencia del pago, situación que, aunque irregular, se encuentra en diversos espacios andinos. En Arica, el Intendente Álvarez y Jiménez recibió la información de que el cura tenía la ayuda de dos pongos y de dos *mitanis*, que ya hemos mencionado, que se renovaban semanalmente “y no tienen otro premio que el de la comida”, ante lo que el intendente ordenó “que les satisfaga, en el caso de seguir el servicio, aquello que justamente debe reportar su personal trabajo; porque no puede ni debe ser obligación de los feligreses, impender aquel sin la debida recompensa” (Barriga, 1948, pp. 115-116). En un documento de 1787, se menciona en el pueblo de Belén a dos mayordomos de la iglesia que siembran topo y medio de papas, y del cual pagaban el diezmo correspondiente (Archivo Arzobispal de Arequipa, Arica-Belén, 1703-1793. Demarcación y lista de contribuyentes de diezmos. 10/07/1787. f. 6., citado en Durston e Hidalgo, 2004). La siembra en este caso, se realizaba en tierras asignadas a la Iglesia y al culto cristiano, siendo esta una de las tareas que implicaba el turno de mayordomo (Inostroza e Hidalgo, 2021; Quispe, 2017). En Tarapacá parece haber ocurrido una situación similar, pues, para la mita que se quiso instituir en el mineral de Huantajaya, los indios de Sibaya pidieron disminuir el número de mitayos de dicho pueblo debido a que llevaban paralelamente la “carga del servicio” del cura (Documentos, p. 38).

En Atacama un documento titulado “Auto seguido por los indios del pueblo de Atacama contra el corregidor Mariano Fernández Valdivieso, por varios malos tratos”, se interroga a varios testigos, por hacer servir a indios pongos y *mitanis* sin premio ni recompensa alguna. Entre los *mitanis* se menciona a ovejeros, baqueros y muleros, y pastores y leñero, ocupando cinco indios y una mujer en turnos de ocho días. Además, se le acusa de ocupar a toda la comunidad en la época de siembra:

...toda la Comunidad casadas y solteras y viudas y que en coger la cosecha se ocupan otros dos días toda la Comunidad en segar y trillar y que tampoco no les paga ni un quartillo: conforme ejecuta en la siembra que así mismo le an dicho los Pongos que le an servido que quando se pierde algunos guebos les hase cargo. Y que quando ba el Corregidor al Pueblo de Chiuchiu a la hrnada (sic) de diez leguas llebandoles la tie.ra (sic) y agua pasto para las mulas y de esto no les paga a los pobres indios y quando no tienen cabalgaduras los pobres alquilan con su plata los miserables y la paga es mal tratamiento con malas razones. (Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia, Sucre, Catálogo de Tierras e Indios. E. Año 1755,

N° 59. 34r-34v. Auto seguidos por los indios del pueblo de Atacama contra el corregidor Mariano Fernández Valdivieso, por varios malos tratos. Transcripción de Jorge Hidalgo y Nelda Maggi, Arica, 1975)

Como si fuera poco, las personas de la comunidad debían alquilar las herramientas para este trabajo a su propio costo, lo cual iba en contra de las tradiciones andinas.

Polisemia de un concepto de trabajo colonial

No existen muchos antecedentes en los documentos que nos permitan conocer la relación entre estas mitas locales y la vida cotidiana de las poblaciones indígenas de las provincias de Arica, Tarapacá y Atacama, pero algunas pistas nos permiten inferir, proponer y reflexionar sobre sus implicancias y las distintas dimensiones que adquiere el concepto en el contexto local.

En primer lugar, queremos mencionar que varios de estos casos incluyen la presencia de mujeres en las actividades laborales. En la mita de Tarapacá, por ejemplo, el cacique de Sibaya solicita que los indios pudiesen asistir a la mita con sus mujeres e hijos, ya que “Que avia de ser permitido llevacemos a Nuestras mujeres e hijos cada y quando nos conviniese por combenir asi a Nuestra suma pobreza yncapas de poderce mantener ceparados unos y otros” (Documentos, p. 30). En el caso de los *mitanis* de Atacama, también se hace referencia a algunos trabajos que eran realizados por mujeres; evidencia que el componente femenino también participaba de labores que se relacionaban directa o indirectamente con las mitas locales.

Varias de las situaciones que implican el servicio de mita o *mitanis*, en contexto de servicio a la Corona, representada por corregidores o curas, implicaron un trabajo que fue percibido como excesivo, y que, además, no mantenía las pautas tradicionales de reciprocidad que la mita originalmente implicaba. Esto provocó la reacción de los comuneros, quienes buscaron superar estas situaciones con diversas estrategias. Según Dagnino, en la mita del azogue, que se estableció en 1607 a 20 indios de Tacna, uno de los designados huyó. En 1606 los indios de Porco y Carangas que debían participar del trajín de barras de plata y azogue entre Arica y Potosí acudieron a la Real Audiencia para ser liberados de esta mita, pues también cumplían sus turnos en Potosí. La solicitud

fue rechazada (Hidalgo et al., 2004 [1989], p. 630). En 1754, los indios de Tarapacá presentaron sus inconvenientes para ser convocados a una mita en Huantajaya, aunque debieron aceptar la del trapiche de Tilivilca. En 1755 los indígenas de San Pedro de Atacama reclamaron contra el corregidor por obligarlos a trabajar en turnos como sirvientes en su casa. Similarmente hicieron los indios de los Altos de Arica para que suprimiera la mita de Azapa luego de haber servido en una hacienda particular por más de 70 años. A lo largo del siglo XVIII las comunidades de Tacna disputaron sus mitas de aguas con autoridades coloniales, caciques, segundas y principales. En épocas contemporáneas la mita de agua en Tarapacá siguió implicando la distribución de agua, la organización del tiempo cronológico y calendárico y la organización social entorno a dicha distribución.

Ahora, los matices que vemos en estos distintos tipos de mita local nos llevan a proponer que la mita, como institucionalización del trabajo comunario, tiene múltiples dimensiones que podemos esquematizar, como modelo, en comunal y estatal. Así, la mita comunal se encuentra en beneficio del común¹⁰, regulando las prestaciones de servicio, la organización territorial (que implica sociedad, tiempo y espacio), dones y contradones. Mientras que la mita estatal fue utilizada como un mecanismo impuesto por el sistema colonial, en “beneficio público”, es decir, de la Corona, que se entendió como una obligación, en reciprocidad con rey por el uso agrícola y ganadero del territorio, entendido como el continuador del derecho eminente del Inca sobre tierras y aguas (Platt 1982, 20, pp. 28-29; Tandeter 1992, p. 41), pero que implicaría también un pago al mitayo, aun cuando menor que el que recibía un trabajador libre. Aun así, el jornal no siempre era realizado, creando un desequilibrio en la prestación del servicio. En este sentido, es probable que el manejo del agua disponible en zonas desérticas se volviera crecientemente crítico con la apropiación para fines mercantiles de la tierra y el agua, transformando las formas recíprocitarias del pasado como las mitas de obras públicas que incluían canalizaciones, distribución del riego, e incorporación de nuevos territorios al cultivo. Este cambio dejaba la puerta abierta para conflictos al interior de la comunidad (entre caciques, campesinos

10 El común de indios es la forma en la que los documentos coloniales hacen referencia a la comunidad. Por ejemplo: “...D.n J.ph Lucay Gobernador y Casique deste pueblo de S.n Nicolas de Sibaya [y sus anexos] **con el comun de yndios** parecemos...”. Documentos p. 30. El destacado es nuestro. Sobre este tema, sugerimos al lector revisar la propuesta de Penry (2019). Sobre el concepto de comunidad ver Zagalsky (2009).

andinos, inmigrantes y hacendados) que seguía utilizando un lenguaje que ya no correspondía.

Esta mita estatal es la que en anteriores trabajos hemos identificado como “formas locales de trabajo forzado que, junto a otras exacciones fiscales, eclesiásticas y particulares, sostenían la economía y sociedad colonial” (Hidalgo et al., 2004 [1989], p. 630), que hacían posible a los funcionarios y autoridades coloniales acceder a mano de obra estable, controlada y con jornales más bajos.

Además, en Arica, Tarapacá y Atacama las mitas más importantes en magnitud, en cuanto a la cantidad de personas que implicaba el trabajo, tienen una característica en particular: fueron concedidas a funcionarios coloniales en gratitud por servicios prestados al rey, y en este aspecto, parecen haber sustituido a la encomienda, tras su abolición. Según Villalobos: “La disolución definitiva de las encomiendas en el Perú, por real orden de 23 de noviembre de 1718, dejó a los indígenas en libertad y en condición de ser aprovechados en diversas formas. Esta situación permitió el establecimiento de la mita en 1758” (1975, p. 302). Coincidiendo con esta interpretación se puede proponer, tal como lo indica el documento de la mita de Azapa, titulado: “Para quitar los indios de encomienda o mita”, que las mitas en Arica, Tarapacá y Atacama reemplazaron al sistema de encomiendas, tras su abolición, como sistema para proveer a las elites coloniales de mano de obra barata, que en teoría debía ser remunerada, pero que en la práctica se transformaba muchas veces en trabajo servil¹¹. A esto también nos remite el expediente de la venta de la hacienda que menciona:

...que al presente esta con toda el agua que tiene y le pertenece y **los seis indios de mita que le están señalados por Real provision** del superior Gobierno de este Reyno con todas sus entradas y salidas, montes, pastos, y aguadas, **usos, derechos, costumbres, y servidumbres** según y de la manera que la tuvieron y poseyeron los primeros dueños y poseedores de ella”. (ANCH, Notarios de Arica, volumen 23, f. 595r-595v. El destacado es nuestro)

Estos antecedentes nos llevan a pensar que los “turnos de trabajo” impuestos por las elites coloniales locales fueron percibidos por las poblaciones indígenas como obligaciones que les reportaban poco beneficio

11 Esto diferencia a los territorios de Arica, Tarapacá y Atacama de las dinámicas que se presentaron en otras latitudes en relación a la permanencia de la encomienda. Véase por ejemplo Salinas (2009) y Salas (2016).

económico y que, al contrario, les restaba tiempo para sus propias labores, tanto de subsistencia, como las que les permitían cumplir con las demás obligaciones que les imponía el sistema: tributo, reparto forzoso, diezmos y otras contribuciones comunales (Hidalgo, 1987), algunas de ellas relacionadas con la mantención de los cultos religiosos locales. Esto es lo que provocó el rechazo, la queja, la huida, e incluso la negociación, de un sistema que se percibía injusto y abusivo.

Por otra parte, las mitas de agua, el trabajo de *mitanis* en labores del culto religioso o de atención a los curas, es lo que nos lleva a proponer que aún en épocas contemporáneas las comunidades mantenían un concepto de *mit'a* cercano a su origen prehispánico (Rostorowsky, 1999, p. 259)¹², mientras que los funcionarios coloniales lo habían adoptado como turnos de servicio personal, donde pronto ignoraban el contra don que implicaba la participación en trabajos comunitarios o de beneficio público. En este sentido, nos parece que esta mita, que implicaba trabajo agrícola y distribución de aguas, fue una de las más complejas pues involucraba dimensiones territoriales, de tiempo y espacio, todas ellas integradas como elementos constitutivos de la memoria y la identidad comunitaria (Rivière, 1994)¹³.

Referencias bibliográficas

- Archivo Nacional de Chile, Judiciales Arica, Legajo 103. Para quitar los Indios de Encomienda o Mita, 1752. Publicado en Hidalgo, J. (2004). *Historia andina en Chile* (pp. 636-642). Editorial Universitaria.
- Archivo Nacional de Chile. (s.f.). Notarios de Arica, volumen 23, f. 595r-595v. Venta de la hacienda de Azapa.
- Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia, Sucre. (s.f.). Catálogo de Tierras e Indios. E. Año 1755, N° 59. 34r-34v. Auto seguidos por los indios del pueblo de Atacama contra el corregidor Mariano Fernández Valdivieso, por varios malostratos. Transcripción de Jorge Hidalgo y Nelda Maggi, Arica, 1975.
- Assadourian, C. S. (1982). *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*. Instituto de Estudios Peruano.

12 Según esta autora: “La mita, o prestación de servicios rotativa se realizaba a diversos niveles en un mismo ayllu: para las faenas comunales, para labrar las tierras del curaca y de la huaca del lugar, pero también en ayuda del jefe de la macroetnia” (Rostorowsky, 1999, pp. 259-260).

13 Aunque Rivière no hace referencia a la mita, si lo hace en cuanto a la sucesión y rotación de parcelas que funcionan como una referencia espacial y temporal, elemento constitutivo de su identidad, que conserva la memoria comunitaria bajo el concepto de *aynuqa*.

- Bakewell, P. (1989). *Mineros de la Montaña Roja: el trabajo de los indios en Potosí, 1545-1650*. Vol. 24. Alianza Editorial.
- Barragán, R. (2019). El “bien público” del trabajo compulsivo en entredicho: contrapuntos de voces y acciones en Potosí (siglos XVII-XVIII). En R. Barragán (Coord. y Comp.), *Trabajos y trabajadores en América Latina (Siglos XVI-XXI)* (pp. 369-400). Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Barriga, V. (1948). *Memorias para la Historia de Arequipa*. Tomo III. Arequipa.
- Briones, V. (1999). Agua, territorio y malostratos: espacios de conflicto entre ayllu y principales. Tacna siglo XVIII. *Chungará*, 31(2), 293-305.
- Bonnett, D. (1999). Las reformas de la época toledana (1569-1581). Economía, sociedad, política, cultura y mentalidades. En M. Burga (Ed.) *Historia de América Andina. Vol. 2. Formación y apogeo del sistema colonial (ss. XVI-XVII)* (pp. 99-131). Universidad Andina Simón Bolívar-Libresa.
- Castro, I. y Palomeque, S. (2016). Originarios y forasteros del sur andino en el período colonial. *América Latina en la Historia Económica*, 23(3), 37-79.
- Chacón, S. y J. Hidalgo. (1984). La Isla del Alacrán: Antecedentes prehispánicos, su papel en la defensa colonial de Arica y análisis de sus ruinas. *Chungará*, 11, 111-133.
- Choque, C. y Muñoz, I. (2016). El Camino Real de la plata: Circulación de mercancías e interacciones culturales en los valles y Altos de Arica (siglos XVI al XVIII). *Historia*, 49(1), 57-86.
- Cereceda, V. (1981). *A partir de los colores de un pájaro... Memoria Dea*. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. París. Ms.
- Cereceda, V. (2017). *De los ojos hacia el alma*. Plural Editores.
- Dagnino, V. (1909). *El Corregimiento de Arica*. Arica.
- Durston, A. e Hidalgo, J. (2004 [1999]). La presencia andina en los valles de Arica, siglos XVI-XVIII: Casos de regeneración colonial de estructuras archipelágicas. En J. Hidalgo, *Historia andina en Chile* (pp. 479- 506). Editorial Universitaria.
- Gil Montero, R. y Zagalsky, P. (2016). Colonial organization of mine labour in Charcas (Present-Day Bolivia) and Its Cosequences (sixteenth to the seventeenth centuries). *IRSH*, 61, Special Issue, 71-92.
- Godelier, M. (1998). *El enigma del Don*. Paidós Ibérica.
- Gose, P. (2000). The state as a chosen woman: Brideservice and the feeding of tributaries in the Inka empire. *American Anthropologist*, 102(1), 84-97.
- Hidalgo, J. (1982). Fases de la rebelión indígena de 1781 en el corregimiento de Atacama y esquema de la inestabilidad política que la precede 1749-1781. Anexo: Dos documentos inéditos contemporáneos. *Chungará*, 9, 192-246.
- Hidalgo, J. (1986). *Indian society in Arica, Tarapacá and Atacama, 1750-1793, and its response to the rebellion of Tupac Amaru* [Thesis Ph. D.]. University of London.

- Hidalgo, J. (1987). Tierras, exacciones fiscales y mercado en las sociedades de Arica, Tarapacá y Atacama, 1750-1790. En O. Harris, L. Brooke y E. Tandeter (Comps.), *La participación indígena en los mercados Surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX* (pp. 193- 231). CERES.
- Hidalgo, J. (2009). Civilización y fomento: La “descripción de Tarapacá” de Antonio O’Brien, 1765. *Chungará*, 41(1), 5-44.
- Hidalgo, J. y Durston, A. (2004 [1998]). Reconstitución étnica colonial en la sierra de Arica: el cacicazgo de Codpa, 1650-1792. En *Historia andina en Chile* (pp. 507-534). Editorial Universitaria.
- Hidalgo, J., Farías, A., Guzmán, L., y Arévalo, P. (2004 [1989]). La mita de Azapa, 1680-1752: Un nuevo caso de mita local. En J. Hidalgo, *Historia Andina en Chile* (pp. 627-642). Editorial Universitaria.
- Hidalgo, J. y González, S. (2019). *El Testamento de Josef Basilio de la Fuente. Sociedad, riqueza y redes de poder en Tarapacá, siglo XVIII*. Quilqa ediciones.
- Hidalgo, J., e Inostroza, X. (2019). Dinámicas demográficas de población indígena. Originarios y forasteros en Arica y Tarapacá (1750-1813). *Revista Chilena De Antropología*, 40, 255-270.
- Ibarra Grasso, D. (1981). *Ciencias en Tiahuanaco y el Incario*. Los Amigos del Libro.
- Inostroza, X. e Hidalgo, J. (2021). Alcaldes y mayordomos: liderazgo indígena en el contexto andino y colonial (Doctrina de Belén, 1782-1813). *Chungará*, 53(1), 81-101.
- Koselleck, R. (1993 [1979]). *Futuro pasado*. Paidós.
- Leal, J. (2019). *Curas, indios y caciques. Las disputas sobre los bienes comunales de los pueblos de indios al sur del virreinato peruano durante el siglo XVIII*. Tesis para optar al grado de Maestría en Historia. Centro de Investigaciones y estudios superiores en Antropología social.
- Lohmann Villena, G. (1999 [1948]). *Las minas de Huancavelica en los siglos XVI y XVII*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- López Beltrán, C. (2016). *La Ruta de la Plata: de Potosí al Pacífico: Caminos, Comercio y Caravanas en los Siglos XVI y XVII*. Plural Editores.
- Martínez, G. (1987). Para una etnografía del riego en Chiapa: Medida y Calendario. *Chungará*, 18, 163-179.
- Matienzo, J. de. (1967 [1567]). *Gobierno del Perú*. Guillermo Lohmann Villena (ed.), Institut Français d’ Etudes Andines.
- Mauss, M. (1971). *Ensayo sobre los dones. Razón y formas del cambio en las sociedades primitivas*. Antropología y Sociología.
- Murra, J. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Murra, J. (1987). ¿Existieron el tributo y los mercados antes de la invasión europea? En O. Harris, L. Brooke y E. Tandeter (Comps.), *La Participación Indígena en los Mercados Surandinos. Estrategias y Reproducción Social. Siglos XVI a XX* (pp. 51-61). CERES.

- O'Phelan. (1985). *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1783*. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Penry, E. (2019). *The people are king. The making of an Indigenous andean politics*. Oxford University Press.
- Platt, T. (1982). Estado Boliviano y ayllu andino. Instituto de estudios Peruanos.
- Povea, I. (2014). *Minería y reformismo borbónico en el Perú. Estado, empresa y trabajadores en Huancavelica, 1784-1814*. BCRP; IEP.
- Quiroz, F. (2019). La otra mita. La mita de plaza de Lima colonial. En Luna, P. y Quiroz F., *Haciendas en el mundo andino, siglos XVI-XX*. IFEA, Fundación Bustamante de la Fuente.
- Quispe, A. (2017). *La Mit'a Religiosa. Cargos festivos, religiosidad y organización social en Tapacaré (Cochabamba) en la segunda mitad del siglo XVIII*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- Rivière, G. (1994). El sistema de Aynupa: memoria e historia de la comunidad (Comunidades aymara del altiplano boliviano). En D. Hervé, D. Genin y G. Rivière (Eds.), *Dinámicas del descanso de la tierra en los Andes* (pp. 89-105). IBTA-ORSTOM.
- Rostorowsky, M. (1999). *Historia del Tahuantinsuyu*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Salas, A. (2016). *Población y sociedad en Buenos Aires rural: Arrecifes 1615-1765*. Editorial Torre de Hércules.
- Salinas, M. L. (2009). Trabajo, tributo, encomiendas y pueblos de indios en el nordeste argentino. Siglos XVI-XIX. *Iberoamericana*, 9(34), 21-42.
- Sica, G. (2014). Las otras mitas. Aproximaciones al estudio de la mita de la plaza en la jurisdicción de Jujuy, gobernación de Tucumán, siglo XVII. *Anuario de Estudios Americanos*, 71(1), 201-226.
- Silverblatt, I. (1990). *Luna, sol y brujas. Géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Tandeter, E. (1992). *Coacción y mercado. La minería de la plata en el Potosí colonial, 1692-1826*. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- Villalobos, S. (1975). La mita de Tarapacá en el siglo XVIII. *Norte Grande*, I(3-4), 301- 312.
- Villalobos, S. (1979). *La economía de un desierto. Tarapacá durante la Colonia*. Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Zagalsky, P. (2009). El concepto de 'comunidad' en su dimensión espacial. Una historización de su semántica en el contexto colonial andino (siglos XVI-XVII). *Revista Andina*, 48, 57- 90.
- Zagalsky, P. (2014). Trabajadores indígenas mineros en el Cerro Rico de Potosí: tras los rastros de sus prácticas laborales (siglos XVI y XVII). *Revista Mudos do Trabalho*, 6(12), 55-82.

- Zavala, S. (1978). *El servicio personal de los Indios en el Perú*, 3 vols. México.
- Zuidema, T. (1977). The Inca calendar. In *native american astronomy*. Ed. Anthony Aveni. University of Texas Press.

La política indígena de los Gobiernos conservadores y la resistencia mapuche: seducción, imaginario, disciplinamiento y rebelión 1818-1852

Fernando Pairican¹

Escuela de Antropología, Pontificia Universidad Católica de Chile

“Esa fue una guerra muy grande:
llegaron peleando los del rey y los chilenos desde el norte.
Oí decir a mis mayores que primero ganaron los del rey
y después los chilenos”
(Mañilef y Guevara, 1911, p. 60)

“El Reino de Chile está llamado por la naturaleza de su situación,
Por la costumbres inocentes y virtuosas de sus moradores,
Por el ejemplo de sus vecinos, los fieros republicanos del Arauco,
A gozar de las bendiciones que derraman las justas y dulces leyes
de una República”
(Simón Bolívar, Carta de Jamaica, 1815)

El presente artículo explora y analiza la política indígena elaborada por los Gobiernos conservadores (1831-1861) en el marco de los límites estatales de la República de Chile. Esta política necesitó de un imaginario que fue creado por la elite conservadora desde la cual ensayaron un camino, con el propósito de encausar la crisis que se sucedió con la caída del orden hispano. Con ese fin, la élite conservadora forjó un concepto ilustrado para referirse a los mapuche: los “Araucanos”, un concepto usado por la ingeniería conservadora como un sujeto de transición a convertirse en chilenos, a través de la educación y las misiones religiosas que colaborarían para que los mapuche abandonasen sus rasgos culturales e identitarios catalogadas como “indias”.

Para demostrar nuestros planteamientos, analizaremos los discursos y medidas oficiales, al realizar ese ejercicio, develamos dos dimensiones de

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3775-4589>

la política indígena: un reconocimiento territorial a través de los Títulos de Merced y la gestación del imaginario ya señalado que contribuyó a la elite chilena legitimar un pasado pre existente a la independencia. Al realizarlo, forjó una identidad colonial sobre los mapuche que persistió hasta fines del siglo xx.

La disyuntiva mapuche ante la crisis de la monarquía: ¿adaptarse o resistir? (1818-1823)

Las Reformas borbónicas concluyeron en una nueva etapa de control sobre las colonias americanas (Lynch, 1972). Sus repercusiones, en relación con los pueblos indígenas, significó una nueva fase de control sobre las tierras comunales y la derogación de algunos derechos comunales (Walker, 2013). Entre otras variables, determinó las insurrecciones de Tupac Amaru y Tupac Katari entre 1780 y 1781 (Thomson, 2007; Walker, 2018).

