



REPENSAR LO MESTIZO: REFLEXIONES Y POSIBILIDADES DE ESTUDIAR LA HISTORIA DEL NORTE CHICO CHILENO DESDE UNA PERSPECTIVA AFRO-INDÍGENA¹

RETHINKING THE MESTIZO: REFLECTIONS AND POSSIBILITIES FOR STUDYING THE HISTORY OF CHILE'S NORTE CHICO FROM AN AFRO-INDIGENOUS PERSPECTIVE

Luis Madrid Moraga², Montserrat Arre Marfull³, Rafael González Romero⁴ y Andrea Sanzana Sáez⁵

A partir de una perspectiva de análisis afro-indígena, la cual interpela sobre las significaciones identitarias y las implicancias del mestizaje en las relaciones de las y los sujetos, el presente artículo analiza partidas de bautismo entre los años de 1699 a 1733 del antiguo “Pueblo de indios” de Sotaquí, ubicado en la Región de Coquimbo en el Norte Tradicional de Chile. Se propone repensar la categoría de mestizo, a la vez que se busca entender las lógicas identitarias en las nominaciones de casta que relevan los componentes afrodescendiente e indígena.

Palabras claves: mestizaje, afro-indígena, Chile, castas, afrodescendientes, indígenas.

Drawing on an Afro-Indigenous analytical perspective—one that questions the meanings of identity and the implications of mestizaje in shaping social relations—this article examines baptismal records from 1699 to 1733 from the former “Pueblo de indios” of Sotaquí, located in the Coquimbo region of Chile’s traditional Norte Chico. The study aims to rethink the category of mestizo, while seeking to understand the logic of identity embedded in caste classifications that highlight both Afro-descendant and Indigenous components.

Key words: Mestizo, Afro-Indigenous, Chile, caste system, Afro-descendants, Indigenous peoples.

Si bien en las últimas tres décadas se han llevado a cabo numerosas investigaciones sobre los pueblos originarios y personas y colectivos afrodescendientes desde distintas perspectivas, la mayoría de estos trabajos abordan ambas experiencias históricas por separado. De tal forma, existe en América una brecha abierta entre quienes estudian la historia indígena y quienes investigan el pasado africano y afrodescendiente. Por ello hemos decidido explorar las posibilidades de proponer una mirada afro-indígena a través, entre otras cosas, del análisis de las nomenclaturas de castas coloniales, en este caso

con especial foco en las denominaciones de cholo(a) y zambo(a)¹.

El presente trabajo ha sido realizado con base en documentos parroquiales, específicamente a las partidas de bautismo de Sotaquí, parroquia ubicada en el antiguo “Pueblo de indios” del mismo nombre que hoy colinda con la ciudad de Ovalle, en la Provincia de Limarí, Región de Coquimbo (a casi 400 km al norte de la capital de Chile, Santiago), zona perteneciente al llamado Norte Chico o Norte Tradicional chileno. Se extrajeron de estas fuentes datos que llevan a reflexión varias interrogantes: ¿Qué

¹ En el marco del cierre del Decenio Internacional para los Afrodescendientes (2024) y la realización de las XIV Jornadas de Estudios Coloniales y Modernos, y las Segundas Jornadas de Estudios Afrodescendientes -actividad patrocinada por los proyectos Fondecyt-ANID Iniciación N° 11250071, Fondecyt-ANID Iniciación N° 11220055 y PIP-CONICET N° 11220200102548CO-, se convocó a investigadoras e investigadores a presentar manuscritos para el *dossier* “Nuevas miradas hacia los estudios afrodescendientes en Chile y desde Hispanoamérica”. La coordinación de los trabajos estuvo a cargo de Javiera Carmona (Universidad de Tarapacá, Chile), Orlando Gabriel Morales (CONICET, Argentina) y Alejandra Fuentes (Instituto de Historia, Universidad San Sebastián, Chile). Este manuscrito fue evaluado por pares externos y editado por el Comité Editorial de *Chungara. Revista de Antropología Chilena*.

² Universidad de Chile, Santiago, Chile. luismadrid.999@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2024-8313

³ Universidad Diego Portales, Santiago, Chile. mn.arremarfull@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0156-1358

⁴ Universidad de Tarapacá, Arica, Chile. rafaelgonzalez1087@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0179-5434

⁵ Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile. andreasanzanasaez@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2168-7417

Recibido: enero 2025. Aceptado: enero 2026.

DOI: 10.4067/s0717-73562026000100508. Publicado en línea: 24-mayo-2026.



significaba ser zambo y cholo? ¿Qué implicancias tuvo ser un hijo o hija de progenitores declarados como diferentes entre sí y diferentes a lo hispano en aquel mundo colonial? ¿Cómo se pudieron dar las relaciones afro-indígenas, en ámbitos como el matrimonio y la paternidad/maternidad?

No es de entrada fácil dar con las respuestas, ya que estamos frente a un entramado complejo de dilucidar, pues requiere más que un estudio por separado de personas esclavas, encomendadas, negras, indias o mulatas. La realidad es mucho más problemática. Por ejemplo, en trabajos sobre Perú, pero extrapolables a nuestro caso, se ha dicho que los africanos y los pueblos andinos compartían la agencia legal, pero no eran considerados como iguales ni entre ellos ni frente a los españoles dentro de todas las permutaciones de la ley colonial (Arrelucea Barrantes 2018; O'Toole 2012).

Sabemos que las relaciones entre africanos y descendientes de africanos con individuos y colectivos indígenas se dieron constantemente durante la colonia. Evidentemente las relaciones humanas suelen ser fluidas y dinámicas, aun en sociedades estamentales y basadas en la diferencia esencial entre las personas: estos esencialismos se morigeran, se transforman, y se generan nuevas propuestas de personas, grupos y, a la postre, sociedades. Y estas transformaciones surgen o convergen en códigos sociales y, entre estos, en las formas de nombrar, como lo eran las nomenclaturas de castas.

Por ello es que llama la atención pensar en las posibilidades que se abren ante los conceptos de casta zambo y cholo, principalmente, términos que referían a una mixtura afro-indígena en muchas de sus facetas y momentos, como veremos. Estos apelaban a un espacio, tal vez menos hispanizado, menos mediado por esa hegemonía. La hispanidad no es tan omnipresente o, al menos, no todo el tiempo, aunque rescatemos y consignemos estos apelativos de la documentación oficial colonial en los documentos parroquiales generados por la Iglesia católica.

Los sacerdotes anotaban las marcas de identidad social de los padres e hijos en el proceso de bautismo. Es ahí donde las y los cholos, zambos, mestizos, mulatos, pardos, morenos, cuarterones, indios y negros -sujetos sociales diversos- debían allegarse a la estructura establecida, sin embargo, tales anotaciones a nuestro parecer no son totalmente estables. Es necesario considerar que, si bien las nomenclaturas de casta están dentro de un acto solemne como lo es el bautismo católico, existen dos elementos en dicho

acto que son relevantes. El primero tiene relación con el acto de nombrar y el segundo -centraremos esfuerzos en esta investigación- es el acto de clasificar. Cabe recordar que el bautismo no fue tan solo una forma de posicionamiento de los sujetos en la sociedad y sus ascendientes, el acto mismo bautismal también encierra prácticas simbólicas que tienen relación con un acceso purificante en los bautizados y los instala en el "pacto colonial" (Inostroza Ponce 2019:202, 205).

Aun así, leyendo a contrapelo estos documentos y pensando en cómo pudo ser el día a día, la cotidianidad de las y los individuos ahí anotados, reflexionando en cómo llegaban a ser registrados de esa manera y por qué -pues sabemos que hay muchos inscritos como mulatos(as) que poseen igualmente en sus antepasados personas de origen indígena- podremos, tal vez, comprender en algo estas lógicas identitarias. Sin duda, pertenecer a una de estas castas que evitan lo hispano -pues postulamos que las castas mestizo y mulato (pardo-cuarterón-moreno) lo acogen- posiciona a los registrados como detentores de identidades afro-indígenas en un espacio que aún no hemos llegado claramente a definir.

Nuestro problema es tratar de entender esas otras mixturas y su funcionamiento en el pasado, lo que nos enfrentó a dos cuestiones fundamentales para reflexionar en el presente. A saber, ¿cómo podemos definir estas identidades o clasificaciones; será que lo afro-indígena tiene aquí cabida? Y, por otro lado, nos preguntamos, igualmente, por la discusión sobre la "desaparición del negro en Chile", es decir, ¿fue en el pasado el mestizaje afro-indígena un mecanismo voluntario/involuntario de transformación y asimilación?

Dicho lo anterior, cuando hablamos de historia afro en su vínculo con la historia indígena (y viceversa), debemos considerar en un primer momento el abrir nuestra interpretación a variantes que surgen a partir de la relación dinámica dentro de un espacio geográfico que por sí mismo es complejo. Iniciar desde esta premisa permite aproximarnos a un fenómeno histórico que interpela las categorías más o menos inamovibles a través de las cuales ha sido descrito; es decir, nos llama a reconocer una realidad que excede al trinomio español-indio-negro como sujetos separados.

En su mayor parte, la historiografía sobre lo colonial ha operado desde las relaciones binarias español-indio y español-negro. Así, pensar en la reconstrucción histórica del vínculo indio-negro conlleva una ampliación metodológica que opera

a varios niveles, pues implica leer los registros y repensar las herramientas conceptuales, las escalas geográficas y las periodizaciones que son aplicadas en la investigación histórica; de alguna manera, es repensar lo mestizo puesto que estas mixturas, aunque diferentes al mestizo-blanco del discurso blanqueador de las repúblicas decimonónicas y del siglo XX, pueden entrar dentro de las “reivindicaciones mestizas”.

Nos referimos al concepto de mestizo-blanco, que fue un vocablo utilizado por la historia social y demográfica chilena del siglo XX para etiquetar a las poblaciones denominadas como mestizas y españolas en las fuentes coloniales (Arre Marfull 2025:81-84; Proyecto Afro-Coquimbo 2022:96-101). El concepto de “blanco” no era, sin embargo, una notación de casta colonial. La categoría de “español” se asimiló a “blanco” desde la segunda mitad del siglo XIX, y extendió su uso de la mano de las teorías raciales en boga sobre todo entre 1860-1940, para justificar la diferencia racial esencial entre un Chile supuestamente mestizo-blanco (o criollo-blanco) y los otros países latinoamericanos que tenían amplias poblaciones indo-mestizas y negro-mestizas (Arre Marfull 2025; Corvalán Márquez 2015; Subercaseaux 1999). No está en nuestro afán en este momento, sin embargo, analizar esa lectura.

Así, desde la revisión de documentación parroquial de bautismos, fuente que nos informa de la existencia de filiaciones y categorizaciones en una amplia gama de posibilidades, se observan las paternidades y maternidades, hermanos y hermanas, padrinos y madrinas, amos, encomenderos y curas. Además de poder extraer de estos documentos las categorías de castas, estatus legales y otros datos de progenitores y bautizados(as), analizamos la composición de las relaciones afro-indígenas en un espacio multiétnico -y aclaramos que usamos este concepto, al no disponer de otro lo suficientemente explícito que defina de mejor manera la sociedad colonial de castas. Con multiétnico nos referimos a la diversidad de grupos e individuos que tanto tenían diferenciaciones de estatus legales, prácticas culturales, lenguas y, asimismo, cuerpos, como lo era la parroquia de Sotaquí, poniendo de relieve la composición familiar e interacciones sociales.

Esta revisión es exploratoria, pero propone algo significativo: reducir la fragmentación y repensar los análisis, acercándose así a la complejidad social vivida por nuestras y nuestros antepasados.

Este trabajo se divide en tres apartados, primero una revisión sobre cómo se ha abordado la cuestión afro-indígena en la región andina, especialmente

en Bolivia, Perú y Chile. En la segunda sección, se presenta el territorio del Limarí considerado como un espacio internodal y multiétnico. Finalmente, se presentan algunos datos extraídos de los libros de bautismo de la parroquia de Sotaquí, donde se resaltan algunas vinculaciones que proponemos como afro-indígenas.

Lo afro-indígena como problema en la región andina

La gran dificultad para iniciar investigaciones sobre lo afro-indígena a lo largo del territorio andino es la consideración metodológica e histórica separatista entre personas y comunidades indígenas y afrodescendientes, escisión que se ha apoyado en reglamentos legales de todo tipo generados desde la época colonial hasta hoy. Las normas identitarias que el Imperio y los Estados han aprobado y promovido han sido reacias a ver las relaciones entre las distintas comunidades en la vida cotidiana.

Aun cuando, en los últimos veinte años han aumentado los estudios que tratan sobre los pueblos indígenas y los pueblos negros o afrodescendientes en América, lo han hecho más bien por separado. Ha existido una división bastante profunda entre los trabajos sobre la población negra y los estudios sobre los pueblos originarios. Se ha sostenido, siguiendo a antropólogos como Peter Wade, que esta división en las investigaciones es, al menos en parte, una consecuencia del hecho de que los pueblos negros e indígenas han ocupado durante mucho tiempo espacios diferentes en las “estructuras de alteridad” (Heck 2020); por un lado, los indígenas serían unos otros culturales y los negros otros raciales, mayormente invisibles bajo el sistema blanqueador. Entendiendo lo racial, en su acepción más estrecha, como los constructos ligados a los cuerpos. Sin embargo, esta postura de la antropología clásica es discutible, toda vez que sabemos que durante los siglos XVIII y XIX “raza” fue un concepto que definía en muchos sentidos constructos identitarios complejos, donde se incluía lengua, religión, prácticas cotidianas y rituales, labores económicas, apariencia física y características psicológicas (Arre Marfull y Catepillán Tessi 2021).