Para el pueblo mapuche fue distinto. Las reformas permitieron la consolidación de los Parlamentos, de una frontera y la consolidación de una “ideología inherente y derivada”, que la definimos como una “especie de leche materna ideológica”, sustentada en la tradición oral y la memoria. Una ideología “no orgánica”, constituida a partir de las tradiciones culturales, en relación directa con las circunstancias estructurales y coyunturales (Rudé, 1981). De ese modo, los Parlamentos materializaron, a decir de Zavala, “convenios entre partes que actúan con cierta soberanía” (2015, p. 17) y por ende, permitió la construcción de un acuerdo político entre las elites de la frontera y los principales líderes mapuche. La pregunta que inferimos de los liderazgos mapuche que se realizaron fue la siguiente: ¿por qué cambiar las relaciones fronterizas con los hispanos? ¿qué promesas emergían desde la elite republicana?

Nuestra hipótesis sostiene que, durante la independencia, una parcialidad del pueblo mapuche se incorporó a la crisis del orden hispano para restaurar el orden colonial antes que derribarlo. La agencia que los movilizó fue la perpetuación de la tradición de los Parlamentos que garantizó acuerdos que les permitieron mantenerse en independencia y que con el tiempo se transformaron en derechos como resultado de la Guerra de Arauco. El quiebre con España derivó en una disyuntiva para los mapuche: si colaboraban a favor de los criollos, los hispanos dejarían de respetar los acuerdos y, a la inversa, si optaban por lo segundo, en un futuro

podría suceder lo mismo. A lo largo del siglo XIX, la política mapuche convivió entorno a este dilema que Rolf Foerster (2017) ha convertido en una matriz analítica: ¿qué significaba pactar?, ¿sumisión o rebelión?

Las interrogantes que llevamos consigo, aceptando la hipótesis de Foerster que esperamos contestar es la siguiente: ¿cómo pudo prolongarse el sistema político mapuche luego que factores externos a su control (las revoluciones hispanoamericanas) modificasen el escenario en que se desarrollaba su vida cotidiana?, ¿cómo se articuló la resistencia mapuche? y ¿cuál era el pensamiento político de los líderes mapuche al momento de enfrentar los acontecimientos que se desarrollaron en la frontera norte del río Biobío?

Hacia 1818, los mapuche se rigieron en base al *Ad Mapu*, un sistema normativo que unió lo material e inmaterial dictado por los movimientos de Traslación y Rotación de la Tierra. Para Elisa Loncon, *Az Mapu* es el rostro de las cuatro tierras compuestas por *Wenumapu*, *Reginwenumapu*, *Naqmapu* y *Miñchemapu*. Representaría la tierra en un sentido metafórico en que se incluyen los ciclos de la tierra que generan los equilibrios y leyes que regulan la relación de todos los seres que la habitan, tanto en sus dimensiones físicas y corpóreas, energéticas e incorpóreas, cósmicas y espirituales, asignado a la vida allí existentes (Loncon, 2023). Por su parte, para Elicura Chihuailaf, sintetiza las costumbres del pueblo mapuche que son determinadas por los conceptos de organización cultural y visión totalizadora en su aspecto social, político, territorial, jurídico, religioso y cultural (Chihuailaf, 1999) y José Quidel lo describe como “las pautas de comportamiento ético de los diferentes seres vivos que conviven en una espacialidad determinada” (2020). Para el caso de este artículo lo entenderemos como lo observó Claudio Gay en las primeras décadas del siglo XIX: la manifestación de las leyes de la naturaleza fijadas por la costumbre, en sus palabras: “*Ad Mapu*, no descansa sobre nada fijo ni determinado, y varía según las localidades y el capricho de los individuos” (Gay, 2018).

El *Az Mapu* fue resultado final de la gestación de tradiciones que derivaron luego en costumbres, forjando una identidad como pueblo. Sin embargo, a raíz de las relaciones fronterizas con los hispanos, con la incorporación del caballo y vacuno, el sistema sociopolítico mapuche se re adecuó, incorporando estos animales a la cultura gestándose una revolución interna, ya que estos animales permitieron un mayor desplazamiento, aceleración del tiempo, ahorro de energías y una contribución al comercio mapuche.

El ganado fue fundamental en la decisión de los mapuche de perpetuar su sedentarismo y contribuir a que se formase una sociedad con rasgos culturales específicos. En el caso del caballo, ocupó un rol central en la guerra y los trabajos agrícolas (Boccaro, 2008). Adquirió tal relevancia que llegó al corazón mismo del sistema social mapuche: los *ngüillatun* (Pairican, 2019).

La antropología ha categorizado el sistema social mapuche como patrilineal. Por vínculos matrimoniales, las mujeres tejieron nuevos hábitats que posibilitaron su expansión, adquiriendo una vital importancia la tierra, que fue una de las razones por la cual los mapuche la defendieron ante la expansión del Estado chileno. La tierra permitió la creación de Costumbres, que en perspectiva de E.P Thompson, son una mentalidad y vocabulario completo de discurso de legitimación en relación con la creación de una identidad. La Costumbre no es algo sin posibilidad de transformación, sino un “campo de cambio y contienda, una palestra en que los intereses opuestos hacían reclamaciones contrarias” (Thompson, 1995, pp. 22-27).

La Costumbre, constituida a partir de la experiencia directa, la tradición oral y la memoria colectiva, derivó en una ideología inherente (Rudé, 1981), definida como una “especie de leche materna ideológica”, es decir, un cúmulo de creencias que derivan o se toman prestadas de otros agentes que se conectan de manera social (Rudé, 1981, p. 34). Los mapuche crearon su propio sistema normativo (*Az Mapu*) y que producto de las relaciones fronterizas, primero del Tawantinsuyo y luego de la sociedad hispana, contribuyeron en la re adecuación del sistema sociopolítico mapuche.

Ha sido ampliamente estudiada la historia de cómo se incorporaron los mapuche a las Revoluciones hispanoamericanas (Araya, 2003; León, 2011a; León 2011b). Si tuviéramos que situar un comienzo, planteamos el mes de febrero de 1819, con la derrota de los monarquistas en Maipú. Fue luego de este episodio que la guerra se trasladó a la frontera y solicitaron a los mapuche hacer cumplir lo pactado en los Parlamentos. Entre los distintos acuerdos uno de ello planteaba la cooperación en caso de invasión. Para los hispanos, la guerra de Independencia y, por lo tanto, forzados a incorporarse a las revoluciones hispanoamericanas, lo que determinó años después, que el sector liberal, ante la resistencia mapuche, declarase en palabras de Benjamín Vicuña Mackenna, una *Guerra a Muerte* (Mackenna, 1868). La resistencia mapuche al proyecto republicano, marca los orígenes de la política indígena de los Gobiernos

conservadores, los que se vieron forzados a formular un nuevo acuerdo para incorporar a los líderes mapuche. ¿Cuál fue el mecanismo? Recuperar algunas formas hispanas de relaciones, en específico los agasajos y los parlamentos.

Los antecedentes de este giro político se relacionan directamente con la guerra de independencia. Fue Ramón Freire quien sugirió a Bernardo O'Higgins recuperar la práctica hispana "este es un mal que solo podrá remediarse captando la voluntad de los indios fronterizos por medio del agasajo". Poco tiempo después volvió reforzar esa misma óptica "mejor me parece que las dádivas, y agasajos lo hagan reducirse, que importa mucho más transar a que se gasten mil pesos que en una guerra sorda que invenciblemente apura el Estado, y aniquila a sus vecinos" (Fondo Ministerio de Guerra [FMG], volumen 48, f. 160).

Lo que desprendemos de lo anterior, es lo que Silvia Ratto ha planteado como tesis para explicar, en Argentina, el gobierno de Juan Manuel de Rosas. Una política indígena compuesta por un puño de hierro y un guante de terciopelo (Ratto, 2015). La política indígena que comenzó a fraguarse por la élite criolla como resultado de la guerra de independencia y que se consolidó con los Gobiernos conservadores (1831-1861) y sus intentos de incorporar bajo la construcción de Estado a los mapuche, delegándoles un reconocimiento, primero simbólicos (los araucanos), luego políticos (permitir líderes mapuche en el gobierno como caciques gobernadores) y económicos (Títulos de Merced como propietarios de tierra). Esta política indígena sería un camino pacífico a su conversión social, para que abandonaran los mapuche su cultura, fue complementada con el retorno de las misiones religiosas para las enseñanzas de las artes y la educación. Pero, además, la Iglesia impulsó la monogamia, lo que afectaba la diplomacia y la regeneración de las alianzas culturales. De este modo, las misiones religiosas cumplieron la misión de colonizar a través de la educación y revertir la cultura propia. Este engranaje, se complementaba con el accionar del Ejército que fue venciendo la resistencia, fundando fuertes militares que a futuro dieron nacimiento a los poblados con la colaboración de los colonos, los cuales fueron elegidos por los Gobiernos conservadores que tuvieron como característica ser católicos, campesinos y de origen europeo.

Este ideario se complementaba con las pugnas al interior del mismo pueblo mapuche en cómo afrontar la crisis hispana. Para algunos líderes, como Kolüpi y Pinolevi, los españoles se encontraban en una crisis política terminal, los nuevos dirigentes políticos, muchos próximos a la

frontera, parecían ser quienes triunfarían ante la crisis de la monarquía. Así fue que uno de los primeros en tomar la decisión de adherir al ideario republicano fue el ñidolongko Lorenzo Kolüpi, quien aceptó las invitaciones dadas por los líderes militares chilenos en la frontera. A mediados de 1819, Kolüpi dilucidó por sus propias fuentes que los hispanos se encontraban en un proceso de desmoronamiento a nivel continental y nacional. Por ello, ofreció a los republicanos restablecer el comercio y la entrega de animales a cambio de su colaboración. Fue esto último, el mecanismo que permitió, de algún modo, crear una paz y relativa estabilidad en la frontera durante el siglo XVIII. A cambio, los chilenos solicitaron a Kolüpi “anunciar un Parlamento General” y contribuir a la derrota de los hispanos con guerreros mapuche (FMG, volumen 48, f. 84).

Kolüpi nació en el transcurso de la década del 70 del siglo XVIII. Casi un siglo después, concluida la Ocupación de La Araucanía, en 1886, uno de sus descendientes escribió una carta que sin embargo nunca recibió una respuesta por parte del Gobierno:

Paso ahora, señor, a mencionar los miembros de mi familia que con su sangre han regado los campos de batalla defendiendo al gobierno de Chile en diversas guerras, i son éstos: nuestro hermano que también se llamó Juan Colipí, acompañó al ejército restaurador que fue al Perú donde hizo proezas de valor i volvió con el grado de capitán del ejército de Chile, enrolado en el batallón Carampangue; mi hermano Ambrosio Colipí (alias Capitán) murió en el campo de batalla el año de 1860, acompañando al coronel Villalón en la expedición que este jefe hizo contra los indios rebeldes; mi otro hermano que también se llamó Ambrosio Colipí, i mi tío Luis Ancamilla quedaron muertos en el campo de batalla peleando bajo las órdenes del general Pinto en la expedición que este jefe hizo al centro de la Araucanía, i nosotros dos también acompañamos al coronel Villalón i al general Pinto en las expediciones nombradas. (El Colono, 1886)

Andrés de Alcázar fue uno de los gestores del encuentro que contribuyó a la creación de una política indígena. Miembro de los Dragones de la Frontera, esta elite militar dotó de nuevas técnicas militares a la frontera, con tal de impedir el triunfo de los mapuche, una de ellas: dar mayor énfasis a la creación de fuertes militares, conectados entre sí a poca distancia y de ese modo socorrerse en caso de *malones* (González de Nájera, 2017).

Según los republicanos, los mapuche se encontraban engañados de “los malos españoles que los rodean”. Supuso O’Higgins que, para incorporarlos al proyecto nacional, se les debía reconocer como parte de la nación, de todos modos, para los mapuche, existían suficientes razones para optar por una alianza con los hispanos. El gobierno envió una propuesta a Mariluan titulada: “paz con nosotros, y nuestro Superior Gobierno” (FMG, volumen 48, f. 178). La respuesta se dio a principios de 1820, “no podía dar su palabra tan luego” y deseaban consultar a los *lafkenche* de lo que en 1852 denominaría Arauco.

Ramón Freire tomó la decisión de invadir Fütalmapu por dos vías complementarias para reducir la rebelión. Penetró la costa por el golfo de Arauco, mientras que otro grupo lo hizo por la altura del fuerte Santa Juana, según desprendemos de la información entregada por Alcázar, los mapuche atacaron en oleadas que era una de las tácticas militares usadas contra los hispanos desde 1598 (triunfo de Curalaba), y sería recurrente contra el Ejército de Chile. Como explica Alcázar a Freire en relación a la táctica mapuche: “cuando le convenía y cuando no, atacaban” (FMG, volumen 48, f. 178).

El nuevo plan se propuso llevar la guerra al “corazón de la Araucanía”. Las dádivas y agasajos dividirían a los mapuche, pero sólo una fuerza militar podría poner fin a la insurrección. Esta convicción jamás abandonó a los republicanos, y a lo largo de los Gobiernos conservadores, idearon los cimientos de la arquitectura de un plan con el propósito de conquistarlos, pues no fueron capaces de comprender que la resistencia estaba dada por sus propias reflexiones políticas. En palabras de Alcázar “que importa mucho más transar a que se gasten mil pesos que no una guerra sorda que invenciblemente apura el Estado, y aniquila a sus vecinos”. A los pocos días Freire comunicó a O’Higgins ese mismo punto de vista (Araya, 2003, p. 64).

A mediados de 1820, Santa Juana fue invadida, los insurgentes amenazaron a sus pobladores que regresasen con milicias y cuatro mil mapuche “valientes, para hacer una invasión”. Dejaron una proclama: colaborar con los ejércitos del Rey y sumarse a los aliados fieles “y valientes Naturales” (FMG, volumen 52, f. 7). A las pocas semanas los republicanos fueron encerrados en Tarcapellanca por diez horas y capitularon. Entre un grupo de mapuche sobresalió uno que reunió a sus guerreros y luego de dialogar entre ellos, ejecutaron a los prisioneros. Comenzaron por los *kona* de Kolüpi y, según Guevara, “fue la señal de la matanza” (1910). ¿No fue acaso lo mismo que sucedió con Pedro de Valdivia y

Martín García Oñez de Loyola en 1553 y 1598? Si la ideología inherente se compone de la memoria oral, emular a sus antepasados podría ser una continuidad de una memoria histórica que construía su propia historicidad decolonial.

Luego de superar la confusión inicial, Freire escribió a O'Higgins: "no encuentro otro arbitrio sino el que usted en persona venga volando, si es posible, con el regimiento de cazadores y toda la demás caballería, víveres y caballos que pueda por lo pronto" (Pairican, 2020). A las pocas horas comenzaba el sitio de Concepción y su reconquista concluyó el 2 de octubre de 1820. Ese mismo día escribieron al director supremo: "pronto divisaría desde las torres de la orgullosa Santiago el humo del campo de los bandidos de Arauco" (Araya, 2003).

O'Higgins comprendió la magnitud de la derrota. Exigió facultades extraordinarias al Senado y nombró a Joaquín Prieto como líder del Ejército conquistador que pasó a denominarse como Segunda División de Operaciones del Sur. Sus integrantes fueron militares profesionales, soldados populares y migrante. Esta división, se transformaría a futuro en las tropas especializadas que desarrollarían luego de 1857, la Ocupación de La Araucanía. Prieto anunció que toda persona que se sumara a la expedición, obtendría tierras (las cuales serían entregadas vía decreto fiscal) en la medida que la Segunda División fuese venciendo la resistencia mapuche, como en efecto sucedió, generando que muchas familias mapuche se desplazaran hacia el interior del Wallmapu, perdiendo sus tierras para siempre lo que afectaba a la vez el desarrollo identitario del pueblo mapuche.

El imaginario colonial de los conquistadores: el Araucano (1823-1825)

A la frontera fue enviado Joaquín Prieto con la misión de poner fin a la insurrección. Sus métodos marcaron un salto cualitativo, al usar contra los mismos mapuche la movilidad en la guerra que les brindó importantes victorias a lo largo de su historia. También se incrementó los grados de violencia de lo que sería una práctica habitual años después: cada *lof* mapuche localizado, fue quemado y los hombres en edad de combatir, conducidos a los fuertes militares. Si examinamos los postulados de González de Nájera, parecen ser la adaptación de sus tácticas militares las que fueron reactualizadas por la elite chilena.

En la medida que Bolívar, Sucre y San Martín avanzaron en la conquista del Perú, los refuerzos a la resistencia mermaron en Chile. En ese complejo escenario para la resistencia monarquista, Prieto elaboró un plan que se transformaría en geopolítico bajo los gobiernos republicanos, crearon dos nuevas provincias: Arauco y Lautaro (esta última sin construir en su proyecto original y que luego derivó en Cautín) que fue una manera de reconocer a los mapuche. Al interior de ellas, se les concederían Títulos de Merced y reconocimiento a algunas autoridades políticas para dialogar con el gobierno, aceptando la supremacía del Estado nacional chileno en formación (Chust y Rosas, 2018).

Los últimos episodios de la Guerra a Muerte fueron de alianzas y contra alianzas. Manuel Bulnes, enviado a Tigueral para concluir la guerra escuchó a Mariluan entre los días 23 y 25 de marzo de 1823. Solicitó el retiro de las tropas chilenas a Tucapel y Nacimiento, pero Bulnes contra argumentó: no eran tiempos de acuerdos sino de rendiciones. La guerra de ese modo se reanudó y en palabras de Guevara se produjo “un retroceso en la obra de pacificación, acometida con tanta fortuna hasta entonces” (Guevara, 1910, p. 557).

Con el título de comandante de Alta Frontera, Pedro Barnechea fue enviado a dialogar con Mariluan en Yumbel. Los longkos firmaron el 17 de septiembre de 1823 el primer acuerdo de paz, “tendré el gusto —escribió el Toqui— que su corazón se ha de llenar de gloria pues mañana salgo a celebrar la gran junta con los amigos y compañeros”. A las pocas semanas enviaba a “dos pedazos” de su corazón, en referencia a sus hijos, como compromiso de paz. A los pocos días Ramón Freire recibió una nueva carta: “les he hablado largamente desengañándolos del error en que han estado, prometen hacer una paz y alianza”. Los republicanos dieron por seguro que los mapuche se unirían en “opinión y derechos a la gran familia chilena”, de aceptarlo, “todos los que existen, entre ambas líneas, serán tratados como ciudadanos chilenos, con goce de todas las prerrogativas gracias y privilegios que a estos corresponde, con la obligación precisa que los gobernadores de los cuatro Butalmapus, bajo la ceremonia religiosa según sus ritos y costumbres, jurarán esta unión hermandad perpetua” (Araya, 2003, p. 118).

A cambio, sin gastos, podrían asistir a las escuelas del Estado, ya que esos “corren por cuenta del erario de la nación”. ¿Cuál era la condición?, aceptar a los Comisarios que fueron definidos como funcionarios de la República que enseñarían “las ideas liberales, de paz y unión”. También se restableció el comercio y Parlamentos de carácter anual, disponiendo

el gobierno “del acopio de algún caudal para agasajar anualmente a nuestros nuevos hermanos, cuya cantidad quede al arbitrio y conocimiento de la supremacía”. Tal vez, uno de los puntos más importantes de ese acuerdo fue el número catorce: el río Biobío marcaría “la línea que divide los terrenos de esta nueva unidad familiar”. A Fütalmapu podría ingresarse sólo con un papel firmado por los comisarios, las relaciones comerciales se restablecerían y los fuertes militares serían reconstruidos.

El 12 de diciembre de 1823, se reunieron los representantes del Gobierno con Mariluan en Yumbel. Se dispararon salvas de cañón, las campanas repicaron y la bandera chilena se izó. Rompieron una espada y los mapuche sus lanzas. A los pocos días Barnechea escribió: “concluida la guerra, paz general y no volver en ningún tiempo a levantar armas a menos que no sea para la defensa común” (Pavez, 2008, p. 165).

En los siguientes dos años, la situación política estuvo marcada por la derrota de la resistencia monarquista y la caída de O’Higgins. Superada la “transición autoritaria”, las conversaciones se reiniciaron para lograr un acuerdo con los mapuche que dio sus frutos el 7 de enero de 1825 (Pavez, 2008). La historia lo conoce como Parlamento de Tapihue. En la ocasión, Mariluan, diputado “de los naturales bajo la ceremonia religiosa según sus ritos y costumbres”, juró unión y hermandad “a la gran familia chilena” (Araya, 2003, p. 118).

Existieron varios puntos que se ratificaron del acuerdo de Yumbel y otros fueron modificados, por ejemplo, el punto diecinueve nos parece importante: “la línea divisoria de estos nuevos aliados hermanos”—en referencia a los mapuche—, sería la línea del río Bío Bío. Los chilenos plantearon que todo lo que existiese entre Atacama y la Provincia de Chiloé serían tratados como “ciudadanos chilenos con goce de todas las prerrogativas”. A su vez, los longko que escogiesen los mapuche como diputados entregaría en un plazo de ocho días “las familias, hijas de otros país que existan en sus terrenos” (Araya, 2003, p. 119).

Como diputado, Mariluan se comprometía a que sus longkos llegasen a la paz y unirse a las fuerzas del Estado para combatir a “los rebeldes de Pincheira, y sus aliados de ultra Cordillera”. A cambio, recibirían anualmente en Los Ángeles, los agasajos de costumbre a nombre de la República. En una de sus cartas, Mariluan llamó a este momento como “de paz”. Los mapuche—luego de dar cuatro vueltas a través del encuentro—, animada en palabras de Claudio Gay, “por los ‘chivateos’ o gritos de los indios, el estruendo de tambores y trompetas y el estrépito de la artillería, los nobles campeones, Mariluan con 20 caciques y Barnechea

con 12 oficiales, salieron de sus filas para darse los saludos y abrazos exigidos por la costumbre” (Gay, 2018, p. 180).

A partir del 21 de marzo de 1825, la sexagésima sexta sesión del Congreso nacional de Chile se leyeron “las capitulaciones con el cacique Mariluan”. Según Téllez (2011), el acuerdo tuvo por objetivo simbólicamente chilenizar a los mapuche, fue un acuerdo para este autor asimilador, con facultades acotadas a un sentido federativo y donde la autonomía mapuche fue más bien relativa.

Los sucesos políticos en la frontera, los ensayos y errores de una elite republicana nueva en gobernar, incumplieron los acuerdos firmados en Tapihue. El regionalismo y el caudillismo, aunque también una falta de convicción por hacer cumplir los acuerdos, a lo menos por una parte de los sectores de la elite, determinó que Mariluan enviara una carta el 26 de noviembre de 1826:

Barnechea, que no la conservó mas que está el tiempo que le pareció pillarme descuidado, más como yo conservaba en mi corazón las palabras que mi compadre me había dado en las parlas o juntas que habíamos tenido, y por ser yo hombre de buen corazón, me pensé que nunca me engañaría pero él lo hizo: tuvo el gusto de hacer que perdiese muchas cosas como igualmente otros muchos, pero se les cumplieron los deseos que tenía él de agarrarme porque Dios me favoreció por ser hombre de mi palabra y para desengaño de toda la provincia que perjuicio son los que mi causa se había recibido en parte algunas yo emprendí por todas partes mi trabajo para seguir la paz y mi buen compadre la consiguió en muy poco tiempo lo que no se pudo para mi en mucho por lo que a nadie puede tener sentimiento sobre mi modo de pensar pues he obrado como hombre firme en mi palabra y nada variable ha sido Barnechea.

Los republicanos fueron hábiles en apropiarse de los mecanismos del legado colonial para su propio beneficio político. No obstante, al incorporarlas como parte de una construcción de Estado, esta continuidad derivó en una ruptura al constituirse en una política indígena que derivó en mecanismos estatales e institucionales para abordar la situación del pueblo mapuche. Sin embargo, las múltiples dificultades en la construcción de Estado, significó más una estrategia coyuntural que un objetivo de largo plazo, forjándose una política débil que entró en crisis constante hasta que la Ocupación de La Araucanía logró debilitar la insurrección

mapuche, mas no poner fin al conflicto y los deseos de reconstituirse como pueblo.