Como consecuencia de esta división, en la antropología latinoamericana hay pocos ejemplos de estudios que traten a los indígenas y a los afrodescendientes dentro de un mismo marco y, por lo general, según Moritz Heck para el caso de Bolivia, “la indigeneidad y la negritud se abordan con

herramientas teóricas fundamentalmente diferentes” (Heck 2020).

En los últimos años, la historiografía ha demostrado la relativa flexibilidad de las categorías y las consiguientes negociaciones de pertenencia dentro del sistema de castas colonial en el espacio virreinal del Perú -lo que hoy son las repúblicas del Perú, Ecuador, Bolivia, Argentina y Chile- (Albiez-Wieck 2017; Arrelucea Barrantes 2018; Revilla Orías 2020), y en ocasiones incluso se han centrado explícitamente en la relación entre las partes nativas/indígenas de la población y los esclavos o exesclavos negros, como nos indica Rachel Sara O’Toole (2012). Dichos estudios han descentrado la noción de espacios separados de la sociabilidad y la cultura negra e indígena desde la época colonial y republicana temprana hasta el presente.

El punto crucial es que la negritud y la indigeneidad -entendidas como identidades tanto coloniales como críticas de lo colonial- y los tropos asociados a ellas, como diáspora v/s raíces, raza v/s etnia, indios v/s negros, no deberían verse como dos modos opuestos e incompatibles de formación de la identidad (y de contestación política), sino como elementos complementarios de un proceso por el que conceptos como “indigeneidad negra” o “negritud indígena” pueden convertirse en vías para desbaratar parcialmente una red conceptual-política que enlaza la indigeneidad con los indios y los negros con el desplazamiento (Heck 2020).

En la zona andina, ocasionalmente el mestizaje se ha celebrado, según Florencia Mallon, como una “reivindicación contrahegemónica de las identidades intermedias que, por su propia indeterminación y flexibilidad, escapa al uso de las categorizaciones étnicas y raciales con fines de control social” (Mallon 1996). El mestizaje también desempeña un papel decisivo en la reificación de categorías étnicas y raciales como el negro, el blanco (español) y el indígena como los ingredientes originales supuestamente “puros” de cualquier mezcla. Esto es tanto más importante cuanto que en los últimos años el auge de la investigación genómica en América Latina ha catapultado el mestizaje de nuevo al centro de los debates sobre la nación y su origen (Arre Marfull y Catepillán Tessi 2021; Heck 2020).

En el caso de Bolivia, según exponen autores como Moritz Heck o Paola Revilla Orías, la mayoría de las iniciativas estatales de construcción de la nación y los debates paralelos sobre la identidad nacional en los círculos académicos se han simplificado y reducido a

la pregunta ¿Qué hacer con los indios?, dejando poco espacio para los debates sobre la afrodescendencia (Heck 2020; Revilla Orías 2020). La discusión de las diferentes nociones de lo negro en relación con la mezcla y lo indígena ha reflejado el importante papel discursivo del mestizaje como ideología más bien blanqueadora, pero también deja espacio para la discusión de la mezcla dentro de las familias y las comunidades, y cómo se relacionan con la población afroboliviana en general. De este modo, se observan “innumerables superposiciones conceptuales entre raza y etnicidad, negritud, indigeneidad y mezcla (mestizaje) en América Latina, pero también importantes rupturas, separaciones y contradicciones” (Heck 2020:25).

En cuanto a lo estudiado para el Perú, se ha expuesto que durante su historia colonial habría existido una multiplicación de las diferencias dentro de las categorías de “indio” y “negro”, revelando la inestabilidad de las categorías de casta tal y como las empleaban los poderosos terratenientes, los campesinos indígenas amenazados y los trabajadores afrodescendientes esclavizados. La irregularidad, sin embargo, no significaba una falta de consecuencias. Las obligaciones de la Corona y las exigencias laborales tenían su origen en las desigualdades de casta entre africanos, afrodescendientes y pueblos indígenas andinos.

Desplazar el foco de atención de las categorías sociales a los lugares legales que los africanos, los andinos y sus descendientes podían reclamar, o a los que se les negaba, revela la forma en que la casta adquiría significado en la interacción entre la ley colonial y la práctica cotidiana. Al examinar simultáneamente a los africanos (negros/mulatos) y a los andinos (indios), se les concedió más acceso legal a estos últimos que a los afrodescendientes esclavizados. Esto no quiere decir que los hombres y mujeres esclavizados no lucharan por conseguir el reconocimiento legal (Arrelucea Barrantes 2018; O’Toole 2012).

En Chile, el estudio de las relaciones afro-indígenas es un tema de reciente emergencia. Ha habido algunos aprontes que analizan estas relaciones históricas y presentes que fueron publicados en el libro *Historia afro-indígena en Chile, Perú y Bolivia* (Proyecto Afro-Coquimbo 2022), especialmente en la zona norte limítrofe con el Perú como son el trabajo de Cristián Báez y el de Nicole Chávez sobre la Cruz de Mayo y otras prácticas compartidas entre afrodescendientes y pueblos aymaras en Arica; el de Carlos Cisternas, que se focaliza en el Chile

Tradicional con especial influencia mapuche (entre Coquimbo y Concepción), indagando, además, en los conceptos asociados a lo *kuriche*, como síntesis afro-indígena propia de esta región del Cono Sur, y el trabajo mancomunado de Luis Madrid, Rafael González, Andrea Sanzana y Montserrat Arre sobre la región de Coquimbo colonial. Anteriormente, Cristián Perucci González había dado ciertas luces sobre estos encuentros afro-indígenas en la frontera mapuche en un artículo pionero en Chile (Perucci González 2018).

De esta conceptualización de la unión y mixtura entre distintas categorías o identidades sociales, es decir, lo que hemos mencionado a lo largo de esta exposición como mestizaje, deviene que, a partir del concepto de mestizo nacen una serie de implicaciones tanto de orden conceptual como cuantitativo o demográfico. La primera de ellas es la característica crítica de lo manifiesto y lo invisibilizado en la historiografía. Esta refiere a una presencia histórica de africanos y descendientes de africanos, por lo tanto, registrada en las fuentes documentales, pero sobre la cual una buena parte de los estudios historiográficos no ha reparado ni detallado en su especificidad, en especial cuando se hablaba o se estudiaba sobre la sociedad tardo colonial y decimonónica. Aquello generó que los mismos espacios analizados, con sus actores y problemas, no quedasen visibles.