Durante los Gobiernos conservadores, la elite republicana buscó atraer la confianza de los líderes mapuche entregándoles tierras a través de Títulos de Merced, pero sin reconocerles autoridad al interior del Estado. Para la elite republicana esta política era una transición a regenerarlos en chilenos donde la educación a cargo de la Iglesia católica cumpliría el rol de regeneración. Esta regeneración la observamos en la construcción del “araucano” como un sujeto cultural y símbolo de la nación. Este ejercicio intelectual buscaba reforzar la construcción pre-existente de la elite chilena apropiándose del mundo hispano ilustrado. En ese ámbito, *La Araucana* inmortalizaba esa concepción anticolonial y a la vez forjaba un “mapuche republicano” (Gallardo, 2011).

La rebelión: el nacimiento de una política indígena bajo el ‘orden portaliano’ (1826-1840)

El triunfo conservador suspendió los pactos firmados por Ramón Freire y la “inclusión” de los mapuche. En poco tiempo, el ensayo constitucional acordado con Mariluan se desmoronó, de hecho, en las nóminas para convertirse en 1827, como primer diputado indígena, y de igual modo en las Leyes Federales, promulgadas previo a la batalla de Lircay en 1829, no apareció. Si existió algún documento, fueron tan sólo las resoluciones de Tapihue.

En la frontera, Manuel Bulnes continuó la guerra contra los mapuche y montoneras hispanas. Desde la ciudad de Chillán, unió a su ejército al de Juan Manuel de Rosas con iguales propósitos para “obrar contra los indios que han causado enormes extorsiones en las Provincias Unidas”. Desde Argentina, comunicó a Bulnes que haría “pasar muy pronto la cordillera una fuerza de caballería de línea, y los trescientos pehuenes, a fin de que hostilicen por todos medios a los referidos indios hasta la primavera” (El Araucano, 10 de mayo de 1833).

Manuel Bulnes sumó a Lorenzo Kolüpi a su estrategia política. Por su lealtad compensaría años después a este ñidolongko como Cacique Gobernador y lo transformaría en el líder de la política indígena de los Gobiernos conservadores. Las tropas desde el río Biobío cruzaron hasta Malleco en busca de los mapuche opositores a los acuerdos republicanos. A fines de 1833, Bulnes planteó una condición indispensable para

acreditar la paz a sus adversarios, lo llamó: “arrepentimiento”. Pocos días después, nueve longko fueron asesinados por negarse a los nuevos dictámenes de los líderes de la República, así por lo menos se informó el 22 de noviembre de 1833,

Puedo asegurar a V.S que están tan abatidos y domados de su antiguo orgullo, que sin el menor inconveniente podíamos avanzar nuestra insignificante línea de frontera al otro lado del río Bío-Bío, y aun reedificar las principales ciudades arruinadas que había en sus terrenos, si la República tuviese habitantes y recursos para hacerlo. (El Araucano, 22 de noviembre de 1833, p. 3)

Combatir a los Pincheira y detener las ofensivas mapuche sintetizaron el periodo hasta noviembre de 1834. Durante ese mes, un nuevo combate derivó en una masacre, detenida gracias a una tormenta que apaciguó la carnicería republicana. Lejos de parar, Bulnes envió una expedición a cargo de Bernardo Letelier junto a Kolüpi. Invadieron simultáneamente los *lof* de sus adversarios y en cada oportunidad que se presentaron los mapuche, fueron abatidos, inclusive a los que huyeron refugiándose en los montes. Una vez doblegada la resistencia, se dictó la orden de arriar el ganado y también llevar como prisioneros a los hombres en edad de combatir.

Una de las consecuencias fue la disminución de las expediciones militares, las que fueron aprovechadas para entablar diálogos de paz y poner a disposición, de los conquistadores, algunos mapuche por sumarse a las “correrías” (El Araucano, 30 de enero de 1835, p. 2). Sin embargo, en esos mismos meses, se logra fechar el retorno de Mañilwenü, líder wenteche que se transformó en el principal líder del pueblo mapuche y quien encabezó la resistencia contra la elite política chilena. En poco tiempo se dirigió a las haciendas de los republicanos e invadió algunos de los poblados en la frontera. A pesar de la lluvia, Bulnes ordenaba enfrentar a los mapuche. Fue una declaración de guerra, sin embargo, emulando a los toqui de la Guerra de Arauco, Mañilwenü adaptó las tácticas de oleada sus antepasados, según inferimos de un informe redactado por Manuel Bulnes “cada vez que entraban soldados a la tierra, ordenaba combatirlos” (El Araucano, 30 de enero de 1835, p. 2).

El 4 de enero de 1835, los chilenos volvieron a ingresar a Fütalmapu,

Aquellos bárbaros desnudos, ágiles por naturaleza y llenos de conocimiento del terreno en todas direcciones alcanzaron a refugiarse en el monte” escribió. Bulnes decidió perseguirlos, pero Mañilwenü tejió una red que puso fin a la ofensiva chilena. A ojos de ellos: “brotaron de la tierra”. Echados boca abajo, los kona rodearon a los militares chilenos, dificultando el uso de las armas de fuego y de la artillería. El informe al gobierno señalaba: “era éste una obra de dos mentes en el terreno militar. (El Araucano, 30 de enero de 1835)

Casi un mes después, un terremoto detuvo por un tiempo la campaña militar. Informaba desde la frontera que “la ruina es completa” y solicitaban una tregua a los mapuche la que fue rechazada. Bulnes ordenó en castigo “perseguir a los bárbaros en toda dirección, aun en el rigor de una estación en que se creían más seguros, y dirigido principalmente a agotarles los medios de subsistencia”. La reflexión, en vista de los posteriores sucesos que emanó de Bulnes, fue dar urgencia a un plan de ocupación. Así lo expresó en junio de 1835,

De aquí resulta que es preciso no perder de vista la necesidad de quitar el mal de raíz, el que no podrá conseguirse de otro modo, que llevando a cabo el proyecto de que en otras veces he hablado al gobierno, cual es, el de expedicionar en grande contra las tribus salvajes. Es de necesidad que esto se verifique tan pronto como el estado de nuestra hacienda lo permite. Solo libertándonos de unos vecinos tan incómodos, como osados y valientes, podrá verse progresar la agricultura con rapidez, y que lleguen estos pueblos al grado de prosperidad a que son llamados por su posición. (El Araucano, 1836, p. 2)

Durante la cuenta anual de 1835, Prieto acreditaba honrosos sentimientos y cívicas virtudes por parte de del Ejército por contener “las incursiones de los bárbaros en nuestra frontera”. De hecho, catalogaba a las invasiones mapuche como una infección sobre la República, y solicitaba un año después, a la oposición política, la colaboración con el objetivo de poner fin a las pugnas intraoligárquicas y unirse contra un enemigo: “los bárbaros que infestaban nuestras fronteras” (El Araucano, 5 de junio de 1835, 30 de junio de 1836).

La guerra contra la Confederación Perú-Boliviana suspendió por un tiempo las campañas en Fütalmapu. Manuel Bulnes, a cargo de las tropas chilenas, llevó al hijo de Lorenzo Kolüpi y también algunos kona. Era la ‘mística’ de los guerreros mapuche que viajaban para el imaginario de la construcción nacional. A los pocos meses, Juan Kolüpi murió en la batalla “de los puentes” en la provincia de Llaclla. Su inmolación reforzó el imaginario “ercillano” en la construcción nacional, Bulnes lo llamó “oficial siempre digno de elogio” y el Ejército creó unos versos en homenaje a su figura (Cid, 2011, p. 150).

De ese modo concluía una etapa de la política mapuche y su relación con la República en construcción. La elite chilena recuperó algunas prácticas hispanas con el propósito de gobernar, lo hicieron creando un imaginario a través del “ercillismo”, lo que les permitió dotar de contenidos intelectuales a la política indígena que aspiraba a regenerar a los mapuche en ciudadanos católicos chilenos. La primera prueba de esta política fue la victoria contra la Confederación Perú-Boliviana, la que permitió consolidar a lo menos el imaginario de esa política indígena. Si “la primera historia fue en verso” —en palabras de Andrés Bello—, la primera experiencia internacional ayudó a configurar el nacionalismo chileno (Bello, 2019).

La reducción: la otra cara de la política indígena (1848-1852)

El gobierno de José Joaquín Prieto y Manuel Bulnes, implementaron luego de las rebeliones en la frontera, ofrecer tierras a los principales Ñidolongko que optaran por abandonar el mando monarquista a través de Títulos de Merced. Sin embargo, en la medida que las condiciones estructurales internacionales cambiaron y la revolución capitalista tomase mayor impulso luego de 1848, se gestaron elementos que posibilitaron que a mediados del siglo XIX, esa política concluyera en una política colonial al unirse la reducción territorial, la ocupación militar y el arribo de colonos que formularon una práctica racista definida como “una regresión universal” con el propósito de descivilizar al colonizador para “despertar sus recónditos instintos en pos de la codicia” (Césaire, 2006, p. 17).

La Iglesia católica fue un importante engranaje de esta política indígena, ya que fue la encargada de la “regeneración social” por orden del gobierno a través de la educación. Diseñó un plan educativo (y moral), con el fin de combatir las tradiciones y costumbres de los mapuche,

en específico la poligamia. Con excepción de Gay, pocos se percataron que la reproducción política del pueblo mapuche se construía en base a ella. De ese modo, mientras se levantaba el imaginario no indígena del araucano y se consolidaban los Títulos de Merced a los principales ñidolongko para la continuidad del mundo indígena en sus tierras, una tercera variable de esa política sería la reconversión cultural a través de la educación. Como ha dicho Julio Pinto para los estudios de los sectores populares, los Gobiernos conservadores, utilizaron las herramientas más idóneas con el fin de moldear a los sujetos populares (Pinto, 2019). En este caso, para reducir las Tradiciones y Costumbres del pueblo mapuche. Al hacerlo, reducir la identidad indígena y por ende su asimilación sociopolítica.

Ignacio Domeyko visitó Arauco y sus alrededores como funcionario del Gobierno con la tarea de elaborar un plan de reducción. En 1845, presentó al Gobierno su informe: renovar la línea de fuertes, fundar nuevas misiones religiosas y atraer —de preferencia europeos— migrantes. Ellos serían destinados a Tucapel, Angol y Puren.

A los pocos años, Antonio Varas recuperó ese mismo plan y elaboró una propuesta que incluía aspectos de gobernabilidad para el Estado chileno: crear nuevas provincias para la reducción de los mapuche. Como parte de la “regeneración”, propuso recuperar las instituciones políticas (Cacique Gobernador y Capitanes de Amigos) y las prácticas sociales hispanas (los agasajos) para lograr la reducción territorial. Una vez logrado ese proyecto, los mapuche recibirían los Títulos de Merced para desenvolverse como propietarios bajo la República sin los aspectos culturales que los caracterizaba como tales.

Reconociendo la historia de resistencia del pueblo mapuche y que desembocaría en la Ocupación de La Araucanía luego del gran levantamiento de 1859-1861, el proyecto de los Gobiernos conservadores impulsó una renovación de la política de fuertes militares instaurada por los Borbones décadas antes. Reforzar la línea de fuertes a orillas del Biobío, crear un Ejército de elite en la frontera, sumada a la fundación de misiones religiosas y escuelas que concluía con la migración de labradores europeos para la producción agrícola. A cambio deberían participar como miembros de las milicias republicanas y serían nombrados, en algunos casos, capitanes de amigos como funcionarios entre la República y el pueblo mapuche. Ese fue el plan de los Gobiernos conservadores y que se consolidaría bajo sus pares liberales. Un diseño compartido por la elite republicana. A cambio, quienes participasen serían premiados con

tierras, herramientas y una remuneración mensual. En estricto rigor, la guerra contra el pueblo mapuche les permitía su despegue económico en la era del capital (Domeyko, 2010).

Las misiones religiosas fueron la base social de este diseño de colonización. Podría tener divergencias puntuales entre ellas, pero todas compartieron el objetivo de atraer, “hombres honrados, sobrios, desinteresados y valientes”. De hecho, uno de los principales misioneros, Palavaccinio al igual que Ignacio Domeyko, planteaba que los colonos europeos, expertos en los trabajos agrícolas, debería a la vez, ser nombrados Capitanes de Indios para imponer a los indígenas la disciplina y la cultura. En caso de resistencia por parte de los mapuche, debería ser reducidos por la fuerza militar. Como incentivo, el Gobierno se comprometió a la entrega de tierras, herramientas y “las cosas más necesarias para una obra de civilización”. En palabras de fray Palavicino, la aspiración era crear “una sola familia católica” (Milos y Foerster, 2007, p. 9).

Por breve tiempo, la guerra fue suspendida a la espera de los enviados por el gobierno con las propuestas de paz. Kolüpi continuó siendo funcional a la ‘regeneración’. De todos modos, no se trataba de una “falsa conciencia”, sino más bien de una toma de posición política ante los acontecimientos internacionales. A los ojos de Kolüpi: los monarquistas estaban destinados a la derrota. La nueva etapa del pueblo mapuche pasaba por sumarse a los chilenos. En recuerdos de Lipay: “así lo aconsejaba el finado Kolüpi” (Guevara y Mankilef, 2010).

En febrero de 1840, una junta general fue convocada en Tucapel, los líderes de la República solicitaron a los mapuche la reconstrucción de las misiones religiosas. Les prometieron beneficios económicos y sociales de aceptar, pero las discrepancias entre los mismos mapuche mostraba que no existía una credibilidad absoluta hacia los republicanos. Se les permitió la reconstrucción de la Misión religiosa de Tucapel como acto de confianza, lo que significó para otro número retirarse del encuentro. Uno de los misioneros apuntó en su libreta una de las amenazas que expuso uno de los líderes mapuche: mejor prepararse ya que habrá “un levantamiento en toda la tierra” (Fondo Intendencia de Concepción [FIC], volumen 237, 1841, f. 70).

Lorenzo Kolüpi se reunió con Manuel Bulnes en Chillán. Le comunicaron al ñidolongko que comenzaba la colonización de varios distritos del sur, para ello, sería importante permitir la fundación de misiones religiosas para el desarrollo de la sociedad mapuche. Una de las primeras medidas del Gobierno data de julio de 1843. Ese mes se dio inicio

a la refundación de la Misión de Tucapel. Consolidada esa misión, fray Querubín Brandacori, iría hacia el río Imperial para fundar la misión quemada en el gran levantamiento de 1598.

A partir de 1841, con Bulnes en el gobierno, la influencia de Lorenzo Kolüpi creció al interior de los mapuche. También sucedió lo mismo con su antípoda: Mañilwenü. Durante el segundo gobierno del orden portaliano, con la experiencia de enfrentar la resistencia mapuche y apaciguar por la vía militar la frontera, se dilucidó que era difícil la paz sin llegar a un acuerdo con Mañilwenü. Envío a Manuel Zúñiga a dialogar con él. Escribió al poco tiempo sobre sus contactos con el principal líder de la resistencia: “me dice que quiere asistir en persona a la parla gral de Tucapel para consolidar su simpatía con el gobno, pero me pide un Capitán de Amigos” (FIC, volumen 237, 1841, f 73).

Los republicanos esperaban acordar con los mapuche el fin a los robos en la frontera, mantener la paz y la obediencia al Gobierno. Los mapuche esperaban el reconocimiento de las tierras, intercambio comercial y reinstalar los agasajos como mecanismo diplomático. En base a ese acuerdo, durante los últimos días de marzo de 1845, en palabras de Querubín María Brandacori, “comenzaron a llegar muchas indias”. Luego quien sería el líder de la política indígena al ser nombrado Cacique General de la Tierra: Lorenzo Kolüpi. Durante la reunión, los misioneros planteaban a los mapuche que su objetivo no era engañar, sino cuidar y enseñar. “Dios quiera que sepáis darle gusto, respetarlo y obedecerlo, pues, el gobierno lo ha exigido, y gastado mucho dinero para que vengan a vivir entre vosotros”.

A los pocos meses, los mapuche fueron llegando a las misiones para educar a sus hijos. Los misioneros solicitaban al gobierno con el fin de continuar afianzando su quehacer, el envío de ganado y otras especies, “no hay absolutamente otro modo para atraerlos” —en alusión a los mapuche— que el interés, porque regalándolos, uno obtiene lo que quiere” (Foerster y Milos, 2006, pp. 57-66).

La misión de Imperial fue el segundo proyecto del gobierno. “En adelante”, le dijeron los líderes de la Misión, esperaban que “pidiesen a Dios, y a Santa Rosa, las buenas cosechas, el tiempo bueno, y no al Pillan, ni a Nabelfüta, etc., etc., etc.” (Foerster y Milos, 2006, pp. 57-66). No obstante, la paz fue una constante negociación, para el gobierno de Bulnes, pese a sus dotes militares y también sus capacidades políticas, se evidenciaban las dificultades para controlar a los mapuche.

El 15 de diciembre de 1846, cerca de tres mil mapuche se reunieron en la Misión de Tucapel. Lorenzo Kolüpi fue recibido mientras se izaba la bandera chilena. Entre sus pares causó admiración, y tal vez envidia, la forma en que fue recibido por el gobierno. Cinco vueltas alrededor del rewe con sus kona dio el ñidolongko, para luego ubicarse en un sitio demarcado para la ocasión por las autoridades chilenas. Esa tarde sería nombrado Cacique Gobernador de la Tierra. El cargo más alto inventado por la República en relación con los pueblos originarios a esa fecha.

Luego de las ceremonias continuaron las negociaciones políticas. La primera exigencia fue concluir las insurrecciones, en palabras de los chilenos, apagar “el fuego de la guerra”. A cambio se comprometían a mirar “como hijos” a los mapuche y dar por cerrada “la discordia en vuestras tierras”. Los republicanos entregaron animales, arrobas de mosto, pañuelos y mazos de tabaco. Fue un retorno a los “agasajos”, tan cruciales para perpetuar las relaciones fronterizas y que bajo la república se transformaron en mecanismos para construir la política indígena.

Los misioneros se dirigieron luego a Imperial, expoblado quemado por los mapuche durante el gran levantamiento de 1598. Su nombre deriva de la confluencia que nace del río Cautín y Chol-Chol. Pocos —luego del levantamiento encabezado por Pelantarü— ingresaban a las antiguas ruinas de la ciudad hispana. Apenas llegaron al sector de Ranquilhue, los esperaba el longko Antülaui, quien ofreció quince corderos como muestra de amistad. Según los misioneros, los mapuche se mostraban alegres,

Para mí fue un consuelo muy grande de ver que después de doscientos y más años que no se celebraba el santo sacrificio de la misa en este lugar, por haber sido destruida la famosa ciudad de la Imperial, volviese a resonar las palabras del Evangelio, y volver a sacrificar el cordero inmaculado, a presencia, podemos decir, de los mismos destructores o enemigos acérrimos. (Foerster et al., 2006, p. 98)

La bandera chilena parecía “dueña absoluta” para la ocasión. Kolüpi no llegó al encuentro y los mapuche solicitaron aplazar la refundación de la Misión. Fray Querubín María Brandacori escribió a Santiago molesto por el cambio de actitud repentina de Kolüpi, pero sobre todo por las palabras del Longko de Malales. Este lo emplazó durante el encuentro al ver cómo flameaba pabellón chileno, les dijo que “no lo conocía, y que tenía el colorado de la guerra, que no era cierto que traíamos la paz, sino

la guerra, y que no salían ciertos los cuentos que le habían traído en contra de nosotros” (Foerster et al., 2006, p. 101).

Preocupado los misioneros, pidieron a la delegación de Alto Biobío que tomaran la palabra. Expusieron sobre los beneficios que atraerían las misiones para el pueblo mapuche, no deseaban las tierras, explicaron, sino “vuestro bienestar por que quiero veros a todos felices, civilizados viviendo en paz y sosiego”. Por supuesto que algunos no creyeron en sus palabras, uno de ellos fue el longko Leipiñancu, quien expresó los deseos mantenerlos al otro lado de la frontera, sus razones, le dijeron a Brandacori “a su tiempo” se las darían a conocer. Los mapuche se mostraron críticos a las palabras de los misioneros, como lo dejó explícito en su carta a Palavacino “Lo que a mí me parece cierto y verdadero es que sólo un milagro de Dios podrá todas estas indias convertirse” (Foerster et al., 2006, p. 101).

Durante 1847, las exploraciones en busca de yacimientos de carbón fueron otro de los engranajes que determinaron la expansión por la costa de Arauco. A ella se agregaba la decisión de cerrar los pasos cordilleranos e interrumpir el comercio con puelmapu. Bulnes lo consideraba ilegal. Coincidió con otro hecho que también tendría repercusiones a futuro para la resistencia mapuche: enviar cadetes a Francia con el objetivo de crear un “plantel precioso”. El ejército francés, innovador de tácticas militares, transformaría al chileno en una máquina de expansión y conquista. A ello se agregaba la creación de un nuevo departamento en Isla Laja “por su situación avanzada de la frontera y por el tráfico mercantil que existe entre sus vecinos y los indígenas”. Lo mismos sostuvieron un año después los pobladores de la frontera, al pedir la creación de una provincia al gobierno. Las razones serían el “progreso y la prosperidad de la frontera” lo que se consolidó, en 1848, el mismo año en que se inicia la revolución industrial (El Araucano, 27 de agosto de 1847, p. 2).

Manuel Bulnes planteó en 1848 que el rumbo de la República no se modificaría en su ruta al progreso y menos a la civilización. Nada había que temer, “las plazas de la frontera del Sur han sido provistas de elementos de guerra” y la fundación de misiones “en el territorio de los infieles” se levantan sin interrupción (Bulnes, 1848).

El segundo presidente de los Gobiernos conservadores, entre 1848 y 1852, continuó con la consolidación del Estado nacional y la aspiración de ocupar Fütalmapu. La petición de los pobladores, hacia fines de la década del 40, de crear nuevas provincias, continuaron siendo recurrentes. Los habitantes de la Laja fueron los que impulsaron esos anhelos, apo-

yándose en los antecedentes previos emanados por algunos pobladores de San Carlos y Chillán (Pairican, 2019). A petición del intendente de Concepción, las dificultades para atender a los intereses de su provincia, se relacionaban con el gasto de dinero y militares por mantener “atención a la frontera que la separa de los indios, a fin de evitar un golpe de mano de esas tribus inquietas y belicosas”. Para llevar a efecto ese plan, Bulnes planteaba combatir sin tregua, “atendida la efímera solidez de los pactos con los indígenas, y la tibia confianza que inspira su actual quietud” (El Araucano 27 de agosto de 1847, p. 3, 15 de noviembre de 1847, p. 4).

Pese a estos avances, se agotaba la ‘política indígena’ hacia 1848, en el preciso momento que la elite articulaba la creación de nuevas provincias y a nivel internacional la Revolución Industrial aceleraría el mundo y los mapuche tendrían que adaptarse a esas rápidas transformaciones. De hecho, cuatro años después, una nueva provincia demarcaría el Fütalmapu a dar nacimiento, en 1852, de la Provincia de Arauco. En la práctica comenzaba la Ocupación del Fütalmapu.

A esa fecha, al gobierno le inquietaba las noticias de una movilización de kona en la frontera. El intendente de la Provincia de Concepción solicitaba “prestar continua atención a la frontera que la separa de los indios, a fin de evitar un golpe de mano de esas tribus inquietas y belicosas” (Foerster, 2017, p. 118). La manera en que operaba como Cacique Gobernador generó bastantes críticas por algunos ñidolongko, pero también existieron otros que desearon mantener alejados a los chilenos de la frontera. Los actores políticos hacia fines de la década del 40 estaban en movimiento, a lo menos de ese modo lo podemos inferir de las cartas enviadas por los misioneros al gobierno. Las noticias sobre una posible insurrección eran recurrentes y causaban inquietud en el gobierno de Manuel Bulnes.

Apenas se inició el levantamiento, uno de los primeros en ser devorados por la insurrección mapuche fue el líder de la política indígena: Lorenzo Kolüpi. Estas noticias llegaron muy pronto a Manuel Bulnes, de hecho, pasó un tiempo muy breve antes que se tomase la decisión de adelantar las fronteras, creando un “régimen especial, diversos del que se observe en el resto de la República”. En su propuesta, ese nuevo departamento ‘ercillano’ tendría por nombre Lautaro, abarcaría entre los ríos Biobío y Cautín. Con el apoyo del Estado, lo colonizarían diez mil habitantes, resguardados por el Ejército, a los que se destinaría la reducción de los mapuche bajo un “régimen especial, diverso del que se observe en

el resto de la República”. El presidente no dudaba en algo: era necesaria la “sumisión completa” de los mapuche (Bulnes, 1848).