Una definición más amplia del concepto de mestizo puede observarse en los estudios sobre la sociedad colonial e independentista. En estos, tanto los sujetos como las agrupaciones afrodescendientes no fueron negadas explícitamente, más bien, quedaron relegados o subordinados dentro de una realidad social y política concebida como hispana, criolla y mestiza, posteriormente imaginada durante el siglo XX bajo una noción mestizo-blanca. En consecuencia, resulta fundamental analizar aquella visión preponderante de la figura del mestizo, pues creemos que es origen de una visión casi canónica que determinó el andamiaje del análisis conceptual de las sociedades del pasado.

El estudio de Patricio Cerda Carrillo, por ejemplo, constituye un claro intento por superar las problemáticas. El autor busca analizar esta “trascendencia histórica del cruce étnico y de la cultura mestiza” abordada desde fuentes parroquiales en el Valle de Limarí en la Región de Coquimbo. Su propuesta metodológica y teórica busca superar lo que el autor considera una “explicación estereotipada” sobre la construcción del mestizo y su proceso, tanto a nivel regional o local como nacional, que excluyó

al africano de las “raíces étnicas chilenas” (Cerda Carrillo 2014:19). Si lo mestizo abarcó durante el siglo XIX, y más potentemente en el XX, la aglomeración de un producto más blanco que negro, más hispano que indígena, pero que incorporaba estas variables anteriores, ya sea en términos materiales o simbólicos, termina, finalmente, por subsumir a las otras gentes, individuos e identidades con su materialidad y cultura. ¿Es apropiado el concepto de mestizo en la actualidad? O, mejor dicho, ¿es posible utilizar otros términos en regiones con alta presencia histórica de afrodescendientes, que logren detallar de mejor manera la actual composición de estas regiones?

El problema puede estar también en la periodización histórica, puesto que, si tomamos el antiguo Corregimiento o Provincia de Coquimbo, el componente africano resultaría ser mucho más relevante para la denominación poblacional llamada mestizo-blanca o simplemente mestiza por la historiografía, la cual ha supuesto un proceso de mezcla casi exclusivo entre peninsulares e indígenas, pero cuyo producto se blanqueó tomando supuestamente preponderancia la figura “paterna” en el desarrollo cultural venidero. El mestizo-blanco, concepto utilizado, por ejemplo, en la obra de Marcello Carmagnani para el Norte Chico *El salariado minero en Chile colonial. Su desarrollo en una sociedad provincial. 1690-1800* (Carmagnani 1963), es parte de una readecuación discursiva que puede tener sus antecedentes en la compleja taxonomía y clasificación colonial. Sin embargo, no es derivado totalmente de la misma. Por lo tanto, es válido decir que lo mestizo-blanco es más un producto historiográfico que histórico, puesto que tenemos ciertas certezas sobre los sistemas de clasificación. Sin embargo, las diferencias reales de lo que significaba ser un hombre o mujer con cuarto, medio, tres cuartos de “sangre” africana o indígena, y sus diferencias en lo hispano, es aún discutible, principalmente, porque no se ha elaborado un trabajo profundo dedicado a ver las otras mixturas, como lo afro-indígena.

Limarí Alto, territorio internodal y espacio multiétnico

Para poder introducir el análisis que nos proponemos, que se establece desde un marco de las relaciones de parentesco en una zona particular del Valle del Limarí, Corregimiento de Coquimbo, nos parece de relevancia dar pinceladas sobre el espacio económico y geográfico en el cual estas relaciones se

llevaron a cabo, para poder sentar las bases de nuestras reflexiones, hipótesis y, sin duda, futuros estudios.

Entre finales del siglo XVI e inicios del XVII es cuando se instituyen los cimientos de la sociedad colonial coquimbana, con el establecimiento y desarrollo del sistema de encomienda indígena, la acción de las órdenes religiosas, el control económico-territorial y el comienzo de la internación de esclavos africanos y afrodescendientes. El espacio coquimbano caracterizado por sus valles y serranías, para la época de estudio constituye lo que se ha denominado un territorio internodal (Berenguer y Pimentel 2017; Gil Montero et al. 2017; Nielsen 2006), lo que hace referencia a la existencia de espacios periféricos, con población escasa y dispersa, pero que están en directa relación con los nodos o centros de importancia, ya sean villas o parroquias y faenas mineras.

Durante la época que abordamos, el Corregimiento de Coquimbo extendía sus límites desde la Cordillera de los Andes hasta el Océano Pacífico, entre los paralelos 29° y 31,5° de latitud sur. Limitaba, por tanto, al norte con el Partido del Huasco, al sur con el Corregimiento de Quillota y al este con el Corregimiento de Cuyo (parte de la Capitanía o Gobernación de Chile hasta 1776). Sin grandes diferencias de lo que podemos encontrar hoy en la actual Región de Coquimbo.

El Curato del Limarí Alto estaba constituido de tres encomiendas, la de Guamalata, la de Sotaquí y la de Guana, siendo un centro de importancia para la historia indígena colonial. En todas estas encomiendas, los(as) encomenderos(as), terratenientes muchos de ellos descendientes de conquistadores, practicaron sistemáticamente la compra, venta y traspaso testamental o donación de personas de origen africano esclavizadas, personas que se constituyeron como el origen de las mixturas afrodescendientes de la zona con el pasar del tiempo, en su mayoría de condición libre (Arre Marfull 2012; Arre Marfull et al. 2021; Campos Nuñez et al. 1976; Zúñiga Ide 1980).

Se puede decir que se establece una geografía dispersa, en términos sociales, un territorio internodal por el cual las gentes de la región se movían desarrollando una pluriactividad laboral. Las personas definidas o autodefinidas como indios y negros, encomendados, esclavizados o libres circularon entre las distintas labores que posibilitaba el territorio coquimbano.

Coquimbo como territorio se constituye, en concreto, como una región, en cuanto se establecen lazos históricos, materiales y culturales con y entre sus habitantes, siguiendo la definición del geógrafo

crítico Milton Santos, quien delimita el concepto de región como “entidad concreta” que se comprende “como resultante de múltiples determinaciones y se caracteriza por una naturaleza transformada por herencias culturales y materiales y por una determinada estructura social con sus propias contradicciones”, es decir, la región es “la realización de un proceso histórico general en un cuadro territorial menor, donde se combinan lo general y lo particular” (Arre Marfull 2017:62).