Las misiones que nacieron para implementar el colonialismo republicano en los mapuche fueron usadas a la inversa por los líderes mapuche: a través de ellas podrían comprender la información, acuerdos y tratados de los republicanos. En otras palabras, las usaron a favor para forjar un contrapoder al poder republicano. Lo hemos llamado la “mapuchería” que hace referencia a la expansión, consolidación y crecimiento político como militar de parte de los mapuche con el propósito de detener la expansión de las naciones de Argentina y Chile. Este poder tuvo su mayor expresión en Kallfukurra, líder mapuche de puelmapu que formó embrionariamente lo que Ingrid de Jong ha denominado una “Confederación” (de Jong, 2009). Al poco tiempo, los mapuche solicitaron que se les enseñara a leer y escribir. Una década después, una generación de hijos de ñidologko alfabetizados, leyeron a contrapelo la prensa y de seguro los comunicados clavados en los muros. En otras palabras, las relaciones fronterizas jamás pudieron domesticar a los mapuche, muy por el contrario, permitieron la gestación de una revolución cultural donde la escritura también fue parte de su quehacer sociopolítico.

Los mapuche tuvieron la capacidad —como otros pueblos originarios— de incorporar elementos de la sociedad no indígena para su propio desarrollo. Al poco tiempo, crearon secretarías y la escritura se transformó en una herramienta de la política que se incorporaba también para la resistencia a la expansión del Estado. Es evidente el auge de misivas a partir de mediados del siglo XIX como han dado cuenta la recopilación de ellas por algunos autores. Si a esta revolución la sumamos a la inserción de la economía mapuche a las redes del capitalismo, como ha demostrado en su obra Jorge Pinto, es viable plantear que durante la década del 50 los mapuche a través de la “mapuchería” fueron dando nacimiento a un contrapoder que tensionó el proyecto de expansión de la oligarquía.

Los ñidologko enviaron a las escuelas a sus hijos como acto de confianza, pero al hacerse extensiva a todos quienes fueran considerados ciudadanos, la educación pasó a transformarse en un variable de la máquina del colonialismo impulsado por los Gobiernos conservadores. Su propósito era regenerar a los mapuche en ciudadanos chilenos, sin embargo, permitió a los mapuche comprender las ideas que circulaban en la frontera. Brandacori escribió por ejemplo a su superior a fines de 1848, “debo añadirle que varios indios han venido a solicitarme para que les

enseñe a leer a sus cholitos, cuyo hecho me llena de gusto por ver que ya en algunos haya esta buena disposición” (Milos, 2018, p. 84).

Pero otros mapuche no compartieron esa aparente buena disposición. Uno de ellos fue Wentekew, “ahora nada se nos permite y nos vemos privado del todo eternamente” escribía a través de un lenguaraz al gobierno, “yo quiero que se me conceda el gobernar como gobernaban mis abuelos si VE me lo permite, y si no lo juzga conveniente de este modo, quiero tener dominio sobre mis vasallos y que estos me respeten, y también gobernar todos los caciques de mi departamento”. Este ñidolongko junto a Mañilwenü fueron parte de la insurrección que, a partir de 1851, buscaba reimponer la línea del río Biobío como frontera entre ambas sociedades (Pavéz, 2008, p. 257).

La creación de la Provincia de Laja en 1848 y la posible construcción de la Provincia Lautaro entre el río Biobío y Cautín que luego daría pie a la creación de la Provincia de Arauco en 1852, permitió la especulación de tierras en Concepción y Santiago. Algunos compraron sin el consentimiento de los Caciques Gobernadores, como debería haber sido bajo las mismas normativas creadas por los chilenos. Otros vendieron engañados y otro de seguro lo hicieron por voluntad. En cualquiera de los casos, responsabilizar a los mapuche de su destino, en base a lo que León denominó como la “danza de los pesos y las hectáreas” es a lo menos cuestionable. Por ejemplo, un longko de apellido Quespuil (tal vez sea Queipul) escribió dando cuenta de engaños y ventas a su juicio fraudulentas en su práctica en relación con un mapuche que vendió sin su consentimiento. Cuenta:

Este empezó a vender terrenos que pertenecían a mí a los españoles y quitarles los terrenos que les estaba vendiendo cuyo parte puse al gobierno y se tomaron las medidas necesarias, lo que yo quiero es que VE me conceda un defensor para este defienda mis derechos y al mismo tiempo se reciben las escrituras de los que haya comprado terrenos de los que a mí pertenecen y que las compras que sean nulas vuelvan los terrenos a mi poder y que todo quede en el mejor arreglo. (Pavez, 2008, p. 259)

A fines de 1849, algunos ñidolongko vinculados a las políticas de gobierno, tomaron distancia ante la adquisición de personas no mapuche de tierras, independiente que algunos compartiesen las ventas o bien otro número sin los rangos de ñidolongko también lo hicieran por conveniencia o acuerdos con especuladores criollos. Lo concreto es que las

tierras más próximas a la frontera y las nuevas provincias demarcadas comenzaron a ser apropiadas por no indígenas (Correa, 2021).

En paralelo, Bulnes otorgó nuevos poderes al intendente de Concepción para que procurase radicar a los mapuche en habitaciones fijas, “valiéndose al efecto de los caciques de más influjo”. Serían los primeros actos de relocalización de mapuche a tierras menos productivas, algo más alejadas de las tierras de los valles en mejores condiciones para la agricultura. Al mismo tiempo, ordenaba reducir los “hábitos” en alusión a la poligamia y permitir que los longko, bajo su influjo, pudiesen administrar los asuntos relacionados con la tierra y la justicia.

Esta reingeniería política coincidió con el naufragio del barco Joven Daniel en la costa de Imperial. El hecho, tejió una narración a través de la prensa que los retrató como salvajes, recuperada posteriormente en 1870 por Raymond Movoisin en un cuadro del mismo nombre en que se observa a una mujer criolla con sus hijos secuestrada por mapuche. Fue tan trascendente el hecho y la historia tejida a partir de ella que Wilhelm de Moesbasch comienza su libro de conversación con Pascual Coña, enfatizando en esa historia. Una editorial de *El Araucano* expresó: “la atroz barbarie de los indígenas”, el “pillaje, el asesinato de la gente del buque (...). No se pudieron encontrar cadáveres ni en la playa, ni en el sitio en que los indicios decían haberlos enterrado”. La prensa de la época pidió castigar a los mapuche y tomar “medidas severas”. El colonialismo deshumaniza explica Cesaire (2021), incluso al “más civilizado”, ya que la acción colonial es una empresa que se funda en el desprecio y para ello es clave construir categorías para fundamentar el racismo (p. 17). El gobierno escuchó la petición, enviando una expedición hacia el interior del territorio mapuche y que motivó, entre otras razones, la decisión de estos de continuar los preparativos para un nuevo alzamiento general o levantamiento como gustaba llamarle a los mapuche (*El Araucano*, 2 de noviembre de 1849).

La prensa exigió tomar medidas severas y cumplir con el imperioso deber de castigar tan “horroroso crimen”. Como fue clamor el Gobierno envió una expedición en busca de los ejecutores que puso la resistencia mapuche en total desconfianza con el gobierno, a tal punto, que los Comisarios de Indios y un crítico fray Victorino Palavicino pedían al gobierno que invitara a una parla, con el motivo de dialogar, ya que inclusive los mapuche, participantes de la política indígena, mostraban su descontento por la actitud de los chilenos. El mismo Palavicino escribió a Bulnes: “desde que he llegado han venido cuatro caciques: Pinolevi,

Puchun, Manilev, Pichipinolev, y también el hijo de Colipí, y le aseguro que nos han dejado temblando” (Milos y Foerster, 2007).

Los rumores de un levantamiento general se asomaban en el horizonte. El Gobierno ordenó preparar y dotar la línea de frontera con militares y baterías de cañón. Por su parte, los habitantes de Laja, Talcamávida, Santa Juana, Rere y Yumbel se pusieron a disposición de José María de la Cruz Prieto para resistir la oleada de malones. Bulnes ordenaba enviar a la infantería de Chillán y Concepción. En base a su experiencia: “es sabido que los indios respetan más a la infantería”. Estos mismos debían apostarse en Arauco, evitar que los mapuche, en caso de invasión, crucen hacia Coronel o San Pedro.

Bulnes pidió a Kolüpi que se adentrara a la frontera con sus kona, pero este titubeó, los informes lo llamaban: “conducta vacilante”. El olfato del experimentado militar no fallaba a la hora de comprender que algo extraño sucedía en la frontera, decidió enviar a José María de la Cruz, con exiguos aliados mapuche se encaminó por la frontera. Desde ultra Biobío envió un mensaje a Bulnes: “civilizar a las tribus bárbaras por el solo medio de misiones sería obra de un siglo” (Pairican, 2021, p. 40). Era momento de cambiar la estrategia, la frontera debía dotarse de nuevos contingentes de colonos para civilizar y moralizar. Las Misiones no lograban el objetivo, sino más bien retrasarlo lo que significaba el ascenso de una elite política belicista que esperaba concluir la consolidación de la República en base a una expedición militar. A ese proyecto Benjamín Vicuña Mackenna lo llamó “La conquista de Arauco” en 1868 (Vicuña Mackenna, 1868).

Mientras sucedieron esos hechos, Kolüpi enfermaba en sus tierras. Según algunos habría sido envenenado por el capitán de amigos José Antonio Zúñiga, para ese tiempo un estrecho colaborador de quien expandía su influencia en Fütalmapu: Mañilwenü. La versión de su muerte ha sido narrada por Kolümañ. El primero habría aceptado un vaso de aguardiente envenenado por el segundo. A las pocas horas, mientras regresaba a su casa, se sintió muy mal y en palabras de Kolümañ “llegó nada más que a morir a su tierra de Rümeweyko”.

La muerte de Kolüpi debilitó la “política indígena” del gobierno y Manuel Bulnes perdió a uno de sus principales aliados en el Fütalmapu. Como acto de respeto, envió seis soldados del batallón Valdivia y algunos músicos. Al poco tiempo, ordenó a José María de la Cruz que fuese a la frontera para confeccionar un informe de los hechos. Le preocupaba un personaje y deseaba saber sus actividades, pidiendo recabar información

sobre Mañilwenü. De la Cruz lo describió como “indio astuto y sagaz para promover y mantener sus relaciones de amistad y alianza con los caciques de las otras tribus; desconfiado, suspicaz y altanero en las muy pocas relaciones que tiene con los españoles, extremadamente simulado para ocultar sus intentos y aspiraciones” (Villalobos, 2013, p. 49).

La elite supuso que detrás de ese personaje se articulaba un nuevo levantamiento. Ella sería decisiva en dificultar la expansión y consolidación del proyecto original del Estado al sur del río Biobío. Diríamos que buena parte de los horizontes originales debieron adaptarse y modificarse ante la resistencia mapuche, permitiendo por un lapso de una década volver el Fütalmapu a gobernarse en base a las leyes de la tierra y al Estado chileno. Fue la última década independiente de Fütalmapu (1850-1860), lo que permitió a la elite chilena irse consolidando entre el río Biobío y Malleco de forma lenta, al ir avanzando a partir de compras fraudulentas y ocupando el territorio con colonos, misiones y escuelas entre Isla Laja y lo que sería en 1852 la provincia de Arauco. En ese transcurso, el gobierno chileno legalizó los despojos de tierras, continuó con su imaginario en relación a los mapuche como araucanos y pactó con algunos ñidolongko que vieron en las políticas republicanas un camino factible ante el desmoronamiento de la monarquía. Por su parte, los mapuche que se mantuvieron alejados de esa política indígena, se comenzaron a rearticular en lo económico, político y social. Algunos líderes, como Mañilwenü, cruzaron la cordillera y pactaron con Kallfukurra una alianza que hizo observar a Ingrid de Jong el surgimiento de una Confederación mapuche en alianzas con elites fronterizas de Argentina (de Jong, 2009).

De ese modo, en la medida que un sector mapuche encabezado por Mañilwenü intentó reimponer las líneas de la frontera pactadas con los hispanos, los chilenos fueron avanzando en su política de ocupación gradual hasta que la insurrección mapuche de fines de la década del 50 aceleró el proceso de Ocupación denominada como Pacificación de La Araucanía. Si existió una oportunidad para evitar la violencia como la construcción de Estado, tal vez, fue durante la primera década pos-Independencia, si hubiesen escuchado “razones” como denominaba Mañilwenü a su propuesta de respetar la línea del río Biobío como la frontera entre ambas sociedades.

Conclusiones

A nivel continental, durante la temporalidad que abarca este artículo, la formación de las repúblicas latinoamericanas, se abocaron a concluir sus conflictos internacionales, para luego, controlar sus fronteras interiores. En una perspectiva comparada, el factor étnico en la construcción del proyecto nacional fue incorporado en los casos de Perú y Bolivia como imaginario. El caso chileno no se diferenció sustancialmente de los otros experimentos, inclusive, tomó nuevos impulsos apenas concluida la derrota militar del proyecto de la Confederación Perú-Boliviana. Esta era encabezada por quien se autoproclamaba heredero (por vía materna) inca: Andrés Santa Cruz y Calahumana.

Los Gobiernos conservadores (1831-1861), con el objeto de reforzar ese pasado anticolonial, si bien emularon ese imaginario en la figura de los mapuche, el periodo concluyó, como ha dicho Julio Pinto, “en medio de guerras civiles que no sólo dejaban al descubierto su dificultad para concitar apoyo (o al menos el acatamiento) de su propia clase, afectados también por una ‘cuestión plebeya’ que, pese a todos los esfuerzos desplegados, había sido incapaz de resolver” (2019).

Los mapuche fueron activos actores políticos bajo el gobierno portaliano. A pesar de que los Gobiernos conservadores continuaron con sus deseos de “pacificar” a los mapuche, las dificultades económicas, políticas y sociales, llevaron a los gobiernos a reinstalar los Parlamentos y las relaciones fronterizas, en específico los agasajos, como instrumento de intermediación. Silvia Ratto lo ha llamado: “política indígena”.

Sin embargo, no pasaba tan sólo por un aspecto de entrega de animales, la instalación de las misiones permitió a los mapuche acceder a la escritura. No tan sólo para los hijos de los ñidolongko, sino también para los hijos de los mocetones, ya que la República decretó la educación para todos los que lo desearan.

Al poco tiempo desembocaría en una nueva revolución cultural en los mapuche. Como dieron cuenta algunos viajeros extranjeros que penetraron hacia el Fütalmapu, los mapuche estaban al tanto de la contingencia a través de la prensa y de los hechos que sucedían afuera de su territorio (Smith, 2016). El líder de la resistencia, Mañilwenü, en la década siguiente, escribió en una carta a Urquiza en relación con una nueva provincia demarcada (en referencia a Arauco en 1852), la que a su vista abrazaba “una parte considerable de nuestro territorio”. Entre otras variables, la incorporación de un sector mapuche a las rebeliones

sucedidas en la década siguiente, se relacionan con la comprensión de las ideas políticas y las cartas enviadas entre líderes mapuche con personas de gobierno y otros actores involucrados en las tramas del siglo XIX.

Existieron líderes mapuche que aceptaron y colaboraron en la creación de una política indígena. A través de ellos, los intelectuales proyectaban también su aspiración idealizada del araucano como imagen para la República. Dos objetivos se articularon en ese proceso, por un lado, dotar de un imaginario intelectual la construcción de Estado con la recuperación de la *Araucana* para brindar imaginarios a su geopolítica y mística a las aspiraciones republicana. Ambas, durante el primer el primer conflicto internacional de la República, quedaron demostradas. De estos últimos también se dotarían la fundación de la Provincia de Arauco en 1852 y la aspiración de construir otra provincia bajo el nombre de Lautaro.

El segundo objetivo, que a nuestro parecer fue el principal en la creación de una política indígena, se redujo a brindar tiempo a los Gobiernos conservadores, mientras perfeccionaban su plan avanzar al sur de la Provincia de Isla Laja. De ese modo asegurar las “fronteras interiores”. Al hacerlo, como ha planteado Julio Pinto, el ciclo portaliano cerraba del mismo modo que se inauguró, es decir, “en medio de guerras civiles que no sólo dejaban al descubierto su dificultad para concitar el apoyo (o al menos el acatamiento) de su propia clase, sino también afectando por una ‘cuestión plebeya’ que, pese a todos los esfuerzos desplegados, había sido incapaz de resolver” (Pinto, 2020, p. 439).

Desde nuestro punto de vista, la “política indígena” tuvo en sus orígenes dos almas que fueron incompatibles a corto plazo: reducir sus prácticas culturales e imponer límites territoriales. Ambas fueron parte de un mismo objetivo contenidos en el informe de Antonio Varas “civilizar a los indígenas, es decir, mejorar su condición material, ilustrar y cultivar su inteligencia, desarrollar los buenos sentimientos que son el patrimonio de la humanidad, elevar su espíritu a las verdades morales y religiosas” (Varas, 1848).

Tal vez por estas razones, en década del 50, la política de los Gobiernos se precipitó a una nueva fractura. Lejos de coronarse por el éxito, el orden portaliano debió enfrentar nuevos episodios de desorden político, y a su vez, el retorno de la temida conflictividad étnica que radicalizaba el accionar político a nivel continental y nacional.

Ante la crisis de la política indígena de los Gobiernos conservadores, surgió el liderazgo del toqui Mañilwenü, quien articuló una amplia alianza con distintos longkos del territorio mapuche e inclusive tras-

cordilleranas junto a Kallfükurra. En algún momento, logró inclusive extender sus pequeñas redes a algunos funcionarios internaciones, lo que puso en tensión la construcción de Estado en Chile. Escogido como máximo líder durante toda la década del 50, Mañilwenü no vio más horizonte que una resistencia primero política (forzar a hacer cumplir los Parlamentos) y luego militar (resistir a la Ocupación de La Araucanía). En 1854, durante un encuentro general, hizo extensamente uso de la palabra y dio a conocer las dos aristas de su plan reseñado, en un parte de su alocución, dijo: “nos amenazan con sus fusiles y cañones. Que vengan, los recibiremos con nuestras lanzas, pero que no se queden dormidos al venir el día”. Mañilwenü anunciaba el Fütamalon o gran levantamiento contra la República de Chile y se iniciaba, a su vez, el camino a los gobiernos liberales.

Referencias bibliográficas

- Archivo Histórico Nacional. (s.f.). Fondo Ministerio de Guerra, volúmenes 48, 52, 184.
- Archivo Histórico Nacional. (s.f.). Fondo Intendencia de Concepción, volumen 23.
- Araya, R. (2003). Mariluan: el longko olvidado de la guerra a muerte. *Revista Cyber Humanitatis*, (27). <https://revistainvi.uchile.cl/index.php/RCH/article/view/5696>
- Boccará, G. (2008). *Los Vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*. Ediciones Universidad de Chile/Colibrí.
- Alonso, S., Téllez, E., Silva, O., Carrier, A. y Roja, V. (2011). El tratado de Tapihue entre ciertos linajes mapuches y el gobierno de Chile (1825). *Cuadernos de Historia*, (35), 169-190.
- Bello, A. (2019). *Repertorio americano*. Ediciones Penguin Clásicos.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Ediciones Akal.
- Cid, G. (2011). *La guerra contra la Confederación*. Ediciones UAH.
- Correa, M. (2021). *La historia del despojo. El origen de la propiedad particular en el territorio mapuche*. Ediciones Pehuén/CEIBO.
- Chihuailaf, E. (1999). *Recado confidencial a los chilenos*. Ediciones LOM.
- Chust, M. y Rosas, C. (2018). *El Perú en Revolución, Independencia y guerra: un proceso, 1780-1826*. Ediciones UJI.
- De Jong I. (2009). Armando y desarmando una confederación. El liderazgo de Calfucurá en el período de la organización nacional. *Revista Quinto Sol*, (13), 11-45.
- Diario El Colono. (1886). Autor.

- Diario El Araucano. (1833-1861). Autor.
- Discurso del presidente de la República (1845-1861). Apertura de las cámaras.
- Domeyko, I. (2010). *La Araucanía y sus habitantes*. Ediciones Cámara de la Construcción.
- Gay, C. (2018). *Uso y costumbres de los araucanos*. Traducción Diego Milos, Editorial Taurus.
- Guevara, T. (1910). *Los Araucanos en la Revolución de Independencia*. *Revista Anales de la Universidad de Chile*.
- Foerster, R. (2017). ¿Pactos de sumisión o actos de rebelión? Los mapuche lafkenche de la Provincia de Arauco. Pehuén Editores.
- Foerster, R., Milos, D. y Menard, A. (2006). *Documentos relativos a la Araucanía 1837-1852*. Publicaciones del Archivo Franciscano.
- Gallardo, V. (2011). Héroes, indómitos, bárbaros y ciudadanos chilenos: el discurso sobre el indio en la construcción de la identidad nacional. *Revista Historia Indígena*, (5), 119-134.
- González de Nájera, A. (2017). *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile*. Editorial Universitaria.
- León, L. (2011a). *Ni patriotas ni realistas. El bajo pueblo durante la Independencia de Chile, 1810-1822*. Ediciones DIBAM
- León, L. (2011b). *O'Higgins y la cuestión mapuche, 1817-1818*. Ediciones Alkilleues.
- Jocelyn-Holt, A. (2011). *La Independencia de Chile. Tradición, modernización y mito*. Ediciones Debolsillo.
- Jocelyn-Holt, A. (2014). *El peso de la noche. Nuestra frágil fortaleza histórica*. Ediciones Debolsillo.
- Loncon, E. (2023). *Azmapu. Aportes de la filosofía mapuche para el cuidado del lof y la madre tierra*. Ediciones Ariel.
- Lynch, J. (1972). *Las revoluciones hispanoamericanas 1808-1826*. Ediciones Ariel.
- Mañkilef, M. y Guevara, T. (2000). Últimas familias. Ediciones Colibrí.
- Marx, K. (2016 [1867]). *El Capital*. Fondo de la Cultura Económica.
- Milos, D. y Foerster, R. (2007). *Escritos de Fr. Victorino Palavicino 1847-1859. Misiones Franciscanas en la Araucanía II*. Publicado por Archivo Franciscano.
- Pairican, F. (2019). *Toqui la resistencia mapuche a la Ocupación de La Araucanía, 1818-1861*. [Tesis de doctorado en Historia]. Universidad de Santiago de Chile.
- Pavez, J. (2008). *Cartas Mapuche. Siglo XIX*. Ediciones Ocho libros.
- Pinto Rodríguez, J. (2003). *De la inclusión a la exclusión. La Formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche*. Editorial DIBAM,
- Pinto Vallejos, J., Palma, D., Donoso, K. y Pizarro, R. (2015). *El orden y el bajo pueblo. Los regímenes de Portales y Rosas frente al mundo popular, 1829-1852*. Ediciones LOM.

- Pinto Vallejos, J. (2019). *Caudillos y Plebeyos. La construcción social del estado en América del Sur (Argentina, Perú, Chile) 1830-1860*. Ediciones LOM.
- Quidel, J. (2020). *La noción mapuche del Che (persona)*. [Tesis de Doctorado en Antropología]. Universidad de Campinas.
- Ratto, S. (2015). *Redes políticas en la frontera bonaerense (1836-1873): crónica de un final anunciado*. Ediciones Quilmes.
- Reuel, S. (2016). *Los Araucanos*. Ediciones Cagten.
- Rudé, G. (1981). *Revolución popular y conciencia de clase*. Ediciones Crítica.
- Thomson, S. (2007). *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. Ediciones Muela del Diablo y TOHA.
- Téllez, E., Silva, O., Carrier, A. y Roja, V (2011). El tratado de Tapihue entre ciertos linajes mapuches y el gobierno de Chile (1825). *Cuadernos de Historia*, (35), 169-190.
- Thompson, E.P. (1995). *Costumbres en Común*. Ediciones Crítica.
- Varas, A. (1848). Informe presentado a la Cámara de diputados por Antonio Varas, visitador judicial de la República en cumplimiento del acuerdo celebrado en la sesión del 20 de diciembre de 1848, sobre la reducción pacífica del territorio araucano”.
- Vicuña Mackenna, B. (1868). *La conquista de Arauco*. Discurso pronunciado en la Cámara de Diputados.
- Villalobos, S. (2013). *Incorporación de la Araucanía. Relatos militares 1822-1883*. Ediciones Catalonia.
- Walker, C. (2013). *De Túpac Amaru a Gamarra. Cusco y la formación del Perú Republicano*. Ediciones Fondo Editorial y Centro Bartolomé de las Casas.
- Walker, C. (2018). *La rebelión de Túpac Amaru*. Ediciones IEP.
- Zavala, J. (2015). *Los parlamentos hispano-mapuche, 1593-1803. Textos fundamentales*. Ediciones UCT/FONDART.