Coquimbo, como región histórica, ha sido considerado un espacio de amplia movilidad de personas, tanto en las zonas altas como en los valles. Esto se debe a distintos factores. Primero, por ser un territorio semiárido que moviliza a su componente humano hacia centros donde poder laborar y sobrevivir. En segundo lugar, estos centros agrícolas y mineros se desarrollaban y declinaban de forma constante y en zonas diversas. En tercer lugar, la dependencia de un mercado externo incentivaba ciertas producciones como trigo, vino, licores, frutas, cobre y cueros, condicionando las posibilidades del ámbito del trabajo y a las comunidades e individuos. Esto no quiere decir que la agencia de las personas de las más diversas castas o grupos sociales se haya visto determinada, sino que, en el marco descrito desarrollaban una variedad de estrategias y dinámicas que posibilitaron el desarrollo de la región a través de los siglos (González Romero 2017).

Bautizos en Sotaquí entre 1699 y 1733: relaciones afro-indígenas en Limarí

Como ya se ha venido comentando, en las investigaciones sobre los pueblos indígenas, así como en los trabajos sobre afrodescendientes, se realizan aproximaciones a partir de la separación de los sujetos de sus entornos socio-étnicos y se suelen analizar como si cada grupo diferenciado por la investigación fuera independiente o no tuviera relación exógena directa o sistemática más que con sus amos(as) o encomenderos(as). Creemos que ese es un esquema que ha servido para centrar las investigaciones, pero es tiempo de ampliar las miradas y comenzar a percibir la complejidad del tejido social desde otros ángulos.

Sin embargo, ¿cómo hacer que las historias sobre indígenas y afrodescendientes se comprendan en sus muchas interacciones? Primero es necesario tener en cuenta que las interacciones entre indígenas y afrodescendientes en el periodo colonial, y también posterior, son numerosas y cotidianas, en donde

la mixtura genealógica es solo una de sus aristas. Hay que dejar claro que esta propuesta no participa de las vertientes de los estudios del mestizaje con tendencia al blanqueamiento (los de la creación del mestizo-blanco), ya que se busca sentar las bases para una historia interrelacional compleja, optando por reconocer las relaciones afro-indígenas en su amplio sentido dentro de la región coquimbana, territorio que durante varios siglos contó con amplias capas de personas afrodescendientes, indígenas y mixturadas.

El pie de entrada que tomaremos en esta ocasión será la presentación de una pincelada de las 324 partidas del primer y segundo Libro de Bautismo de la Parroquia de Sotaquí datadas entre 1699 y 1733. Huelga decir que tenemos más interrogantes que certezas al momento de exponer los datos. Por ejemplo, nos asaltan preguntas en torno a cómo podemos interpretar que, en casos de hijos de una misma pareja, en cinco parejas distintas se haya dado el fenómeno de cambio de casta. Es decir, de una misma pareja se anotan un hijo zambo en 1730 y una hija mulata en 1731 (Bautismos Sotaquí, Vol. 2, fs. 35 y 41); de otra, dos hijos, uno de 1724 anotado como cuarterón y otro de 1727 anotado como mulato (Bautismos Sotaquí, Vol. 2, fs. 6 y 20); de una tercera pareja, un mulato libre de 1725 y una zamba de 1729 (Bautismos Sotaquí, Vol. 2, fs. 13 y 25); de una cuarta, con tres hijos: uno de 1725 declarado como zambo libre, otro de 1728 declarado como mulato y otro de 1733 declarado igualmente como zambo (Bautismos Sotaquí, Vol. 2, fs. 22 y 53); y, finalmente, de la quinta pareja, dos hijos negros esclavos de 1724 y 1726, pero con un tercer hijo (1732) que aparece como cholo y sin indicación de estatus legal (Bautismos Sotaquí, Vol. 2, fs. 15 y 47).

Las dificultades generadas por estas inscripciones nos llevan a pensar en posibilidades de agencia de las y los sujetos en la adjudicación o cambio de las nomenclaturas. ¿Cómo se agencia dicho proceso? En una primera instancia podemos indicar que puede ser a través de diferentes mecanismos que involucran a diversos agentes, en los cuales no nos detendremos detalladamente en este momento, pero creemos necesario explorarlos en futuras investigaciones.

En el Diccionario de Lengua Española de 1786 (Terreros y Pando 1786) y posteriores, el apelativo de cuarterón se define como “nieto de español e hijo de india”, al igual que “hijo de español y mestiza” o viceversa, siempre en referencia a ser “un cuarto de español”. Por ejemplo, tenemos el caso de Miguel Araya posiblemente de casta español, y Eustaquia

Cuevas, sin denominación de casta, quienes bautizaron a dos hijas cuarteronas, María del Carmen (1730) y Micaela (1732). La segunda se especifica que es una “cuarterona de español” (Bautismos Sotaquí, Vol. 2, fs. 34 y 44).

Sin embargo, al igual como ha expresado Revilla Orías para el caso de Charcas, en las entradas de los Libros de Sotaquí encontramos otros tipos de cuarterones: Agustín Castillo y Catalina Gutiérrez (posiblemente mulata) bautizaron a tres hijos: Margarita (1726), cuarterona; Francisca (1730), cuarterona y Laureano (1733), indicado como “cuarterón de mulata” (Bautismos Sotaquí, Vol. 2, fs. 16, 36 y 49). Gerónimo Gutiérrez y Magdalena Vélez, ambos sin casta reconocida, bautizaron a dos hijos, uno llamado Teodoro (1724), anotado como cuarterón, y otro llamado Juan (1727), anotado como mulato (Bautismos Sotaquí, Vol. 2, fs. 6 y 20). Juan Trigos y Francisca Gutiérrez, ambos sin casta reconocida, bautizaron a Ignacio (1724) y a Isabel (1724), ambos cuarterones (Bautismos Sotaquí, Vol. 2, fs. 6). Gaspar Zapata bautizó a dos hijos el mismo año, nacidos de dos mujeres diferentes. Con Micaela Contreras tuvo a Jacinto, mulato (1732), y con Rosa Bravo a Rafaela, mulata cuarterona (1732) (Bautismos Sotaquí, Vol. 2, fs. 48).

Por lo antes expuesto, es necesario comprender que las clasificaciones claramente eran flexibles y que no se supeditaban en lo absoluto a las denominaciones oficiales, pues junto a los ya señalados apelativos de cholo y zambo, se une el de cuarterón, el cual se liga más a una ascendencia negra-española que india.