Colonialismo en América Latina/Abya Yala: pueblos y movimientos indígenas en debates del siglo xx

Pedro Canales Tapia¹

Departamento de Historia,
Universidad Metropolitana Ciencias de la Educación

La siguiente propuesta se sumerge en el estudio histórico de los debates referidos al colonialismo en América Latina durante el siglo xx, fijando la atención en los pueblos y movimientos indígenas de la región. De este modo, se articulan y describen las principales discusiones acerca del influjo del colonialismo, triangulando información, discursos, debates y movilizaciones indígenas, todo lo anterior en un marco que teóricamente se define como parte de las discusiones por descolonización y anticolonialismo en América Latina/Abya Yala. Así, el relato va hilvanando el devenir de las ideas, letras y acciones indígenas en su esfuerzo por levantar propuestas de sentido, puentes con la alteridad y dibujar los futuros posibles.

Introducción

La historia del colonialismo en América Latina es una historia entrecruzada entre colonizadores y colonizados; es una historia que niega historias, cuerpos, ideas y colectivos y ensalza el cariz vencedor de la civilización europea por sobre todas las otras expresiones civilizatorias propias de los territorios latinoamericanos, denominados según el idioma del pueblo Kuna, como Abya Yala.

Según Marcello Carmagnani en su libro *Estado y Sociedad* (1984), hacia 1850 en América Latina/Abya Yala se vivía un momento de “novedad” en la “continuidad”, remarcando la permanencia de las estructuras coloniales en tiempos de las incipientes repúblicas. La Hacienda, hito colonial por excelencia, fue pieza clave en la pervivencia de un *ethos*

¹ ORCID: <https://orcid.org/000-002-2982-9459>

colonial, definido por valores, conductas, políticas y estructuras de dominación no dejaron de existir pos-Imperio.

A comienzos de la segunda mitad del siglo XIX, América latina no aparece muy cambiada con respecto a la época colonial: las ciudades, incluso las capitales, no difieren mucho de las que vieron el fin del proceso de independencia, y el tipo de vida sigue siendo esencialmente el mismo tanto en el campo como en las ciudades. (Carmagnani, 1984, p. 19)

Siguiendo con la propuesta de Carmagnani, durante los años de formación de los Estados nacionales en América Latina, el gran dilema que marcó la política, la cultura y las relaciones de producción fue la diada “civilización versus barbarie”, parafraseo del libro decimonónico de Domingo Faustino Sarmiento, titulado *Facundo* (1848). En este libro, a modo general, su autor pone en relieve el conflicto binario entre la “luz” y las “tinieblas”, entre “lo europeo” y “lo indígena”; “lo blanco” lo moreno”; entre la virtud y el vicio, entre otras confrontaciones. La lucha del civilizado, para Sarmiento, era la extirpación de la barbarie del concierto latinoamericano; este territorio para lograr virtuosidad y progreso debía subsanar este “problema”.

Con el arribo y entronización del positivismo en el seno de las elites locales, la imagen y situación indígena se vio aún más acechada y amenazada. En gran medida esto se debió a, por un lado, el marco político-ideológico de este: la historia la hacen los próceres, los héroes nacionales y altos dignatarios, y no la plebe, la servidumbre, la subalternidad. Por otro lado, porque el anhelado progreso, anclado en un sistema productivo colonial, requería de materias primas que nutrieran un modelo que no tenía otras alternativas de viabilidad. Eso hizo, en palabras de Jorge Pinto (2001), que las Repúblicas desde la segunda mitad del siglo XIX fueran implacables con los pueblos indígenas en toda la región. Según este autor “todo el peso de los estados nacionales se dejó caer sin contemplación sobre las comunidades nativas que aún sobrevivían” (p. 329).

La irrupción de los Estados nacionales y sus dispositivos de fuerza y despojo arrebataron a los pueblos de Abya Yala sus espacios de convivencia y construcción de sus historias. Son numerosos los casos al respecto, sin embargo, en esta ocasión nos detendremos en el avance militar chileno y argentino sobre Wallmapu, el antiguo territorio mapuche.

Según Bengoa (1985), *El Mercurio de Valparaíso* era un medio de prensa que apoyaba y animaba la pronta ocupación del territorio mapuche. Así se refleja en el siguiente extracto de prensa.

(...), siempre hemos mirado la conquista de Arauco como la solución del gran problema de la colonización y del progreso de Chile, y recordamos haber dicho con tal motivo que ni brazos ni población es lo que el país necesita para su engrandecimiento industrial y político, sino territorio; y esta es sin duda una de las fases mis importantes de esta gran cuestión nacional. (p. 179)

Consignando este medio que la forma para concretar este anhelado objetivo era por medio de la intervención militar pues el diálogo y la negociación no eran atributo, decían ellos, de este pueblo. Declaraba *El Mercurio*:

Pretender obtener por la persuasión y la propaganda, la dulcificación de las costumbres bárbaras del araucano, es pretender una quimera, es pretender la realización de un bello suelo de 300 años. Pensar en domesticar al indio poniéndole en contacto pacífico con el hombre civilizado, es otro bello ideal que solo puede tolerarse a las dilataciones generosas del sentimentalismo y de la poesía. (Bengoa, 1985, p. 179)

Ahora bien, el debate sobre colonialismo es extenso, diverso y profundo. Se ha hablado de él desde diferentes tribunas y trincheras. Desde el Caribe destacan varios pensadores, entre ellos Aimé Césaire y Frantz Fanon, quienes proporcionaron varios flancos para la reflexión, la revisión de las relaciones coloniales y la acción política también. El primero instaló ideas como la negritud; el segundo, leído nuevamente en estos años, por movimientos como el Mapuche en Chile, propuso varios enunciados para la discusión, entre ellos el referido al daño que el colonialismo genera en el tejido social de colonizado y su esquema de vida (Fanon, 1961). A propósito, Enrique Antileo (2015) se pregunta: “¿Cómo discutir las posiciones del movimiento mapuche en torno a la nación desde una crítica que incorpore los aportes de Fanon?” (p. 126). Volveremos con Fanon más adelante.

Proponemos, a partir de este esquema, una mirada desde América Latina/Abya Yala, que describe y reflexiona en torno al lugar de los Pueblos y Movimientos indígenas respecto los debates acerca del colonialis-

mo. Así, consideramos que las sociedades indígenas y sus organizaciones han asumido a lo largo de la historia de las repúblicas un rol central en los debates y la construcción de nuevas realidades regionales. Los cercos corridos por población mapuche, como gesto de recuperación territorial frente al despojo patronal, iniciada la década de 1970 fue fiel reflejo de lo que las movilizaciones y reivindicaciones indígenas en América Latina/ Abya Yala han hecho en estos lustros, respecto del colonialismo y sus expresiones de violencia.

Por último, antes de entrar en detalle, convengamos que esta propuesta se divide en tres apartados, que dan cuenta de la reflexión anterior. Cada etapa enfatiza en ciertos contextos, organizaciones y tensiones argumentativas, que han ido dando forma al peso colonial, al afán civilizatorio de las sociedades hegemónicas y a los procesos de resistencia y resignificación de los pueblos y organizaciones indígena. Veamos.

Los primeros años

En Perú, durante la década de 1920, José Carlos Mariátegui ponía el dedo en la llaga y sostenía una tesis ignorada y no considerada por aquellos años respecto de la realidad de los pueblos indígenas y su sostenida pauperización material y social. En *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (2005), este autor planteaba que el “problema del indio” era el “problema de la tierra”, visibilizando una situación histórica invisibilizada y negada por las sociedades nacionales y sus respectivos Estados: nos referimos a las historias de despojo territorial experimentado por los pueblos de América durante los años de las Repúblicas. En palabras de Mariátegui:

La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o política, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo. (p. 35)

¿Cómo se expresaron los pueblos y sus organizaciones durante estos años? ¿Cómo entendieron las relaciones coloniales y de qué forma las contrastaron, controlador y/o disiparon de sus prácticas, palabras y letras?

Detengámonos en cuatro casos puntuales, que permitan captar los matices y vinculaciones entre los diferentes agentes que hilvanaron esta historia.

En 1899, en Bolivia una guerra civil entre liberales y conservadores vio participar a Andrés Zárate Willka “El Terrible” junto a su ejército indígena. La intención de este líder fue ser protagonista de este conflicto bélico, con el objetivo de frenar el despojo territorial que los grupos de poder llevaban a cabo por aquellos años.

El debate sobre la participación del indio en la guerra civil y la pregunta de qué hacer con este fue uno de los temas claves en la primera década del siglo xx, sin embargo, la elite liberal se dedicó muy prontamente a esconder y borrar los medios utilizados para llegar al poder en 1899 (Mendieta, 2007, p. 15).

En este sentido:

La participación de los indígenas como parte fundamental de la alianza popular propiciada por los liberales es lentamente olvidada hasta el punto en que la persona de Pablo Zárate Willka no fue más que una figura desdibujada por el olvido. Olvido que se tradujo también en la indiferencia de una historiografía oficial que convirtió a los indígenas en una especie de sujetos ahistóricos sin ninguna relevancia para la historia del país. (Mendieta, 2007, p. 15)

En México, por otro lado, la revolución de 1910 contra el autoritarismo y corrupción del Estado nacional, personalizado en la figura de Porfirio Díaz, visibilizó a la población indígena que peleó en los bandos que gritaban “tierra y libertad”.

La revolución de 1910, en los años del Centenario, asumió sus raíces en el conflicto entre empresarios y comunidades indígenas. Para los liberales de este país, en particular, eran extremadamente evidentes las distancias entre sus modelos políticos, procedentes sobre todo del discurso de las revoluciones liberales en Europa Occidental, y las condiciones concretas de su implantación en América. (Canales, 2009, p. 255)

También en 1910, en Chile, se fundó la primera organización política mapuche, denominada Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía. En 1916 nació la segunda de estas organizaciones denominada Federación Araucana, liderada por el místico Manuel Aburto Panguilef.

En este mismo tiempo, la sociedad mapuche pudo elegir dos diputados, Francisco Merivilu en 1924 y Manuel Manquilef en 1927. Rolf Foerster y Sonia Montecino (1988) indican acerca de la Sociedad Caupolicán:

Esta agrupación inauguró la experiencia del pueblo mapuche mancomunado para defender sus intereses. Su historia atraviesa más de la mitad del siglo xx, dejando una huella imborrable en el devenir organizacional de la etnia. Nació en 1910, presidida por Manuel Neculmán (considerado el primer profesor normalista de Temuco), con Basilio García como secretario y con Tomás Guevara, Director del Liceo de Temuco, como presidente honorario. (p.16)

Los autores se detienen en las luchas y reivindicaciones de esta organización, especificando que:

Desde 1912 en adelante la organización se abocó a la denuncia de los atropellos e injusticias cometidos contra su pueblo. Así, por ejemplo, en 1913 organizó en Imperial un acto de repudio a la “marcación con fuego de J. Painemal. También reclamó por las corridas de cerco que hacía el concesionario Silva-Rivas a la reducción de José María Melillán en Llai-ma. (pp. 18-19)

Respecto de Aburto Panguilef, Andrés Menar (2003) considera que la figura de este dirigente es central en la historia del movimiento mapuche en sus orígenes, indicando que:

(...) lo que realmente distingue a Aburto de otros movimientos de la época, como la Moderna Araucanía y su vocación integracionista, es que su propuesta se centra en la construcción de una membrana social y cultural que medie los flujos. En este contexto se inscribe su trabajo con el Conjunto Artístico Llufluehenu. Se trata más bien de un dispositivo de expresión de la diferencia que de la pureza. (p. 6)

Postulando que:

(...) la singularidad de un conjunto artístico araucano viene a inscribirse en las dos caras de la membrana, determinando las dos sociedades que intenta comunicar. La misma lógica debe ser aplicada a la Federación Araucana como creación política en su conjunto. Si bien en ella funciona

un discurso centrado en la reivindicación de la autoridad tradicional de los loncos, su estructura organizacional no es en ningún momento justificada por una supuesta forma tradicional. Por el contrario, su mismo nombre, en tanto Federación, indica la adopción de nociones de representatividad de origen huinca. (p. 6)

En otras latitudes, Manuel Quintin Lame, en el sur colombiano, más puntualmente en la región del Cauca, fue un célebre dirigente indígena, líder de una gran movilización el año 1914.

(...) a través de este líder indígena se genera un proceso de larga duración donde la tierra, la unidad, el territorio, la organización y la reivindicación cultural, política, social y económica fueron los pilares fundamental en la construcción de los movimientos, comunidades, cabildos y organización indígenas en Colombia. (Capera et al., 2016, p. 171)

De este modo, Quintin Lame:

Se constituye como la representación donde expone como la resistencia indígena puede construir un proyecto alterno. Uno que ponga en discusión la realidad política, las instituciones de aquella época, los grupos políticos, económicos y empresariales, donde muestra los vacíos estructurales que ha ejercido un tipo de clase dominante sobre dichas comunidades. (Capera et al., 2016, p. 174)

La panorámica histórica indica que América Latina, en los años que narramos en estos párrafos, vivía lo que Marcello Carmagnani (1984) denominó la fase final del proyecto oligárquico existente en la región desde 1850. Recordemos que dicho proyecto fue considerado por su autor, artificial y artificioso, en gran medida porque descansaba en bases estructurales coloniales, queriendo participar de la economía mundial capitalista en expansión e industrialización, sin dejar de ser un modelo hacendal-colonial. Así, la fragilidad de este esqueleto productivo era tan evidente que sólo bastó un gran cataclismo en las fauces mismas del modelo (Bolsa de Nueva York, 1929), para que este el proyecto oligárquico desapareciera de la faz de la tierra (Carmagnani, 1984).

Lo que vino después, en palabras de Manuel Antonio Garretón (2007), fue una salida a la crisis latinoamericana de gobernabilidad y estabilidad, a partir de un pacto multclasista compuesto por grupos oligar-

cas que quedaron en pie, la emergente clase media y los grupos obreros organizados. Los Estados se robustecieron paulatinamente; los afanes industrializadores se comenzaron a desplegar y el “problema indígena” no se remedió; el colonialismo en este nuevo contexto, cada vez más citadino, se erigió desde la racialización productiva y la estereotipación urbana de los diferentes pueblos, remarcando en los currículums escolares la “extinción” indígena.

En la mitad del siglo

Luego de la crisis de principios de la década de 1930, los pueblos indígenas, sus organizaciones y dirigencias, tuvieron que enfrentar nuevas luchas, presiones y demandas. El colonialismo en América Latina durante estos años se fortaleció en discursos nacionales y desarrollistas que apuntaban —una vez más— a la población indígena como el obstáculo en la consecución de los objetivos nacionales. Así, varios dirigentes y dirigentes indígenas destacaron por su temple, sus discursos y el ejemplo de dignidad frente a sus pueblos. Mientras el colonialismo reducía la imagen e impronta de los pueblos; las organizaciones se esforzaban por no renunciar a sus identidades.

En Chile, por ejemplo, hacia 1938 se creó la Sociedad Araucana, a partir de la fusión de varias organizaciones mapuche nacidas en años previos. Esta Sociedad ha sido considerada un verdadero partido político. De esta organización se erigieron varios mapuche como diputados del Congreso nacional. Destacó durante varias décadas el dirigente Venancio Coñoepan, quien precisamente fue diputado, ministro del segundo gobierno de Carlos Ibáñez del Campo y dirigente histórico de la Sociedad Araucana. Dos mujeres mapuche, hermanas por lo demás, fueron gravitantes también en este tiempo. Nos referimos a Zoila y Zenobia Quintremil, de la zona de Rulomapu, al suroeste de Nueva Imperia. En torno a Zoila se sabe que fue: “(...) profesora y líder que fue la primera mapuche en presentar su candidatura a diputada y que encarnó la tensión del ser mujer en los avatares de lo público y de lo político” (Foerster y Montecino, 1988, p. 175). Esta mujer mapuche:

(...) bregó en las elecciones de 1953 por un puesto en el Parlamento adscrita al Partido Democrático del Pueblo. La propaganda de su campaña decía: “Postulo ir al Parlamento porque interpreto el verdadero sentir de

la ciudadanía, especialmente los modestos campesinos y mi raza araucana, quienes ven en mí la expresión de lucha honrada y capaz de defender con valentía sus sagrados derechos a una vida mejor. (p. 175)

Su hermana Zenobia fue profesora y en sus memorias denunció el maltrato físico y psicológico que los profesores chilenos ejercían sobre niños y niñas mapuche en las escuelas que se enclavaban en las reducciones (Foerster y Montecino, 1988).

Respecto de Venancio Coñoepan, por otra parte, existen dos trabajos que dan cuenta de su perfil, su impronta y su peso en la historia del movimiento mapuche. Pablo Mariman (1999) lo describe como “un señor engominado y bien trajeado, que tuvo reconocidos vínculos políticos con la derecha del periodo” (p. 157), añadiendo que “(...) fue un revolucionario para la sociedad de su época” (p. 157). José Ancan es uno de los investigadores que han abordado la vida y praxis de este dirigente. Según Ancan, Coñoepan por herencia de familia fue “(...) ñizol longko (jefe principal), úllmen (prestigioso y acaudalado) y *wewpife* (buen orador)” (2010, p. 30).

A partir de lo anterior, Foerster y Montecino (1988) plantean que Coñoepan y la Corporación Araucana tomaron como gran compromiso:

(...) implantar nuevamente las restricciones y limitaciones de la capacidad civil del indígena para disponer de sus bienes, y esto con efecto retroactivo desde 1943 [...] la iniciativa, (...), sirvió, según palabras de Venancio Coñuepán, para ir “sembrando la ponzoña de esas negras almas, nuestros enemigos, para formar ambiente hostil, odioso, asfixiante hacia el indio. (p. 202)

Asumiendo así este dirigente y la Corporación Araucana una dinámica que marcó la historias mapuche de mediado del siglo xx, toda vez que:

Venancio Coñoepan, junto a compañeros de organización como José Cayupi y Esteban Romero, todos con herencia histórica reconocida, fueron gestando un hacer política mucho más centrado en la negociación y el sumar dividendos a la causa, de esta forma fueron parte de Gobiernos, ocuparon escaños parlamentarios, propusieron ideas y proyectos para los mapuche en contextos en que imperaba el indigenismo institucional en toda América Latina. (Canales, 2021, p. 205)

En Ecuador, la figura de Dolores Cacuango es celebre y marco la senda de las reivindicaciones indígenas en este país. Con una historia personal marcada por la pobreza y la explotación, su formación autodidacta y su sentido aportativo en favor de la población indígena, hicieron de esta dirigente una de las propulsoras de la educación bilingüe para niños y niñas de zonas rurales y comunitarias. También fue fundadora de la Federación Indígena Ecuatoria (FIE). La dirigente sostenía: “Nosotros, indios, necesitamos tierra, necesitamos casa y comida. Y necesitamos respeto. ¡Respeto como indios!” (Gabbert, 2017, p. 6). Raquel Rodas (2017) la define con admiración:

Dolores es un personaje inmenso. Según mi percepción, es la mayor heroína nacional. No se compara con ninguna de las mujeres que se destacaron en la Independencia o en la República, porque ellas tuvieron otras condiciones sociales, otras ventajas, entre ellas la educación. Dolores tenía varios estigmas: era mujer, india, pobre y analfabeta. (p. 8)

A lo que Nidia Solís (2017) agrega:

(...) esa Dolores que luchaba por la cultura a través de la educación, sea la misma Dolores que ahora encarna los conceptos de relación armónica con la naturaleza propios de los discursos contemporáneos. Nuevamente la memoria oral rescata del pasado aquello que es importante para el presente y lo hace a través del recuerdo. (p. 13)

Frantz Fanon desde el Caribe, pensador ya antes mencionado, en varios escritos fijó la pauta de los debates respecto del colonialismo, su peso y alcance histórico en la sociedad colonizada. En 1958, sostenía en *Piel Negra, Máscaras Blancas*, su perplejidad frente al comportamiento del colonizado frente al colonizador. En 1961, escribió *Los condenados de la tierra*, sosteniendo que la descolonización debía ser violenta porque la colonización así lo fue; además indicó que la ciudad “blanca” era un verdadero “sumergirse en el infierno” para los colonizados que se atrevieran a ingresar en ella, con lo que advierte la robustez de los procesos de racialización social y productiva en el seno de las sociedades coloniales. En este sentido, la preocupación por la descolonización es un asunto de primer orden para este pensador. Sostiene Fanon:

La descolonización, que se propone cambiar el orden del mundo es, como se ve, un programa de desorden absoluto. Pero no puede ser el resultado de una operación mágica, de un sacudimiento natural o de un entendimiento amigable. La descolonización, como se sabe, es un proceso histórico: es decir, que no puede ser comprendida, que no resulta inteligible, traslúcida a sí misma, sino en la medida exacta en que se discierne el movimiento historizante que le da forma y contenido. (p. 17)

Añadiendo:

La descolonización es el encuentro de dos fuerzas congénitamente antagónicas que extraen precisamente su originalidad de esa especie de sustanciación que segrega y alimenta la situación colonial. Su primera confrontación se ha desarrollado bajo el signo de la violencia y su cohabitación —más precisamente la explotación del colonizado por el colono— se ha realizado con gran despliegue de bayonetas y de cañones. (p. 17)

Concluyendo este autor que: “El colono y el colonizado se conocen desde hace tiempo. Y, en realidad, tiene razón el colono cuando dice conocerlos” (p. 17). Ahora bien, con los años se fue erigiendo con debate marcadamente Norte-Sur, en el cual estas discusiones fueron centrales. Walter Mignolo, como uno de los principales representantes, fue articulando una idea paralela a la de colonialismo y descolonización. Así se fue instalando y diseminando la lógica de la colonialidad y lo decolonial, como una batera conceptual según Héctor Nahuelpan (2013, p. 87), que ha querido arrebatar, controlar y dirigir los debates que han ido articulando los colonizados de esta tierra. Sin duda que este debate y tensión son parte medular de la construcción de conocimiento en el seno de las Ciencias Sociales propias de estas latitudes.

Por otra parte, en territorio boliviano, la figura de Fausto Reinaga se erigió como un potente referente de la resistencia epistemológica y política de los pueblos andinos. Reinaga rompió y renegó del indigenismo como plataforma liberadora de los pueblos de Abya Yala, reconociendo el error de alentar la pervivencia de esta expresión que objetiviza lo indígena, piensa por ellos y ellas y asume un sentido de superioridad frente a los pueblos. La alternativa para Reinaga fue el indianismo, un constructo que impulsaba la constitución de los pueblos indígenas como sujetos políticos relevantes, protagonistas de sus destinos y conscientes de su futuro y la construcción de este. En su obra, *La revolución india*, Reinaga (1974)

establece las bases del Indianismo y sus desafíos. Sostuvo: “El indio no puede, no tiene que ser ‘campesino’ de la sociedad ‘blanca’; el indio tiene que ser un hombre libre, en ‘su’ sociedad libre” (p. 55). Añadiendo:

El indio no es una clase social, es una raza, una Nación, una historia, una cultura. El indio es un pueblo oprimido y esclavizado. El indio no tiene que integrarse ni asimilarse a nadie. El indio tiene que liberarse. Y la liberación del indio será obra del mismo indio. (p. 75)

Estableciendo en códigos anticoloniales, que:

(...) la UNIDAD INDIA, (la unidad campesina) no se concibe sino como liberación india. Y, la liberación india significa “PODER INDIO”. Luego, la unidad india descansa en la voluntad granítica de la conquista del Poder por el indio. Por eso nuestra divisa política es PODER O MUERTE. Somos la fuerza hecha razón; somos la fuerza de la razón. Debemos unirnos. (p. 76)

El Cautinazo en el sur de Chile, cierra este apartado. Este momento de la historia mapuche refleja y sintetiza lo que fue este periodo de la historia del colonialismo en América Latina. El verano de 1971 población mapuche en la provincia de Cautín y Malleco principalmente se dieron a la tarea de recuperar las tierras que los procesos de colonización le fueron arrebatadas.