Como se dijo, otra dificultad para quien quiera clasificar en compartimentos estancos es la varianza en la inscripción de casta como la que realizan Cristóbal Muñoz y la mulata María Pardo, quienes bautizaron a un hijo zambo llamado Mateo (1730) y a una hija mulata llamada Micaela (1731) (Bautismos Sotaquí Vol. 2, fs. 35 y 41). Asimismo, Juan Roldán, mulato libre, y Filipa Tamango, sin casta reconocida pero igualmente libre, bautizaron a un mulato libre, Vicente (1725), y a una zamba, María (1729) (Bautismos Sotaquí, Vol. 2, fs. 13 y 25). Por otro lado, Pedro Ruiz, esclavo posiblemente negro, y María Lemus, india, bautizaron a tres hijos: Lino (1725), declarado como zambo libre; Nicolás (1728), declarado como mulato y Fernando Joseph (1733), declarado igualmente como zambo (Bautismos Sotaquí Vol. 2, fs. 10, 22 y 53). También Sebastián, negro esclavo, y Rosa Gerardo, negra esclava de D. Mariano Gerardo, bautizan a dos negros esclavos: Marcelina (1724) y Nicolás

(1726), sin embargo, un tercer hijo, Jerónimo (1732), aparece como cholo y sin indicación de estatus legal (Bautismos Sotaquí Vol. 2, fs. 7, 15 y 47). ¿Podría aventurarse que Rosa era ya libre al tener a su tercer hijo? Todos estos cambios bajo la firma y fe del cura y vicario Fernando Gallardo.

Sin embargo, después de revisar todos estos casos, en los cuales vemos transferencias de una casta a otra entre padres e hijos, podríamos suponer una acción conjunta, no necesariamente concertada, entre el criterio del sacerdote, las percepciones de la comunidad y cierta agencia de las y los individuos implicados. No nos parecen casos aislados, sino un sistema que se caracteriza por estas transiciones y aparentes incongruencias en un esquema de castas que desde fuera parece claro y transparente, pero en el fondo es tremendamente intrincado y con una lógica particular que ya ha dejado una larga lista de reflexiones historiográficas (Araya Espinoza 2010, 2015; Estenssoro 2000; Hünefeldt 1988).

Otros casos interesantes tienen que ver con la condición de los bautizados, por ejemplo, Isidoro Miranda, negro esclavo, y Lucrecia Muñoz, de casta no indicada, pero de condición libre, bautizaron a dos hijos negros libres: Joseph (1726) y Joaquín (1729) (Bautismos Sotaquí Vol. 2, fs. 15 y 26); Joseph Fuica, negro esclavo del Cap. Joaquín de Fuica, y Pascuala Longari, mulata, bautizaron a dos hijas zambas: María Josefa (1726) y María (1731) (Bautismos Sotaquí Vol. 2, fs. 14 y 42); el mismo negro esclavo aparece bautizando a su hija zamba libre sin anotación de madre (Bautismos Sotaquí Vol. 2, fs. 8); Lorenzo Muñoz, sin casta conocida, bautizó a dos hijos declarados cholos ambos, pero de madres diferentes. Susana (1725), hija que tuvo con Inés Soria, india libre, y Domingo (1725), hijo que tuvo con Manuela Soria, mulata esclava (Bautismos Sotaquí Vol. 2, fs. 12 y 13). Siendo Manuela esclava, posiblemente Domingo también lo era, aunque no se indica. No sabemos la relación entre estos apellidos iguales para cada mujer, sin embargo, ambas son de diferente casta y estatus legal. Joseph Miranda y Francisca Lobo, mulata, bautizaron a tres mulatas libres, llamadas Juana (1724), Gregoria (1731) y Paula (1733) (Bautismos Sotaquí Vol. 2, fs. 4, 40 y 53); Nicolás Astudillo, sin mención de casta, bautizó a dos hijos con diferente mujer. Simón de los Santos (1725), cuarterón esclavo hijo de Juana Muñoz, mulata esclava; y Feliciano (1728), esclava sin casta definida, hija de Laurencia, esclava posiblemente negra de Dña. Asencia Muñoz (Bautismos Sotaquí Vol. 2,

fs. 13 y 22); Santiago Contreras y Juana Castillo, esclava posiblemente negra, bautizaron a dos hijos: Carlos (1730), esclavo sin definición de casta, y Dionisio (1733), mulato esclavo, pertenecientes a doña Agustina Godoy (Bautismos Sotaquí Vol. 2, fs. 36 y 52); Tomás Santander, mulato libre, y Josefa Álvarez aparecen bautizando a dos mulatas libres: María de la Encarnación (1724) y Juana (1732) (Bautismos Sotaquí Vol. 2, fs. 8 y 47).

Visto lo anterior, podemos pensar que tanto el apellido, en muchas ocasiones de origen indígena como Tamango o Sulanqui, como la ausencia de condición jurídica de los padres o hijos en el registro pueden ser indicadores de una filiación afro-indígena, muchas veces en contextos de encomiendas y espacios hacendales. Consideramos, en este sentido, que la realidad que los registrados tenían de su espacio era manejada y conocida por los que denominaban y los denominados, lo que sobrepasa todas estas clasificaciones estáticas de casta y condición, en donde incluso se vinculan, como dice Alejandra Araya Espinoza, a una concepción “poética” de las relaciones y formas de ver el mundo, en cuanto a la subjetividad y diversidad que contienen (Araya Espinoza 2010).

Otros casos interesantes son los de Rafael Carrasco y Catalina Sulanqui, sin casta indicada, quienes bautizan a dos hijos definidos como cholos: María de la Candelaria (1724) y Pedro (1728) (Bautismos Sotaquí, Vol. 2, fs. 10 y 22); Simón Cisternas, mestizo, y Agustina Canihuante, india, aparecen bautizando a tres hijos denominados cholos: María Josefa (1724), Nicolás (1725) y Juana Silveria (1733) (Bautismos Sotaquí Vol. 2, fs. 9, 14 y 53); Simón Moroso y Clara Núñez, sin definición de casta, aparecen bautizando a dos hijos zambos: Santiago (1729) y Luis (1732) (Bautismos Sotaquí Vol. 2, fs. 26 y 45).

En la Figura 1 se pueden observar las diferentes castas anotadas para los bautizados entre 1699 y 1715. En ese periodo vemos un predominio de personas clasificadas como indios (154) y mestizos (94).