(...) los sucesos acaecidos en Cautín el año 1971, son parte de una larga historia, en la cual participan de manera protagónica, el estado chileno, la sociedad colonial de la región de “la frontera”, y los habitantes mapuche de las reducciones, esa ignominiosa creación chilena, que confinó al pueblo mapuche a un ínfimo territorio, luego de la guerra de ocupación del Ngülümapu. (Canales et al, 2021, p. 10)

Martín Correa, Nancy Yáñez y Raúl Molina (2004) respecto de este proceso, añaden, que las tomas de fundo y las corridas de cerco por parte de jóvenes mapuche, fue un acto de reparación y también un acto de reivindicación de derechos sobre los territorios arrebatados por el Estado chileno luego de concluida la guerra de ocupación durante la segunda mitad del siglo XIX. De acuerdo con estos autores: “La primera corrida de cerco se produjo el 3 de junio de 1970, en Lautaro, cuando la comunidad

Coliqueo-Huenchual procedió a recuperar tierras del Título de Merced que se encontraban en el fundo El Vergel” (p. 126). Aclarando que: “Las nuevas corridas de cercos se efectuaron el 11 de agosto de 1970, en Lautaro y Nueva Imperial, donde tres comunidades mapuches procedieron a deslindar nuevamente la propiedad original de sus tierras” (p. 126). Según la prensa regional:

En tres sectores de la provincia, grupos de indígenas corrieron ayer los cercos de sus propiedades usurpando terrenos que no les corresponden. La acción fue en cadena. Primero, 80 aborígenes se hicieron de 10 hectáreas del fundo “Tres Hijuelas”, quince kilómetros al interior de Lautaro. Seguidamente, desde Nueva Imperial se informó que algo similar había ocurrido en los terrenos del agricultor Merke Thiers por parte de la comunidad Huanaco Huenchun. Finalmente, la inquietud volvió a Lautaro al darse a conocer que campesinos de la comunidad Dollinco había corrido sus cercos hacia el interior de la propiedad de Aquiles Matus. (Correa et al., 2004, pp. 126-127)

El gobierno de Salvador Allende dedicó grandes esfuerzos para solucionar los problemas indicados por la población mapuche; el diseño de una ley indígena participativa y transformadora fue uno de los hitos de este vínculo entre las partes. El golpe de Estado de septiembre de 1973 no permitió observar la dimensión de dicho “nuevo pacto” entre la chilenidad y la sociedad mapuche.

Últimas décadas

A partir de la década de 1980 se fue vislumbrando lo que las ciencias sociales denominaron “Emergencia indígena”. José Bengoa (2009), por ejemplo, sostuvo lo siguiente: “La cuestión es clara. Los indígenas existen en América Latina y tienen derechos. Más bien, los van adquiriendo o conquistando, poco a poco” (p. 11).

¿Cómo evaluar esta primera fase del ciclo de la Emergencia Indígena en América Latina? No cabe duda de que muchos de estos movimientos fracasaron en la obtención de sus demandas específicas. Estos es, hubo un fracaso en los objetivos inmediatos. No obstante, estos movimientos

lograron re-situar la cuestión étnica en todos los países latinoamericanos de una manera absolutamente nueva. (p.11)

A lo anterior, Ivon Lebot, sostiene:

Los términos en los cuales se plantea la cuestión indígena han sufrido un vuelco, de la sumisión a la emancipación, de la resistencia pasiva a la iniciativa, del repliegue sobre sí mismo o la insurrección sin porvenir a la acción colectiva organizada y duradera, de la reproducción de la tradición a la producción de nuevos vínculos sociales y de un nuevo imaginario, de la vergüenza de sí a la autoestima, del racismo interiorizado a la afirmación de la igualdad en la diferencia y de la sujeción a la subjetivación. (2013, p. 37)

Por último, en esta misma órbita Salvador Martí, consigna: “(...) en las últimas décadas del siglo xx se hizo evidente la emergencia en América Latina de diversos actores políticos que tenían como «identidad social básica» el indigenismo. Son muchos los acontecimientos que dieron muestra de ello” (2010, p. 68). Martí, en este sentido, identifica varios antecedentes que explican esta eclosión, entre los que destacan:

La irrupción del movimiento zapatista y el discurso del Subcomandante Marcos desde la segunda hasta la sexta Declaración de la Selva Lacandona; el marcado acento multicultural del Acuerdo de Paz Firme y Duradera firmado en Guatemala en 1996; la articulación y el protagonismo de la confederación de organizaciones indígenas panandinas en Ecuador; la intensa movilización de las organizaciones aimaras y quechuas en Bolivia; la movilización de los mapuches en Chile; y el impacto mediático de algunos líderes de pueblos de la cuenca amazónica. (2010, pp. 68-69)

En Centroamérica, una expresión de esta nueva etapa para los pueblos indígenas es lo que se ha denominado “mayanización”; puntualmente en países como Guatemala, donde destaca Aura Cumes y la Comunidad de estudios mayas. El impacto mundial y mediático de la obtención del premio Nobel de la Paz, en 1992, de Rigoberta Menchú, es uno de los impulsos más potentes para este proceso de fortalecimiento de la cultura e idioma maya. Las mujeres han sido protagonistas de este nuevo espacio político obtenido en el seno de las sociedades criollas. Cumes (2009)

ha profundizado en el poder del patriarcado y en la construcción social desde la óptica de las mujeres, en este sentido, plantea:

En América Latina, en gran medida, las mujeres blancas han tenido con las indígenas y afrodescendientes una relación de matrona-sirvienta, de propietaria-esclava o de señora-muchacha. La historia nos ha hecho desiguales y sería muy desafortunado ocultar esas asimetrías bajo un argumento falaz de la universalidad de una forma de ser mujer, levantando una única bandera de liberación. (p. 34)

A lo que la autora añade con claridad y visión crítica:

Si bien las mujeres como género nos vemos subordinadas frente al patriarcado de diferentes maneras, las mujeres blancas y mestizas han tenido privilegios en los contextos de colonización y esclavitud. Precisamente esos privilegios permiten evidenciar que ellas han vivido el patriarcado de una forma diferente que las mujeres indígenas y afrodescendientes. (p. 34)

En territorio andino dos exponentes concretos de la matriz de pensamiento anticolonial han sido Silvia Rivera Cusicanqui y Felipe Quispe “El Mallkü”. La primera en 1983 fundó junto a estudiantes de sociología en Bolivia, el Taller de Historia Oral Andina (THOA), con el fin de rescatar la memoria de hombres y mujeres de los Andes, en torno al Ayllü y su reelaboración política. También en estos años, Rivera escribió *Oprimidos pero no vencidos* (1984), en la cual propone varias ideas que van dentro de la lógica colonialismo-descolonización. Un de ellas es la siguiente.

(...) es posible afirmar con certeza que lo que ahora está en crisis es la naturaleza misma de la dominación estatal en Bolivia, con sus modelos clientelares, patriarcales y coloniales de relación entre gobernantes y gobernados, entre élites y clases-etnias subalternas. En momentos como éste, en que se hace explícita una confrontación entre “dos Bolivias”, volvemos a escuchar el eco de las “dos repúblicas” coloniales, y sus heridas todavía sangran, en la memoria y en el cuerpo de las clases-etnias oprimidas. (p. 19)

De este modo:

(...) las “dos repúblicas” coloniales continúan en guerra, mientras las esperanzas democráticas se esfuman en los pasillos del moderno Virreynato —la Embajada de los Estados Unidos— o en las contaminadas salas del parlamento, tanto como en el accionar contradictorio y culposos de las filantropías del Norte, con su sistemática apropiación de temas y problemas, tan sólo para regurgitarlos, desinfectados de toda rebeldía, de todo nexo vital con las cholas e indios que hacen el día a día de la democracia y la pluralidad de culturas en Bolivia. (p. 20)

En los años 90, la Confederación de Naciones Indígena de Ecuador, la CONAIE, fue protagonista de varios levantamientos indígenas contra el modelo neoliberal, la corrupción del sistema político y la lucha por derechos políticos y sociales. Fueron los años que el economista de ese país, Pablo Dávalos (2005) denominó la “década ganada”. Según este autor: “En toda América Latina, surge con mucha fuerza un entramado social y organizativo basado en la vida comunitaria de los pueblos indígenas, que servirá de sustento para la movilización social y política de muchos movimientos sociales en el continente” (p. 17).

Así mismo:

La presencia de los movimientos indígenas en América Latina otorga una nueva dimensión a la participación y lucha social, al tiempo que incorpora temas nuevos en la agenda política, abriendo el campo de posibles sociales a la dialéctica de la emancipación entre las lógicas de la identidad y las de la redistribución. (p. 18)

También en la “década ganada” el movimiento mapuche en Chile fue destacando con un discurso marcadamente autonomista. Sin duda las dos organizaciones que más destacaron en este sentido fueron Ad Mapu, nacida al fragor de la lucha social contra la dictadura militar y su decreto-ley contra la propiedad mapuche (Canales, 2021). No obstante, fue el Consejo de Todas las Tierras (CTT), la organización que sembró ideología mapuche durante esos años según postula Fernando Pairican (2012). Algunos:

(...) plantean que su fundación no está relacionado ni con la crisis de la izquierda al interior de Ad-Mapu, ni disputas partidistas, ni por aspectos

coyunturales. Sino más bien, por una maduración ideológica luego de una larga reflexión anterior en un sector del mundo Mapuche que terminó por crear un marco interpretativo alternativo. (p. 27)

A esto, Pairican agrega lo siguiente:

El futuro CTT, comenzó a sembrar una ideología política en la re-interpretación de la historia Mapuche, una mirada que no fue entendida ni tomada en cuenta por la clase política, abriendo por lo tanto un desencuentro histórico que terminó por convertirse en lo que hemos denominado “la nueva Guerra de Arauco” a partir de 1997, cuando el incendio de los camiones de Lumaco dio un salto cualitativo en el movimiento Mapuche, que dos años después cristalizó en la fundación de la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco. (p. 29)

Los años han pasado, el modelo neoliberal en América Latina ha tenido altos y bajos; las organizaciones indígenas por su lado han ido articulando proyectos políticos de corte descolonizador, en el cual el pensamiento anticolonial ha ido asumiendo un rol central en los debates de la historia y las ciencias sociales. Ya en el siglo **xxi**, Bolivia primero y Ecuador después marcaron pautas políticas en este sentido: nuevas constituciones, estados redefinidos como plurinacionales y sujetos indígenas marcadamente políticos, fue el nuevo sino de las luchas de los diferentes pueblos de la región.

Futuro y proyecciones de estudio

En la parte final de esta proposición, nos detendremos en cinco puntos que dan cuenta de la reflexión vertida en estas hojas y además de la presentación de mociones para continuar el estudio del colonialismo en nuevas claves.

En primer lugar, los pueblos indígenas y sus organizaciones han sido elaboradores de propuestas de sentido y de ideas para el debate de las diferentes naciones a lo largo y ancho de América Latina. En este sentido, el pensamiento anticolonial emanado de las organizaciones indígenas ha sido un relevante protagonista de la construcción social del siglo **xx** y **xxi** en la región que hemos llamado Abya Yala. La emergencia de las intelectuales indígenas, con toda la resignificación que el concepto

implica, ha sido una fuerza de agenciamiento que desde lo colectivo ha ido discutiendo e interpelando a los estados nacionales, a las sociedades hegemónicas y a los propios pueblos en el trazo de futuro que han ido configurando y tejiendo de cara a la descolonización.

En segundo lugar, las sociedades hegemónicas frente al colonialismo son un propulsor conservador que resiste los procesos anticoloniales y descolonizadores, promoviendo la reproducción de los discursos patrios, los relatos nacionales de los orígenes decimonónicos y trabando las discusiones y debates que alientan la construcción de sociedades en la diversidad y la complementariedad. Así el panorama, estas sociedades hegemónicas tambalean cuando los viejos Estados se remecen, sus trincheras flaquean y las ideas escasean. En este contexto, las sociedades actuales se han ido abriendo “desde abajo” y “desde la tecnología”, lo que incentiva las transformaciones culturales en su conjunto.

En tercer lugar, la escuela en América Latina ha sido un órgano que ha invisibilizado o tergiversado las historias indígenas, constituyéndose en una escuela colonial, bolsón del conservadurismo latinoamericano, europeizante y nostálgico de los años de la Hacienda. De este modo, la escuela colonial ha sido un poderoso agente de dominación y control de los estados nacionales. Han llevado a cabo varias misiones: primero, exculpar a los Estados nacionales de la pauperización territorial y cultural de los pueblos indígenas; en segundo lugar, han generado la “invitación” al “bajo pueblo” a ser parte —al menos en el papel— de la sociedad dominante, blanca y poderosa y, en tercer lugar, esta escuela colonial ha establecido en la reflexión de generaciones y generaciones de que el destino de América Latina es el progreso ilimitado, y que si esto no se ha logrado es por las trabas y estrobo de la “barbarie” circundante.

En cuarto lugar, la interculturalidad se ha levantado como una llave de salida a la situación colonial, reajustada en las últimas décadas por el influjo multicultural. En este marco, la interculturalidad se ha ido desatando de sus amarras. Hasta ahora esta interculturalidad era una clave negada por el poder. Con el paso de los años y la apertura de las democracias y los mercados locales en lógicas globales, la interculturalidad se ha ido explayando, asumiendo su lógica natural de ida y de vuelta entre interlocutores. Por varios siglos sólo los pueblos indígenas vivían la experiencia neoliberal, desde un sitio de sujeción, dominación y colonialismo; la servidumbre que los explotaba los llevó a conocer lo cristiano, el idioma del colonizador, sus ideas de mundo, su ropa, comida y categorías en general. El colonizador, por su parte, nunca conoció al colonizado, ni

quiso hacerlo. La interculturalidad en su amplia expresión fue reducida de manera servil.

En quinto y último lugar, debemos puntualizar antes de cerrar esta propuesta, que dentro de lo que se denomina pensamiento anticolonial, cuestión clara y precisa, con base en la irrupción hispánica a partir del siglo xvi en adelante, una vertiente que asume fuerza y sentido es lo que podríamos denominar pensamiento antireduccional, cuestión clave en la visibilización de las variantes que conforman las matrices de análisis referido a los debates en torno al colonialismo y la descolonización. El pueblo mapuche en Chile, luego de 1883, supo de la reducción de sus territorios, sus cuerpos y todo su mundo cosmovisional. El Estado chileno radicó a la población mapuche sobreviviente de la guerra. Los redujo en todo el sentido de la palabra. Este proceso se vivió en otras latitudes de Abya Yala. No obstante, aun existiendo procesos muy diferentes de territorios en territorios, la ideología reduccional no sólo fue una conducta militar y avasalladora, también fue un accionar “civilizado”, en el cual las leyes, las instituciones y las políticas de Estado siempre redujeron a la población indígena: en temas habitaciones, subsidios; estudios; planificación urbana; sistema laboral; espacios culturales; deportivos; instructivos, etcétera. La escuela colonial de la cual antes nos referimos, tiene mucha responsabilidad en esto.

Así, los debates y movilizaciones por descolonización han ido asumiendo el desafío de contrarrestar esta fuerza reduccional contra los pueblos indígenas; la idea de autonomía y plurinacionalidad, sin duda, son los dos más grandes conceptos hasta ahora que han bregado por contrastar esta tendencia colonial.

Conclusiones

Ahora bien, al cerrar esta propuesta, resulta necesario poder aprehender de los apartados antes expuestos, algunas consideraciones teóricas y epistemológicas que activen y den sentido a los debates que existen en torno a la noción de colonialismo, sus alcances, tensiones y actualizaciones.

En este sentido, un punto a considerar, y que engloba lo teórico, lo epistemológico y también lo procedimental, es lo que hemos ido denominando, la ideología de la reducción, cuestión que confluye y da amplitud a la propuesta de Jorge Pinto Rodríguez (2001). El trabajo de este historiador se materializó en la tesis de la “ideología de la ocupación”, la

cual dio cuenta de la situación histórica en Chile, que explica el ingreso chileno (con el Ejército encabezando esta empresa) a territorio mapuche a partir de 1861.

El trabajo de Pinto, en este sentido, fue señero y entregó un interesante cuadro informativo al respecto. Haciendo un recuento de esta ideología invasora y colonial, podemos aglutinar los cuatro puntos que dan sentido a este corpus, en dos grupos: el primero, da cuenta de una sistemática campaña política y comunicacional en contra de la imagen histórica mapuche, de “heroicos guerreros” en 1810 pasaron a ser una “horda de salvajes” en 1860 (Pinto, 2001). El segundo grupo, lo compone la intención de futuro que las autoridades le daría a los territorios anexados: a partir del *ethos* colonial-civilizatorio, el antiguo territorio mapuche pasaría en manos de colonos europeos, trabajadores que, junto a su laboriosidad en aras del progreso, irradiarían el potencial cultural propio del continente europeo (Pinto, 2001).

Ahora bien, siguiendo esta línea argumental y no dejando de lado el sentido de este trabajo (el movimiento indígena en América Latina y Abya Yala, el poder reflexivo y político de pensadores como Fausto Reina, Frantz Fanon en un proceso de relectura, y Mariategui en “problema del indio”, y la coyuntura más reciente que ha enfrentado a este movimiento y a sus pueblos con el impacto de un mundo global-neoliberal), creemos que la ideología base que se proyecta desde los tiempos de la Colonia española en América Latina y Chile, es la ideología de la reducción. Reducción física, territorial, simbólica, social, política y cultural.

Consignemos, antes de seguir, que la reducción en Chile es conocida desde la historia oficial como la “radicación de indios” en relación a la población mapuche superviviente a la guerra de ocupación que el Estado chileno llevó a cabo entre 1861 y 1883. Dicha población fue reubicada en territorios que ya no eran en los que nacieron y se criaron sino más bien en extensiones reducidas del antiguo territorio. Las tierras entregadas a la población mapuche, en general, fue la de más escaso valor productivo y económico. La reducción se tradujo en que la población “radicada”, habitó sólo el 4,8% de su antiguo territorio (Canales, 2022).

Aclarado lo anterior, creemos que la reducción fue un hito ideológico central y cotidiano entre los colonizadores. En perspectiva histórica, la reducción de los pueblos de Abya Yala se consumó hacia 1560. De ahí en más, muy pocos focos de libertad y autonomía indígena se vieron en América. Los pueblos, en general, debieron asumir la religión del

conquistador, los hábitos de estos, sus saberes y formas de entender la historia y el sentido del tiempo.

Uno de los pocos bastiones no reducidos estuvo en Chile, al sur del río Biobío. El pueblo mapuche, en este contexto, vivió autónomamente hasta que la guerra de los chilenos llegó a sus lindes en 1861. Con la ocupación del territorio mapuche, en 1883, la historia de Occidente, de la civilización y la modernidad, cerró un capítulo. El capítulo de la larga reducción. Comenzaba la historia del “orden y progreso”.

En el siglo xx, los discursos políticos de los movimientos indígenas, nacieron desde esta experiencia de arrebato, exclusión e inferiorización. Las propuestas de los y las pensadores expuestos a lo largo de este trabajo. Mariátegui ya lo esboza en los años 20, cuando da cuenta de algo que nadie quiere reconocer: la reducción territorial indígena. Reinaga reflexiona en torno a la reducción política experimentada durante la centuria: el indigenismo como reducción del sujeto político indígena; y Fanon, desde la violencia colonial y la salida descolonizadora, da cuenta de la reducción de los cuerpos y las conciencias de los y las colonizados.

La “década ganada” de los años 90, para finalizar esta conclusión, fue expresión de rebeldía y levantamiento contra la reducción de los pueblos. El gran paro en Ecuador en tiempos de Inti Raymi, en junio de 1990; la visibilización zapatista en enero de 1994 y los sucesos de Lumaco en diciembre de 1997, por nombrar tres momentos emblemáticos, son un indicador que da cuenta del tránsito y trayectoria que los pueblos fueron asumiendo y caminando contra el peso colonial y en pos de la descolonización.

Referencias bibliográficas

- Ancan, J. (2010). *Venancio Coñoepan*. Ediciones Usach.
- Antileo, E. (2015). Frantz Fanon Wallmapu Pule. Apuntes sobre el colonialismo y posibilidades para repensar la nación en el caso mapuche. En L. Oliva, L. Stecher y C. Zapata (Eds.), *Frantz Fanon desde América Latina* (pp. 125-154). El Corregidor.
- Bonfil, G. (1971). *El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial*. Seminario UNAM.
- Cabrera, J. (2016). Complejidades del colonialismo. *Revista Izquierdas*, (26), 169-191.
- Cabrera, J. y Canales, P. (2020). *Cambio generacional e historia mapuche*. Ediciones CLACSO.

- Canales, P. (2009). Parece que no somos tan felices. En B. Rajand y M.C. Cotarerlo (Eds.), *La revolución en el Bicentenario*. Ediciones CLACSO.
- Canales, P. (2021). Los años 40 en la historia mapuche. En P. Canales (Ed.), *Zuamgenolu. IIª parte*. Ediciones Usach.
- Canales, P. (2022). La reducción mapuche en Chile. Dinámicas, discursos y tensiones en el antiguo Ngülümapu, 1883-1930. *Revista Cuadernos de Historia*, (57), 239-299.
- Canales, P., Urrutia, M. y Macaya, P. (2021). *El Cautinazo. Un episodio de la historia mapuche*. Ediciones Escaparate.
- Capera, J. et al. (2016). El pensamiento político de Manuel Quintín Lame y su relación con el giro decolonial. *Sapientiae*, 1(2), 165-184.
- Carmagnani, M. (1984). *Estado y Sociedad en América Latina*. Ediciones Planeta.
- Correa, M., Yáñez, N. y Molina, R. (2004). *La reforma agraria y las tierras mapuche*. Ediciones Lom.
- Cumes, A. (2009). Multiculturalismo, género y feminismos: Mujeres diversas, luchas complejas. En A. Pequeño (Comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. FLACSO.
- Dávalos, P. (2005). *Movimientos Indígenas en América Latina: el derecho a la palabra*. Ediciones CLACSO.
- Fanon, F. (1961). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (2015 [1958]). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.
- Gabert, K. (2017). Dolores Cacuango y la lucha por los derechos globales y sociales: aprender del pasado. En B. Cevallos (Ed.), *El legado de Dolores Cacuango*. Ediciones R. de Luxemburgo.
- Garretón, M. A. (2014). *La sociedad en la que viviremos. Introducción sociológica al cambio de siglo*. Ediciones Lom.
- Mariátegui, J. C. (2005 [1928]). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Amauta.
- Mariman, P. (1999). Coñuepán en el Parlamento de 1947. Argumentos y propuestas de la Corporación Araucana. *Revista Liwen*, (5), 157-175.
- Mariman, P. (1997). La Diáspora Mapuche: una Reflexión Política. *Revista Liwen*, 4.
- Martí, S. (2010). Después de la «década de los pueblos indígenas», ¿qué? *Revista Nueva Sociedad*, (227).
- Menar, A. (2003). Manuel Aburto Panguilef De la República Indígena al sionismo mapuche. Ñuke mapu Forlaget. Serie 12.
- Mendieta, M. (2007). *De la alianza a la confrontación: Pablo Zárate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Perú.
- Nahuelpán, H. (2013). El lugar del indio en la investigación social. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, (24), 71-91.

- Pairican, F. (2012). Sembrando ideología: el Aukiñ Wallmapu Ngulam en la transición de Aylwin (1990-1994). *Revista SubHistoria*, (4).
- Pairican, F. (2014). *Malón. La rebelión del movimiento mapuche. 1900-2013*. Ediciones Pehuén.
- Pairican, F. y Canales, P. (2022). *1993: Pueblos Originarios*. Fondo de Cultura Económica.
- Reinaga, F. (1974). La revolución india. Minka.
- Rivera, S. (1984). *Oprimidos pero no vencidos*.
- Rodas, R. (2017). Dolores Cacuango, heroína nacional. En B. Cevallos (Ed.), *El legado de Dolores Cacuango*. Fundación Rosa Luxemburgo.
- Soliz, N. (2017). Dolores Cacuango, sus lecciones de vida para las mujeres de hoy. En B. Cevallos (Ed.), *El legado de Dolores Cacuango*. Fundación Rosa Luxemburgo.

La arqueología del blanco perfecto y las formas de la colonización en América

Maximiliano Salinas Campos¹

Departamento de Historia, Universidad de Santiago de Chile

Introducción

El presente trabajo ofrece una exposición sobre el establecimiento colonial en América en la extensión temporal desde el siglo xvi hasta el presente, y en la extensión espacial desde la América del Sur hasta la del Norte, con sus diversas manifestaciones europeas, especialmente españolas y británicas. En este caso destacamos, en particular, como un ejemplo, la colonización europea en Chile. El sujeto colonizador en la larga duración lo denominamos el “blanco perfecto”, responsable de la invención del predominio metropolitano en la supuesta América (Salinas, 2000, pp. 119-238). Nos parece importante nominar mediante esta expresión metafórica el ideal utópico y quimérico que inspira la voluntad de poder colonial. Desde el punto de vista de la historia de las mentalidades, se trata de una pretensión imaginaria, la proyección de una mística civilizatoria simplista y triunfalista. De una parte, reivindica la estética de la blancura, y de otra, la ética de la perfección europea o noratlántica, como patrones civilizadores indesmentibles. El ideal quimérico del ‘blanco perfecto’ se desconcierta y desarticula, una y otra vez, ante la existencia y la reproducción de las formas de vida humanas y naturales del Sur. El proyecto colonial es, de principio a fin, una tragedia, una catástrofe, que configura el ‘acontecer infausto’ en el aparente ‘carácter chileno’, desde el relato imperial de la *Araucana* de Alonso de Ercilla (Mellafe, 1980, pp. 121-128). El establecimiento colonial se organiza sistemáticamente a través de cuatro limitaciones o delimitaciones de lo humano: el ideal individualista posesivo en la vida económica; el ideal autoritario punitivo en la vida política; el ideal racionalista letrado en la vida cultural; y el ideal machista compulsivo en la vida sexual y de género. Cada caso opera

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9111-0157>

una fractura en la integridad de lo viviente. El presente estudio da a conocer un panorama de estos cuatro recortes arquetípicos desde el tiempo de la España austríaca en los siglos XVI y XVII hasta el Chile neoliberal en el siglo XXI.

El establecimiento del blanco perfecto y sus estructuras límites

La constitución del colonialismo en América introduce la disgregación de las historias y culturas indígenas, africanas y del Mediterráneo, semita y gitano, con sus numerosas intercomunicaciones mestizas o mulatas. Estas historias de ‘color’, distanciadas de las historias privilegiadas del ‘blanco perfecto’ —europeo, latino, católico o protestante— resultan apagadas, desmoronadas, deshechas (Mignolo, 2007). La jerarquía colonial establece el canon civilizatorio de lo *Uno*, de lo perfecto uno, ante la propagación heterogénea de lo *Múltiple*, lo caótico múltiple. Esto se lleva a cabo forzosamente. Afirma Hegel (1997): “A guerra y sangre hay que llevar a cabo la obra, cuando se trata de la historia universal” (p. 491). Esto lo refrenda en América la intelectualidad republicana: “La historia del género humano da lecciones bien tristes. La guerra ha ido siempre a la vanguardia de la civilización y le ha preparado el terreno [...]. Todos los gérmenes de la civilización europea se han regado con sangre” (Bello, XVIII, pp. 842-843). La ideología conservadora en los siglos XX y XXI remeda esta violencia constitucional: “Bien podría decirse que el destino humano, de todo lo humano —aun de aquellas empresas que animaba un ideal divino— ha querido que el hombre se abriera el camino de la civilización al alto precio de la sangre” (El Mercurio, 1934). Aun en 2019 se afirma sin más que la historia humana es la superposición más o menos violenta de unos pueblos sobre otros: “La dominación española trajo el cristianismo y su alto sentido moral, la convivencia, un orden social, la justicia, el respeto por el individuo, la igualdad, la educación pública y supuestamente la democracia. [...]. Todos los adelantos de la vida moderna” (Villalobos, 2019).

Las aspiraciones coloniales son imperiosas. Marcelo Carmagnani afirma: “De hecho, en 1650 todos los grupos étnicos [...] se encuentran, en diferentes grados, compenetrados de valores ibéricos. A esas alturas, el Nuevo Mundo ha conocido una primera y significativa occidentalización en la economía, en la sociedad, en la política y en la cultura” (2004, p. 69). El ideal colonial es inculcado desde los años de formación escolar. El es-

critor Jorge Edwards recuerda los lenguajes clasistas, racistas y xenófobos de sus compañeros de colegio. Era el lenguaje insolente y brutal acerca de “los ‘rotos de pata rajá’, los ‘indios brutos’, los ‘judíos asquerosos’, los ‘cholos’ peruanos o bolivianos, los ‘macacos’ brasileños o ecuatorianos; es decir, todos excepto nosotros, los inteligentes, los blancos, los ingleses o los suizos de América del Sur” (Edwards, 2012, pp. 132-133). La elite conservadora se aparta de las demandas sociales del siglo xx. El joven Mario Góngora escribe en 1935: “Profundo interés por la historia colonial, por nuestra verdadera historia que no es la de los textos oficiales imbuidos de democratismo, sino la de nuestra realidad, esencialmente aristocrática” (Góngora, 1935, [2013], p. 229). El sujeto colonial termina atrapado en su solipsismo. El historiador Francisco Borghesi afirma que lo singular de la elite chilena es la falta de amor a su propio pueblo: “Dirigieron a un pueblo que no amaron, del cual en el fondo no se preocuparon, del cual se sintieron separados por razones de raza, o bien, por razones de cultura” (Borghesi y Stüven, 2007, p. 104).

El ‘blanco perfecto’, itinerario de ocultamiento de la humanidad, inicia su recorrido con las decisiones tomadas por las elites de la Europa moderna e imperial en los siglos xvi y xvii. En la España austríaca estas opciones son particularmente desgarradoras, pues, identificadas con el ideal absoluto de la nación católica, decretan la expulsión de las poblaciones musulmanas y judías. El proyecto moderno colonial es la instalación de una Europa pequeña, pequeñita, porción escogida de una humanidad destinada al ocultamiento de la inmensa humanidad extraeuropea, de ‘color’ (Bessis, 2002).

Lo colonial es un establecimiento civilizatorio y barbarizatorio que acompaña la historia de América como una forma de vivir y de convivir. Acostumbra una manera de ser, de argumentar, de comer, de conversar, de hacer o, mejor dicho, deshacer el amor. Tras las crisis imperiales de los siglos xviii y xix, las costumbres coloniales no desaparecen. Las administran las elites criollas republicanas hasta el presente. Esta forma histórica de larga duración que trasciende las superficies políticas es el establecimiento del ‘blanco perfecto’. El agente convencido de encarnar la perfección de la especie humana (Salinas, 2000, pp. 119-238).

En su larga duración el sistema colonial dispone de cuatro proyecciones o proyectos íntimamente interrelacionados.

En términos económicos se basa en la moral del individualismo. La vida económica colonial impone dicha moral y la privatización del mundo desde el imaginario europeo moderno (Macpherson, 2005; Solís,

2003; Watt, 1999). Los sistemas de solidaridad y apoyo mutuo compartidos por la ética comunitaria de las sociedades indígenas y africanas se invisibilizan: pierden valor y prestigio con la instalación del ideal supremacista del individuo.

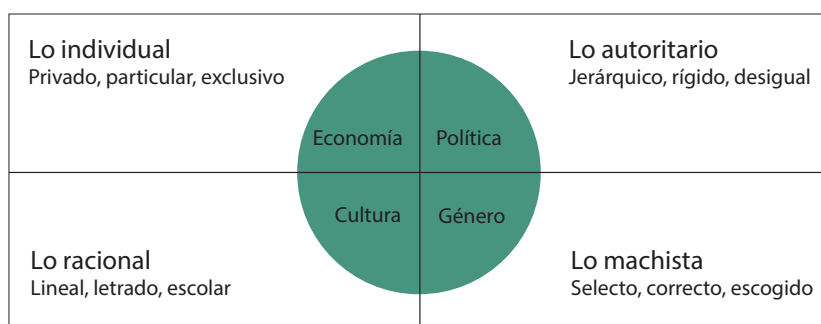
En términos políticos introduce el principio del autoritarismo. La vida política colonial establece la configuración totalitaria y jerárquica del poder, a partir del ordenamiento piramidal de los Estados modernos europeos del siglo xvi. Su prolongación durante todo el siglo xix se advierte en el imaginario de las potencias europeas respecto a la ahora llamada América Latina. La simbólica espacial se expresa en las dimensiones jerárquicas de alto y lo bajo. Las concepciones de lo sociopolítico comprendidas con estas dimensiones jerárquicas remiten al imaginario colonialista del poder ('bajo pueblo', una de las muy empleadas por la historiografía social contemporánea) (Lechner, 1983; Marchena y Kue-the, 2005; Schöter y Schüller, 1995).

En términos culturales introduce el principio del racionalismo. La cultura colonial organiza su entendimiento desde la exterioridad de la ortodoxia racional de Occidente. Lo inteligible, lo comprensible, lo verdadero son los mensajes emitidos por la Europa intelectual, alfabetizada, llegada desde afuera, y desde arriba. Las culturas orales, las lenguas indígenas, africanas, mestizas, no alcanzan a expresar ni comprender epistémicamente las exigencias de la mentalidad colonial moderna. Habitan un mundo considerado falso, supersticioso. En el periodo monárquico la Inquisición vigila conversaciones, discursos y canciones. En el periodo republicano la educación se pone al servicio de la eficiencia social productiva del régimen civilizador de los blancos. Con la Europa de los siglos xv y xvii surge una ciencia patriarcal de la naturaleza: "La revolución científica de Europa transformó la naturaleza de *terra mater* en una máquina y una fuente de materias primas; con dicha transformación quedaron eliminadas todas las limitaciones éticas y cognoscitivas que impedían violentarla y explotarla" (Hamm y Smandych, 2005; Kohut y Rose, 1997; Shiva, 1991, pp. 18-19; Spurr, 2013).

En términos de género el régimen colonial prescribe la dogmática machista y patriarcal. Dicta el Imperio de la masculinidad superior a partir de una organización familiar destinada a subordinar mujeres y niños desde la propia minoría blanca. El matrimonio colonial identifica y distribuye los roles de género. La Corona española sanciona la institución en todo el espacio colonial en 1776. Dispone que los matrimonios entre personas desiguales estén terminantemente prohibidos: "El casa-

miento significaba un acto esencial para crear una familia, el sistema idóneo para la procreación, la conservación y la transmisión de los bienes patrimoniales, sin importar que estos fueran abundantes o escasos y, también, el medio para evitar las uniones ilícitas” (López Cantos, 2001, p. 249; Lugones, 2014, pp. 57-74; Twinam, 2009). (Ver Diagrama 1).

Diagrama 1. Estructuras límites del establecimiento colonial del “blanco perfecto” en América



Fuente: elaboración del autor.

El individualismo: la economía colonial

“Nuestros ricos [creen] en que todo puede echarse a la pira, cristianismo, decoro, todo, con tal de salvar los reales”.
(G. Mistral, diciembre 1942 citada en Vargas, p. 76)

Las formas de la economía colonial tienen que comprenderse a partir del establecimiento de la conquista y apropiación de la tierra de América en el siglo XVI. Los primeros pobladores castellanos imprimen el sello de la individualidad, un yo ignorado en el espacio humano y espiritual de la América indígena. Cristóbal Pérez, originario de Medina del Campo, escribe a su padre relatando su personalísima historia colonial desde Concepción, Chile, en 1552: “[Me] hizo el gobernador su mayordomo en sus indios en un valle que se llama Arauco, hice una casa fuerte do estoy con gente de a caballo y traje toda aquella provincia a servidumbre, quemando y ahorcando como justicia y alanceando por mi persona hasta que a

todos traje de paz [...]” (Cristóbal Pérez a su padre, Concepción-Chile, 2.9.1552, en Otte, p. 555).

Esta es la gesta colonial, la gestación colonial en términos económicos. Pérez es el individuo emprendedor del valle de Arauco. La historia no le será fácil. Al año siguiente, el 25 de diciembre de 1553, su gobernador fue asesinado por los indígenas chilenos. El ocaso de la monarquía española en América no altera el espíritu del individualismo colonial. Por el contrario. Los padres de las nuevas patrias heredan las costumbres tradicionales. Mateo de Toro y Zambrano, conde de la Conquista, es retratado en detalle por un contemporáneo como un anciano codicioso (Talavera, 1937, p. 74). La economía colonial es tan inmovible que la historia republicana no se percibe sino como el dominio incuestionable de los propietarios de la tierra. En 1890, la elite observa con desdén los intentos del presidente Balmaceda por alterar el orden oligárquico de las cosas, con “farsas de demócratas desorganizados”. “Nuestro país está constituido políticamente por una oligarquía que funciona con notable orden y regularidad desde nuestra Independencia. Lo que genera la autoridad en Chile, el pueblo, somos nosotros mismos, los propietarios del suelo” (La Libertad Electoral, 1890).

Después de derribar a Balmaceda la elite se siente con más derechos a ser la dueña, la propietaria del suelo. En 1928 desde Londres, en su libro *My native land*, Agustín Edwards Mac Clure comprende como designios de la civilización la destrucción de la tierra y de los mapuche en aras del crecimiento de la economía, tal como lo consideró la ambición española del siglo XVI: “Toda aquella flora exuberante va cayendo, por desgracia, segada por el hacha o por el fuego, y en Arauco y Malleco acaso no queda ni la tercera parte de la selva primitiva [...]. ¡Como la raza araucana, de la cual apenas quedan cien mil vástagos!” (Edwards, 1928, pp. 146-148).

¿Es posible comprender de otro modo esa tierra que se entrega y rinde a fuerza de violencia? Salvador Allende afirma en 1939 que más del 60% de la propiedad agrícola nacional se encuentra en manos de los latifundistas: “Nuestro pueblo no sólo tiene hambre de pan, sin que hambre de la tierra donde se produce el pan. [...]. Día llegará en que sea posible nuestra aspiración: ni hombres sin tierra ni tierra sin hombres” (Allende, 1939, p. 26). Cuando en 1970 alcanza la presidencia del país, el presidente de Estados Unidos, Richard Nixon, ordena “hacer gritar” la economía del sur a fin de asegurar los negocios amenazados de su país: “Fue el 15 de septiembre [de 1970], durante una reunión de 15 minutos

en la Casa Blanca a la que asistió Kissinger, cuando el presidente Nixon instruyó al director de la CIA, Richard Helms, de que la elección de Allende era ‘inaceptable’. Fue entonces que ordenó a la agencia actuar con su ya conocida frase ‘hay que hacer gritar a la economía para salvar a Chile’” (Kornbluh, 2008).

El autoritarismo: la política colonial

“Anteayer estuve con el Cónsul General, a quien veo muy poco, porque bajo rara vez a Río [...]. La verdad es que el hombre siente, hasta él, el odio de cualquier nombre de arriba; [...], y que, saturado de su ambiente de arribismo y militarada nazi, ha caído en el pozo donde están dos tercios de nuestra triste chilenidad”.
(G. Mistral, diciembre 1942, en Vargas, 1995, p. 72)

La política colonial más allá de las diferencias monárquicas o republicanas se entiende desde la lógica autoritaria y racista. La construcción de la forma de gobernar es la misma. La voz de mando aplaca la palabra y la vida del otro (Figura 1). En 1545, desde La Serena Pedro de Valdivia da a conocer al emperador Carlos V su forma de aplicar la política indiana: “[He] hablado a los caciques y dícholes que sirvan muy bien a los cristianos porque, a no hacerlo, envío ahora a vuestra Majestad y al Perú a que me traigan muchos, y que, venidos, los mataré a todos; que para qué los quiero: que adelante hay tantos como yerbas que sirvan a vuestra Majestad y a los cristianos, y que, pues son ellos perros y malos contra los que yo traje, no ha de quedar ninguno, y que no les valdrá la nieve ni enterrarse vivos en la tierra donde salieron, que allí los hallaré; por eso, que vean cómo les va [...]” (Valdivia, 1978, pp. 33-51).



Figura 1: San Francisco blandiendo una espada con la corte celestial durante la monarquía.

Fuente: Gabriel Guarda, *Barroco hispanoamericano en Chile*.

Vida de San Francisco de Asís, Santiago, Museo Colonial de San Francisco, 2002.

El tiempo de la monarquía deja a su paso el sello de la sumisión a las autoridades metropolitanas europeas. Los criollos conservan el estilo en las nuevas naciones del siglo XIX. Uno de los próceres de la Independencia de Chile, Fernando Errázuriz Aldunate, es apodado “Fernando VIII” (Collier, 1977, p. 305). Las reflexiones de los políticos criollos inscriben su visión internacional en el marco de las nuevas hegemonías mundiales durante la década de 1820. Desde Lima Bernardo O’Higgins escribe en 1823:

Cuanto más medito y reflexiono sobre el Imperio Británico y sobre las circunstancias que lo han elevado a una altura sin parangón en la historia moderna, más me convengo que la Gran Bretaña ha sido elegida en estos tiempos por la Divina Providencia para ser el instrumento eficaz que lleva al máximo progreso y felicidad a la raza humana [...]. (Estellé, 1972-1973, p. 421)

La política republicana se vuelve militantemente conservadora. En 1827 afirma Mariano Egaña, jurista chileno: “[Tantos] crímenes y tantos desatinos que se cometen desde Tejas hasta Chiloé, todos son efectos de esta furia democrática que es el mayor azote de los pueblos sin experiencia y sin rectas nociones políticas” (Collier, 1977, p. 312).

La organización política colonial del siglo XIX se guía desde la estimación y sobreestimación del rol del Imperio romano de la Antigüedad. En 1848, Andrés Bello enseña en *Modo de escribir la historia* la importancia de la legión romana: “En una palabra, la legión era un ejército organizado, no sólo para avasallar el mundo sino para mantenerlo sujeto: su carácter es la consistencia, el peso, la duración, la fijeza; es decir, el espíritu de Roma” (Bello, 1981, XXIII, p. 239). Es el modelo ejemplar para sujetar el mundo. En 1903, reflexiona sobre ‘nuestra América’ el sociólogo y jurista argentino Carlos Octavio Bunge. Afirma que en México 12 de los 14 millones de habitantes son indios, mestizos y mulatos. Los blancos son la excepción, la “crema de la sociedad”. “¿Puédese hacer de tal pueblo una democracia? Evidentemente no, y el dilema es éste: la tiranía, único medio de mantener el orden” (Bunge, 1926).

La democracia, evidentemente no. La tiranía, naturalmente, sí. Autoritarismo y racismo van de la mano. En el siglo XX, esta concepción de la política colonial la comparten encontradas posiciones ideológicas. En 1938 un escritor de izquierda, Pablo de Rokha, premio nacional de Literatura en 1965, elogia al dictador Carlos Ibáñez del Campo, como uno de los hombres más lúcidos y más hábiles que ha conocido. Posee la bondad seria, viril, sobria, de un soldado de caballería. “La hombría, la generosidad, la grandeza de espíritu, son la expresión perentoria de Ibáñez, y la voluntad acerada y decidida de hombre de acción y de pelea” (Rokha, 1938). En 1961 Jaime Eyzaguirre, desde una perspectiva conservadora, ofrece su visión de la ‘voluntad de poder’, autoritaria y racista, en la historia de Chile. Chile es un país “más duro” que otros hispanoamericanos, porque se forjó con una naturaleza más difícil de conquistar. En la larga guerra de Arauco el pueblo chileno encontró en su contorno humano el “estímulo de los golpes”, que le permitió superarse militar y políticamente para ganar la Guerra del Pacífico, conquistando el desierto nortino y realizar después la “notable expansión hacia el Sur con una estupenda obra de agricultura y colonización” (Eyzaguirre, 1961, pp. 34-35). Mario Góngora reitera la visión aguerrida del poder en 1981: “Desde nuestro punto de vista, ha existido efectivamente en Chile, desde Portales a Balmaceda, una tradición de gobierno fuerte apoyado en una

sociedad aristocrática, dominando sobre un territorio ganado, defendido y en expansión mediante la guerra —apoyado por tanto en fuerzas armadas eficientes—” (Góngora, 1981, p. 82).

Durante la segunda mitad del siglo xx, la perspectiva autoritaria y racista de la política gobierna en nombre del Occidente cristiano. En 1962, declara el presidente Jorge Alessandri en Nueva York: “Chile está en la órbita del Occidente cristiano, donde están vivos los factores morales y espirituales del cristianismo y los ideales permanentes del humanismo de las civilizaciones clásicas” (Discurso en Nueva York, 1962, en Silva, 1985, pp. 150-151). En 1998 detenido en Londres, Augusto Pinochet define el dilema histórico de su vida en la *Carta a los chilenos*. O vencía “la concepción cristiana occidental de la existencia” para que primara en el mundo el respeto a la dignidad humana y “la vigencia de los valores fundamentales de nuestra civilización”, o se imponía la “visión materialista y atea del hombre y la sociedad, con un sistema implacablemente opresor de sus libertades y de sus derechos” (Pinochet, 1998).

El racionalismo: la cultura colonial

“No creo en los métodos escolares de Chile respecto de *la formación de la mente* en el estudiante. Ellos son enteramente superficiales; las materias que dan —y en abundancia— ‘corren como el agua por los tejados’.”
(Gabriela Mistral, 1952, en Vargas, 1995, p. 182)

La cultura colonial tiene en la larga duración un distintivo permanente: el racionalismo. El ser humano se explica desde el predominio inapelable y unilateral de la razón, a veces confundida con el espíritu, por sobre las denominadas pasiones, o el ámbito de la materia. Razón versus pasión. Mente versus cuerpo. Espíritu versus cuerpo. Sujeto versus objeto. El arriba y abajo de la antropología política colonial se replica en la concepción colonial de la cultura. La razón gobierna desde lo alto la experiencia de la genuina civilización humana. Es apreciable la influencia del estoicismo romano propio de la mentalidad tradicional en Occidente (Escobar, 2013, pp. 15-42).

En el periodo colonial temprano el racionalismo inspira la institucionalidad cultural eclesiástica, decisiva en el control y la administración uniformadora de los pueblos colonizados. Los intelectuales católicos, los

clérigos letrados, marcan la diferencia entre la superioridad de la racionalidad europea moderna y la inferioridad de la inconsciencia de los pueblos indígenas, africanos y del propio Mediterráneo, los pueblos judíos y árabes asociados al despreciado Oriente. El arzobispo de Bogotá Luis Zapata enseña en su catecismo de 1576: “-Por qué te llamas hombre? -Porque soy creatura que mis obras las rijo por razón” (Zapata, 1988, pp. 46-47). En 1590, el historiador jesuita José de Acosta distingue entre el relato escrito, impreso, verdadero, de procedencia europea, y la memoria indígena, confusa, oral, de escaso alcance. Todo va “lleno de mentira y ajeno de razón”, “más parecen sueños los que refieren, que historias”. “Y no es de maravillar faltándoles libros y escritura” (Acosta, 1962, pp. 63-64). El historiador dominico Diego Durán asegura que todas las idolatrías indígenas y, el mal comportamiento derivado de ellas, se relacionan con la materialidad de los sentidos, con la satisfacción de las necesidades básicas, con el comer y el beber: “Todas sus idolatrías fundaron en comer y beber, peor que los epicúreos”. En las fiestas a la diosa Cihuacóatl sirven ricas y opulentas comidas y bebidas de cacao, pinolli y vino. Durante diez días pasan comiendo, bebiendo y holgando. “[Pintaban] a esta diosa con la boca abierta y grande, porque siempre estaba hambrienta” (Durán, 1967, I, pp. 78-79, pp. 129-130).