En un análisis preliminar para los datos analizados, podemos concluir que la notación de zambo/zamba tiene una mayor cercanía con la afrodescendencia y la esclavitud de origen africano. En su mayoría los bautizados bajo esta casta son de madre india con padre negro o mulato esclavo. Por otra parte, la casta chola/chola se relaciona más con la mixtura de indio(a) y se asocia mayormente a la libertad -de encomienda o de esclavitud-. Si bien hay mulatos(as) entre los padres y madres de los(as) cholos(as),

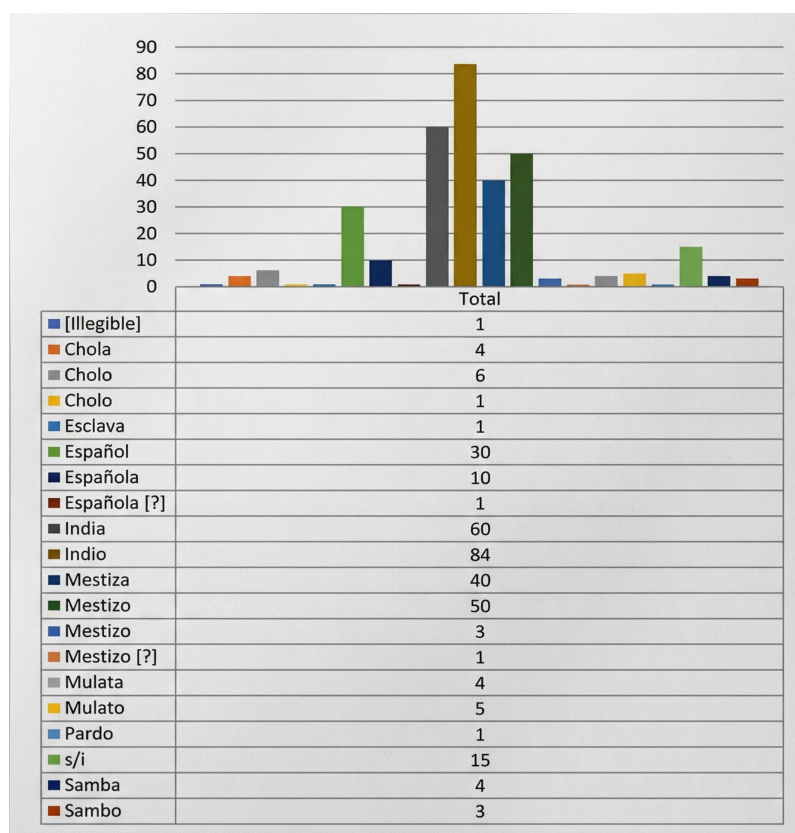


Figura 1. Castas de los bautizados en Sotaquí de 1699 a 1715.

Caste classifications of baptized individuals in Sotaquí from 1699 to 1715.

también existen mestizos. Y aunque aparece algún esclavo(a) entre los progenitores, son los menos. En este sentido, tanto la categoría de zambo como la de cholo tienen un elemento indígena explícito, además del elemento de origen africano directo o indirecto. Lo que tienen en común ambas nomenclaturas, y es lo que nos convoca, es que obedecen al componente afro-indígena.

En cuanto a los cholos, categoría que llama la atención al ser de uso más común en los territorios al norte de las localidades que estamos estudiando, es decir, en los espacios de los actuales Perú, Bolivia y Noroeste argentino (Ypeij 2013), se puede decir que es una casta que encierra la mixtura de indio(a) con otra casta ya mixturada, y se relaciona siempre más con la libertad legal, mientras que zambo(a) se relaciona más con la mixtura directa entre india y negro, y puede tener una connotación más ligada a la esclavitud o la encomienda (Tabla 1).

Es de relevancia notar, además, que a los padres y madres de cholos o zambos nunca se los señala

como cholos o zambos; siempre son negros, mulatos, indios o mestizos. De hecho, existe en los registros la notación de dos partidas que están repetidas, es decir, se registraron dos veces el mismo año (1729) pero en diferente fecha. A los padres de ambas partidas no se les menciona casta, pero sus hijos son cholos. A uno de estos hijos, sin embargo, en una primera anotación se lo registró como zambo y luego como cholo. Los padres son Antonia Chirinos y Joseph Muñoz (Bautismos Sotaquí Vol. 2, fs. 30 y 33).

Tomando en consideración lo anterior, y para esta localidad en términos específicos, teniendo en cuenta las actividades económicas de la región, la vinculación al puerto -y por ello con Lima-, las conexiones transcorderas y la relativa mayor proximidad con el espacio peruano andino, podríamos aventurar la hipótesis de la transitividad de las castas, particularmente negro/mulato/indio/mestizo hacia zambo/cholo y viceversa. Es decir, suponemos que los nacidos en un periodo determinado en Sotaquí, fueron posteriormente también padres en la misma

Tabla 1. Combinación de la casta y condición de 324 partidas de bautismo entre 1699 y 1715.
Case and status combinations in 324 baptismal records from 1699 to 1715.

Casta de los bautizados	Condición de los bautizados						Total
	Encomendadas	Encomendados	Esclavas	Esclavos	Libres	S/i	
[Ilegible]	1					0	1
Chola						4	4
Cholo						7	7
Esclava			1			0	1
Español						30	30
Española						10	10
Española [?]						1	1
India	47				1	12	60
Indio		70			4	10	84
Mestiza	3				1	36	40
Mestizo		7				46	53
Mestizo [?]					1	1	2
Mulata			2		1	1	4
Mulato				2		2	4
Pardo						1	1
s/i			2	5		8	15
Samba	1		2		1	0	4
Sambo	0	0	0	1	1	1	3
Total	52	77	7	8	10	170	324

zona; sin embargo, muchos de aquellos que nacieron definidos con casta chola o zamba, al ser padres y madres 20 o 30 años después, fueron calificados o se autocalificaron en este tipo de registro bautismal con otra casta que no implicaba esta relación afro-indígena con la cual fueron bautizados. Es decir, de ser cholos/zambos, se convirtieron en negros, mulatos, indios o mestizos. O sea, las categorías afro-indígenas tuvieron menor persistencia o fueron menos resistentes a las dinámicas culturales e históricas de la región, siendo incluso transitorias en la propia experiencia de la vida de un sujeto.

En los casos antes indicados, no solo vemos la notación de una realidad generada en la cotidianidad de las relaciones, es decir, la demostración que personas consideradas o autodefinidas como de diferente casta estaban realizando uniones matrimoniales y teniendo hijos², los cuales, a su vez, fueron registrados con otras categorías, a veces distintas a la de sus padres, a veces distintas entre hermanos (Figura 2). ¿Qué prácticas mediaban en la definición y posicionamiento de estas personas? Aún es una pregunta difícil de responder,

puesto que estamos abordando el análisis de una sociedad compleja, adecuada a sus propias lógicas temporales y, asimismo, locales, que muchas veces fueron atendidas en la consideración de tendencias historiográficas con un tenor nacional que abarcaba un todo y que no consideró las particularidades.