La identidad cultural colonialista es un combate por el triunfo de la razón, por los valores del ‘espíritu’. Las formulaciones clásicas de esta identidad se acentúan en la Europa del siglo XIX. Para Hegel, la fuerza espiritual vence a la masa, que no ha podido resistir al “poder superior del espíritu”. La superioridad de la fuerza espiritual sobre la masa se revela en los griegos como nunca en la historia universal. “Son victorias que pertenecen a la historia universal; han salvado la cultura y el poder espiritual; han arrebatado todas sus fuerzas al principio asiático” (Hegel, 1997, p. 467). Al momento de asumir la nueva responsabilidad cultural republicana los políticos procuran bregar contra la fuerza de los sentidos, la materialidad de las cosas (Figura 2). Esto hace razonable desechar la herencia hispánica. En 1821, Bernardo O’Higgins prohíbe el carnaval, imitación de las “bacanales en tiempos del gentilismo, y que se ha introducido en la América por los españoles.” Es una diversión bárbara y “contraria a la buena moral, costumbres y tranquilidad pública en un pueblo católico y que con la variación de su sistema político recibe diariamente mejoras en dichos ramos” (Salinas, 2001, pp. 321-322).

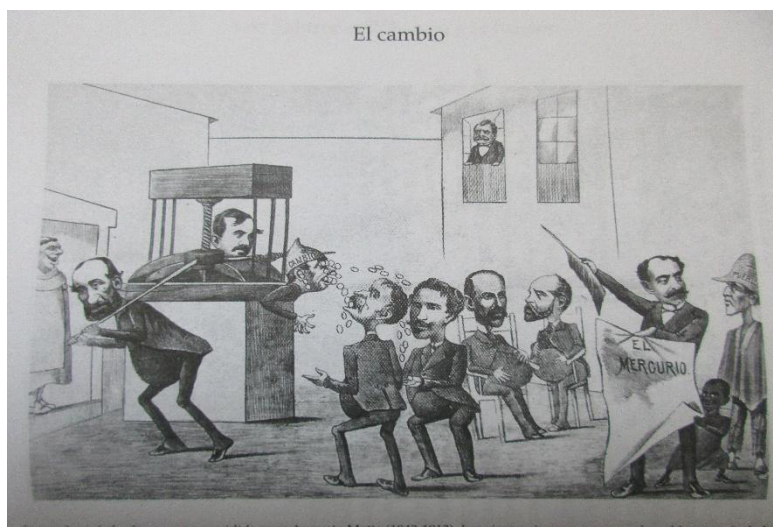


Figura 2: El lucro y la prensa mercantil de Valparaíso en el primer siglo republicano.

Fuente: El Padre Padilla, 20 de abril de 1886, en Maximiliano Salinas et al., *El que ríe último. Caricaturas y poesías en la prensa humorística chilena del siglo XIX* (Editorial Universitaria, 2001).

El racionalismo se propaga con la colonialidad republicana. La institucionalidad universitaria nacional proclama la excelsitud de la razón ilustrada de Europa ante las civilizaciones atrasadas o inferiores de Asia y África. Andrés Bello compara a Europa y “nuestra afortunada América” con los sombríos imperios del Asia, y con las hordas africanas, donde el hombre, apenas superior a los brutos es, como ellos, un artículo de “tráfico para sus propios hermanos”. “¿Quién prendió en la Europa esclavizada las primeras centellas de libertad civil? ¿No fueron las letras? ¿No fue la herencia intelectual de Grecia y Roma, reclamada, después de una larga época de oscuridad, por el espíritu humano?” (Bello, 1843). “Sólo son chilenos quienes hablan español, visten como los europeos, estudian ciencias; quienes en último término son civilizados, y no así los indígenas que no son parte de nuestra sociedad, no son nuestros compatriotas” (López, 1845, p. 20).

A partir del siglo xx, las instituciones culturales de la elite requieren ser difundidas, extendidas, hasta alcanzar los ‘sectores más bajos’ de la

población de América, procediendo a civilizarlos con la racionalidad inconfundible de Occidente. En 1912, Jorge Fernández Pradel desde París muestra su preocupación por la índole cultural del *roto* como origen posible del trastorno social: “El *roto*, por perezoso y descuidado que parezca, es muy inteligente y el alcoholismo puede convertirlo en un peligroso revolucionario” (Fernández Pradel, 1912). En 1917, intelectuales estadounidenses y sudamericanos concuerdan con la misma inquietud: “Es de temer que, dentro de quince o veinte años, ocurra el estallido de una sangrienta revuelta de trabajadores, que las tropas mismas no serán capaces de dominar, porque será universal” (Rowe y Molina, 1917, pp. 71-72). El aspecto más complejo en relación a la inmensa población mestiza de América es que sus componentes espirituales indígenas los aparten resueltamente de la cultura del hombre blanco. En 1915, señala Edward Alsworth Ross, sociólogo y criminólogo racista de los Estados Unidos: “[Los *rotos*] tienen la sangre del hombre blanco, pero nada de la cultura del hombre blanco salvo ciertas nociones y prácticas religiosas. Así, a través de la línea femenina, los *rotos* son herederos de las supersticiones primitivas, modos y costumbres de los aborígenes” (Ross, 1915).

El objetivo cultural es ordenar la mente del mestizo. El proceso de educación obligatoria y superior en la racionalización homogénea se expande a partir de mediados del siglo xx (Millas, 1943; Molina, 1953). En 1968 puede constatarse: “Toda la educación parece conformar al chileno desde niño. En el colegio se le viste de adulto con cuello y corbata como tratando de que sea viejo luego; se le pide más conocimiento que deporte; se le exige más memoria que imaginación” (Huneeus, 1968, pp. 422-425). Desde la década de 1970, las políticas culturales de los regímenes autoritarios radicalizaron esta tendencia colonizadora. Sin el cultivo de su cultura propia, con sus históricas formas de vivir y de compartir el mundo, los pueblos indígenas, y todavía más los pueblos mestizos y mulatos, podrían ser inducidos en las lógicas del racionalismo tardo colonial (Cabaluz, 2015, pp. 165-180).

El machismo: el género colonial

“[Yo] soy una vieja agrarista porque fui una niña del campo y vi el egoísmo y la estupidez de dos aldeas: *ni un solo campesino con tierra*. Tres haciendas dueñas del suelo y hasta... del mujerío que los patrones se adjudicaban”.
(Gabriela Mistral, 1952, en Vargas, 1995, p. 208)

Uno de los rasgos asombrosos de la elite colonial es el ocultamiento e invisibilidad histórica de la mujer y del principio femenino en América (sobre la noción de principio femenino, que vincula mujer y tierra (Shiva, 1991, pp. 245-252). Los machismos de raíces europeas y modernas conducen a la mujer al espacio privado de la casa, del hogar, lo doméstico. Es la domesticación de la mujer característica del catolicismo europeo del siglo xvi. El arzobispo de Santafé de Bogotá Luis Zapata de Cárdenas enseña en 1576: “El principal trabajo de la mujer ha de ser dentro de casa y del marido ha de ser en el campo y fuera de casa” (Marín, 2017, pp. 135-155; Zapata de Cárdenas, 1988, p. 78). La América colonial del siglo xvi reproduce los discursos europeos contra ‘magas’ y ‘hechiceras’, mujeres libres que por su supuesta debilidad son engañadas por los demonios (Las Casas, 1909). Los intelectuales europeos desconfían de los cultos americanos a la virgen María por su relación con las diosas paganas. El historiador Bernardino de Sahagún cuestiona la devoción a la virgen de Guadalupe por sus vinculaciones o confusiones con la diosa náhuatl Tonantzin en México (León-Portilla, 2001, pp. 37-38). En todo momento la ideología patriarcal católica ve a la mujer como la principal responsable del pecado original (Condren, 1994, pp. 209-235).

La mentalidad colonial sobre la mujer atraviesa el periodo monárquico y alcanza hasta el periodo republicano. En la segunda mitad del siglo xx, las visiones conservadoras insisten en ver a las mujeres como esencialmente espíritu, y no cuerpo. Son asociadas al mundo de los valores, no de las necesidades. En los discursos autoritarios hasta pueden aparecer simbólicamente relacionadas a las fuerzas armadas en relación con los mitos de la ‘gran familia’ nacional (Munizaga, 1988) (Figura 3).

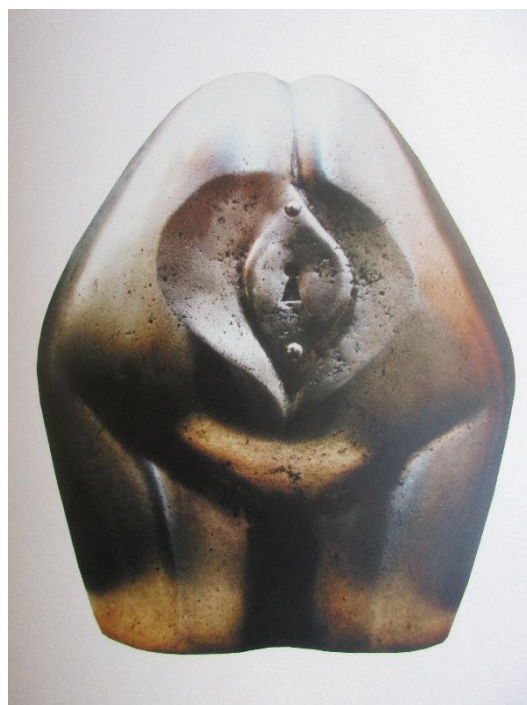


Figura 3: El cuerpo de la mujer con cerradura en la segunda mitad del siglo xx. Fuente: Patricia del Canto, artista chilena, *Primavera encerrada*, 1979.

El machismo colonial se advierte en el lenguaje dominante de la intelectualidad blanca. José Donoso, novelista chileno y premio nacional de Literatura en 1990, mediante una apología vibrante del protagonismo y la dominación masculina sobre la tierra, ofrece una visión instrumental y anónima de la mujer al relatar su historia familiar: “Mi padre pertenece a una vieja raza de latifundistas originada en la Conquista, de la que yo encarno la decimoquinta generación en línea recta desde el primer Donoso llegado a Chile en 1581”. Esta estirpe masculina cohabita con “toda laya de hembras”, “la india de largas trenzas negras; la mulata de extremidades rítmicas; la visigoda de ojos azulinos y cabellera de oro, seguida cada una por una tropa de chiquillos patipelados y mestizos” (Donoso, 1996, pp. 21-22).

La elite dominante descubre en las mujeres determinantes de la familia los modelos de una vigorosa masculinidad normativa. Las mujeres

son transformadas en hombres. Según un relato del escritor Rafael Gumucio en 2013: “Mi abuela fue, moralmente hablando —y sin que yo dudara un segundo de que estaba frente a una mujer—, el primer hombre, el primer varón que conocí, la primera imagen de valentía, de moral y de lealtad caballeresca que me fue ofrecida”. La abuela del escritor encarna los valores paternos: el deber, el intelecto, el civismo, la tradición, la estrategia, la batalla. “De ninguno de sus tres embarazos y partos hablaba mi abuela nunca. El útero le parecía más indecente aún que la vagina. Nada había en ella de posesivo, maternal o pachamámico” (Gumucio, 2013, pp. 16, 19, 43, 139). El proyecto colonial es constitutiva y dogmáticamente machista. La supremacía masculina sobre la mujer y sobre la naturaleza, el principio femenino, sostiene todo el sistema económico, político y cultural del ‘blanco perfecto’ (Salinas, 1992, pp. 525-542; Salinas, 2020, pp. 74-114).

Las anchas limitaciones históricas del colonialismo

El ‘blanco perfecto’ condensa la utopía civilizatoria moderna de un sujeto remitido al resultado de sus intereses exclusivos, que sólo necesitan ser expandidos, universalizados. Sometido a sus particulares e inagotables pretensiones este sujeto difícilmente alcanza en la historia una paz genuina o una felicidad estable. Esa paz y esa felicidad sólo pueden hallarse históricamente en el diálogo, el entendimiento con los desestimados pueblos de ‘color’. Se puede decir que el tiempo colonial desconoce en el fondo la experiencia humana del diálogo (Buber, 2017). Por lo mismo, la relatividad del tiempo colonial se manifiesta a través de las variadas expresiones dialógicas de la descolonización. Estas hacen posible el surgimiento de una humanidad liberada del modelo eurocéntrico (Chakrabarty, 2009, pp. 81-94).

El régimen del ‘blanco perfecto’ resulta abocado en todas sus identidades de radicación colonial a la desaparición de una experiencia humana originaria y fundante: la COMUNIDAD. Esto es, el convivir del conjunto de la vida en todos los seres vivos. Este convivir lo expresa la cosmovisión mapuche con el vocablo Icrofil Mogen: “Icro: la totalidad sin exclusión; Fil: la integridad sin fracción; Mogen, la vida y el mundo viviente”. “En su totalidad, el concepto Icrofil Mogen se refiere al conjunto del mundo viviente, comprendiendo e insistiendo en su unidad” (Chihuailaf, 1999, p. 52). Lo que domina en la historia colonial

es una estructura que desemboca en el sacrificio de la humanidad y de la naturaleza, la endémica reiteración de agresores y agredidos, con los sistemas consiguientes de vigilancia para evitar los crecientes excesos de violencia (Sahlins, 2011). Esto deshumaniza al mismo sujeto colonizador: “Habría que estudiar en primer lugar cómo la colonización trabaja para *descivilizar* al colonizador, para *embrutecerlo* en el sentido literal de la palabra, para degradarlo, para despertar sus recónditos instintos en pos de la codicia, la violencia, el odio racial, el relativismo moral” (Césaire, 2006, p. 15). El acontecer de una historia decolonial adviene en el reconocimiento de la humanidad de todos. No solamente de los pueblos colonizados sino también del blanco colonizador, cautivo de la violencia de su empresa. Así aparece posible una comunidad desenvuelta que recobra las dimensiones humanas reprimidas: lo comunal, lo igualitario, lo hondo, lo misterioso, lo reunido. La historia decolonial ha venido viviéndose, como ríos profundos, desde el mismo siglo xvi. Es el nacimiento incesante de un convivir interétnico fuera de los límites y limitaciones del pequeño, pequenito, tiempo del ‘blanco perfecto’ (Karsz, 1979; Salinas et al., 2015.).

Referencias bibliográficas

- Acosta, J. (1962). *Historia natural y moral de las Indias*. Fondo de Cultura Económica.
- Allende, S. (1939). *La voz del Partido Socialista ante la conspiración de las derechas*. Ediciones de la Editorial Socialista.
- Bello, A. (1981-1982). *Obras completas*. La Casa de Bello.
- Bessis, S. (2002). *Occidente y los otros: historia de una supremacía*. Alianza.
- Buber, M. (2017). *Yo y Tú*. Herder.
- Bunge, C.O. (1926). *Nuestra América: ensayo de psicología social*. Espasa-Calpe.
- Cabaluz, J. F. (2015). El proyecto curricular de la dictadura cívico-militar en Chile 1973-1990, Perspectiva Educacional. *Formación de Profesores*, 54(2).
- Carmagnani, M. (2004). *El otro Occidente. América Latina desde la invasión europea hasta la globalización*. Fondo de Cultura Económica.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Akal.
- Chakrabarty, D. (2009). *El humanismo en la era de la globalización. La descolonización y las políticas culturales*. Katz.
- Chihuailaf, E. (1999). *Recado confidencial a los chilenos*. LOM.
- Collier, S. (1977). *Ideas y política de la Independencia chilena 1808-1833*. Editorial Andrés Bello.

- Condren, M. (1994). Eva y la serpiente: el mito fundamental del patriarcado. En M. J. Ressa, *Del cielo a la tierra: una antología de teología feminista* (pp. 209-235). Sello Azul.
- Diario La Libertad. (7 de julio de 1890). Diario La Libertad.
- Donoso, J. (1996). *Conjeturas sobre la memoria de mi tribu*. Alfaguara.
- Durán, D. (1967). *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. México.
- Edwards, A. (1928). *My native land: panorama, reminiscences, writers and folklore*. Ernest Benn.
- Edwards, J. (2012). *Los círculos morados. Memorias I*. Random House Mondadori.
- El Mercurio. (11 de agosto de 1934). Pacifismo y patriotismo. *El Mercurio*.
- Escobar, A. (2013). En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico, *Tabula Rasa*, 18, 15-42.
- Estellé, P. (1972-1973). Epistolario de Bernardo O'Higgins con autoridades y corresponsales ingleses 1817-1831, *Historia*, (11), pp. 399-458.
- Eyzaguirre, J. (1961). *Chile en el tiempo*. Universidad Católica de Chile.
- Fernández Pradel, J. (1912). *Le Chili après cent ans d'Indépendance*. Gabriel Beauchesne Ed.
- Góngora, M. (1981). *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en los siglos XIX y XX*. La Ciudad.
- Góngora, M. (2013). *Diario*. Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Gumucio, R. (2013). *Mi abuela: Marta Rivas González*. Ediciones Universidad Diego Portales.
- Hamm, B., Smandych, R. Ch. (Eds.). (2005). *Cultural imperialism: essays on the political economy of cultural domination*. Broadview Press.
- Hegel, G.W.F. (1997). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Altaya.
- Huneeus, P. (1968). Hombres de gris. En H. Godoy (1977), *El carácter chileno* (pp. 422-425). Editorial Universitaria.
- Kohut, K., Rose, S. (1997). *Pensamiento europeo y cultura colonial*, Frankfurt am Main; Madrid: Vervuert, Iberoamericana.
- Karsz, S. (1979). El tiempo y su secreto en América. En Ricoeur, P. et al, *El tiempo y las filosofías* (pp. 184-200). Salamanca, Sígueme/UNESCO
- Kornbluh, P. (2008). *Desclasifican nuevas conversaciones entre Nixon y Kissinger para derrocar a Allende*, CIPER (10.9.2008).
- La Libertad Electoral. (7 de julio de 1890). La Libertad Electoral.
- Las Casas, B. (1909). *Apologética historia de las Indias*. Bailly, Bailliére e Hijos, Editores.
- Lechner, N. (1983). *La lucha por el orden en Chile*. Flacso.
- León-Portilla, M. (2001). *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican Mopohua*. Fondo de Cultura Económica.

- López, V. (1845). *Manual de la historia de Chile: libro adoptado por la Universidad para la enseñanza en las escuelas de la República*. Imprenta del Mercurio.
- López Cantos, A. (2001). *Los puertorriqueños: mentalidad y actitudes, siglo XVIII*. Ediciones Puerto.
- Lugones, M. (2014). Colonialidad y género. En Y. Espinosa, D. Gómez D. y K. Ochoa (Eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 57-74). Universidad del Cauca.
- Macpherson, C. B. (2005). *La teoría del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Trotta.
- Marchena J. y Kuethe, A. (Eds.). (2005). *Soldados del Rey: el ejército borbónico en América colonial en vísperas de la Independencia*. Universitat Jaume I. Servei de Comunicació y Publicacions.
- Marín, J. (2017). La invención del tiempo colonial en el Nuevo Reino de Granada. La contribución del Catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas. *Iberoamericana*, 17(65), 135-155.
- Mellafe, R. (1980). El acontecer infausto en el carácter chileno: una proposición de historia de las mentalidades. *Atenea*, 442, 121-128.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa.
- Millas, J. (1943). *Idea de la individualidad*. Prensas de la Universidad de Chile.
- Molina, E. (1953). *Tragedia y realización del espíritu*. Nascimento.
- Munizaga, G. (1988). *El discurso público de Pinochet, Un análisis semiológico*. CESOC.
- Otte, E. (1988). *Cartas privadas de emigrantes a Indias 1540-1616*. Escuela de Estudios Hispano Americanos de Sevilla.
- Pinochet, A. (1998). *Carta a los chilenos*. Londres.
- Rocka, P. de. (3 de diciembre de 1938). Carlos Ibáñez, el General de la Victoria. *La Opinión*.
- Ross, E. A. (1915). *South of Panama*. Century.
- Rowe, L.S., y Molina, E. (1917). *Las democracias americanas y sus deberes*.
- Sahlins, M. (2011). *La ilusión occidental de la naturaleza humana*. Fondo de Cultura Económica.
- Salinas, M. (1992). Christianity, Colonialism and Women in Latin America in the 16th, 17th and 18th Centuries. Social Compass. *International Review of Sociology of Religion*, 39(4), 525-542.
- Salinas, M. (2000). *Gracias a Dios que comí. Los orígenes del cristianismo en Iberoamérica y el Caribe, siglos XV-XX*. Dabar.
- Salinas, M. (2001). ¡En tiempo de chaya nadie se enoja! La fiesta popular del carnaval en Santiago de Chile 1880-1910. *Mapocho*, 50, 281-325.
- Salinas, M., Hayden, C., Sierra, D. y Rueda, J. (2015). *Lo que puede el sentimiento. El amor en las culturas indígenas y mestizas en Chile y América del Sur, siglos XIX y XX*. Ocho Libros Editores.

- Salinas, M. (2020). La posesión de la Tierra. Los ideales sexistas de la modernidad colonial en América, siglos XVI-XXI. *Mapocho*, 87, 74-114.
- Schöter, B., y Schüller K (Eds.). (1995). *Tordesillas y sus consecuencias. La política de las grandes potencias europeas respecto a América Latina (1494-1898)*. Vervuert Verlagsgesellschaft.
- Shiva, V. (1991). *Abrazar la vida. Mujer, ecología y supervivencia*. Red del Tercer Mundo.
- Silva, G. (1985). *Jorge Alessandri: su pensamiento político*. Andrés Bello.
- Solis, G. (2003). *Bajo el signo de la compulsión: el trabajo forzoso indígena en el sistema colonial yucateco, 1540-1730*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto de Cultura de Yucatán.
- Spurr, D. (2013). *La retórica del imperio: el discurso colonial en periodismo, escritura de viajes y administración imperial*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Stuven, A. M. (2007). *Chile disperso. El país en fragmentos*. Cuarto Propio.
- Talavera, M. A. (1937). *Revoluciones de Chile. Discurso histórico, diario imparcial de los sucesos memorables acaecidos en Santiago de Chile desde el 25 de mayo de 1810 hasta el 20 de noviembre de 1811*. Talls. Gráf. Cóndor.
- Twinam A. (2009). *Vidas públicas, secretos privados: género, honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial*. Fondo de Cultura Económica.
- Valdivia, P. (1978). *Cartas de relación de la conquista de Chile*. Editorial Universitaria.
- Vargas, L. (1995). *Vuestra Gabriela. Cartas inéditas de Gabriela Mistral a los Errázuriz Echenique y Tomic Errázuriz*. Zig-Zag.
- Villalobos, S. (2019). *Carta al director de El Mercurio de Santiago de Chile* (30.3.2019).
- Watt, I. (1999). *Mitos del individualismo moderno: Fausto, Don Quijote, Don Juan y Robinson Crusoe*. Cambridge University Press.
- Zapata de Cárdenas, L. (1988). *Primer Catecismo en Santafé de Bogotá*. Consejo Episcopal Latinoamericano CELAM.

Este libro fue posible gracias al apoyo de la
Universidad de Santiago de Chile a través de
la Facultad de Humanidades.
En la presente edición trabajó el equipo
completo de Editorial Usach:

Director
Galo Ghigliotto

Equipo editorial
Catalina Echeverría (editora)
Andrea Meza (diseñadora)
Ana Ramírez (diseñadora)
Consuelo Olguín (editora adjunta)

Equipo administrativo
Martín Angulo (jefe administrativo)
Claudia Gamboa (secretaria)
Daisy Farías (auxiliar de servicio)

Equipo comercial
Emiliana Pereira (jefa comercial)
Javier Solís (ventas)
Pablo Masquiarán (asistente de bodega)



*

Esta
primera
edición
de *Colonialismo
en América. Prácticas,
imaginarios y resignificaciones*
siglos XVI–XXI se terminó de editar en
noviembre de 2023.

Para los textos de portada se utilizó
la tipografía Patua One; para
el interior se utilizó la
tipografía Adobe
Caslon Pro.



Este libro surge a raíz del seminario “Repensando lo colonial en América, siglos XVI-XXI” del Departamento de Historia de la Universidad de Santiago de Chile, en cuyo primer encuentro participaron ocho especialistas de distintas universidades y cuyas intervenciones están contenidas en el presente volumen.

Los siete capítulos reflexionan sobre la experiencia colonial en todo el territorio americano, considerando que los procesos de colonización superan los marcos temporales con los que tradicionalmente se ha entendido. En esa línea, interesa el diálogo con las propuestas provenientes de los estudios decoloniales, subalternos y poscoloniales.