Conclusiones

De acuerdo a lo expuesto de manera incipiente, creemos que es viable generar un estudio histórico profundo desde una perspectiva de categorías afro-indígenas en el Norte Chico chileno, y, asimismo, en otras zonas del espacio andino. No podemos indicar un camino único o absoluto, pero nos queda mencionar que es necesario replantearnos las categorías del mestizaje, atender a las complejidades de las sociedades pasadas, volver a leer las fuentes y la historiografía por la que hemos pasado ya varias veces, para volcarnos a la pesquisa de otros datos y lograr, finalmente, establecer nuevas reflexiones y puntos de vista.

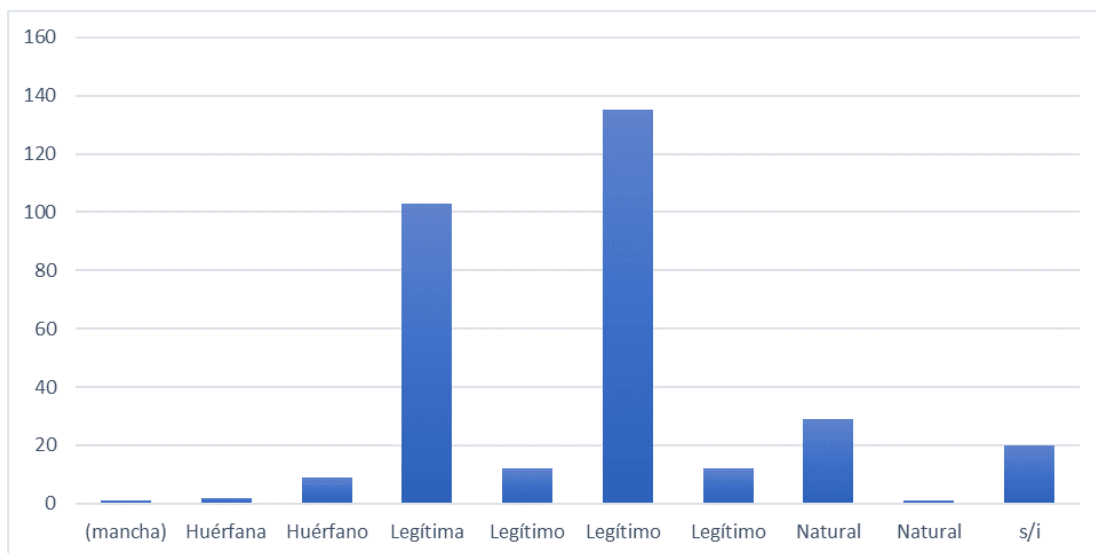


Figura 2. Condición de legitimidad de las y los bautizados de Sotaquí 1699-1715.

Legitimacy status of baptized individuals in Sotaquí from 1699 to 1715.

En ese sentido, en primer lugar, para lograr esta nueva lectura, es preciso asumir que es necesario discutir la noción de mestizaje si no se quiere caer en esencialismos, y que el estudio de las relaciones afro-indígenas, en su estudio, podrían ser analizadas, en muchos aspectos, a partir de la vida cotidiana. A esto agregamos algo en lo que no pusimos énfasis en este artículo, por la extensión del mismo y por su deriva a temas de relevancia que por sí solos constituyen tema de investigación: a saber, lo relativo a examinar en profundidad el documento de bautismo y sus actores y las diferentes clasificaciones de casta, desde el origen de los párrocos hasta la dimensión simbólica del acto bautismal, entre otros análisis.

En segundo lugar, propiciamos un trabajo de reconocimiento en el que se entienda el territorio coquimbano como un espacio multiétnico -y no mestizo-blanco- y que en esta área la complejidad social se expresaba en relaciones concretas, como

las observadas en los matrimonios y filiaciones que son posibles de observar a través de las partidas de bautismo.

En tercer lugar, hemos podido constatar que en este análisis surgen categorías de transición, que podrían llevar a sistematizar la comprensión de una estructura de registro particular para esta zona, distinta a la conocida para otros lugares estudiados por la historiografía colonial chilena. En este punto, se constituye como central el análisis en profundidad de las castas de cholo y zambo, atendiendo siempre a la realidad local y regional.

Declaración de contribución: Todas las personas autoras participaron en la elaboración de este artículo.

Agradecimientos: Agradecemos a los revisores externos de este artículo, cuyas opiniones, sin duda, mejoraron su contenido.

Referencias Citadas

Albiez-Wieck, S. 2017. Indigenous migrants negotiating belonging: Peticiones de cambio de fuero in Cajamarca, Perú, 17th-18th centuries. *Colonial Latin American Review* 26 (4):483-508. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/10609164.2017.1402233>

Araya Espinoza, A. 2010. Registrar a la plebe o el color de las castas: 'calidad', 'clase' y 'casta' en la Matrícula de Alday

(Chile, siglo XVIII). En *América Colonial. Denominaciones, Clasificaciones e Identidades*, editado por A. Araya y J. Valenzuela Márquez, pp. 331-361). Universidad de Chile/ Pontificia Universidad Católica/ RIL Editores, Santiago. <https://revistas.unicartagena.edu.co/index.php/eltallerdelahistoria/article/view/720>

- Araya Espinoza, A. 2015. Imaginario político colonial: las castas, una lectura para los registros parroquiales, matrículas y padrones de "Chile", (1680-1835). *El Taller de la Historia* 7 (7):7-40.
- Arre Marfull, M. 2012. *Esclavos en la Provincia de Coquimbo. Espacios e identidad del Afrochileno entre 1700 y 1820*. Editorial Académica Española, Saarbrücken.
- Arre Marfull, M. 2017. *Mulattos y negritos en el Corregimiento de Coquimbo. Circulación y Utilización de Niños como Servidumbre y Mano de Obra Esclava en Chile (1690-1820)*. Ediciones Universidad de La Frontera, Temuco.
- Arre Marfull, M. 2025. *No Teníamos Negros. Historia y Prejuicios en Chile sobre su Pasado y Presente Afrodescendiente*. Crítica, Santiago.
- Arre Marfull, M. y T. Catepillán Tessi 2021. "E aquí, pues, dos razas distintas". Paradigmas raciales en Chile (siglos XVIII-XXI): significados y deslindes conceptuales. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas* 67:1-30. <https://revistas.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/3850>
- Arre Marfull, M., R. González Romero, L. Madrid Moraga y A. Sanzana Sáez 2021. *Antecedentes para Estudiar la Presencia Afrodescendiente y Afromestiza en la Región de Coquimbo. Siglos XVI-XIX*. Corporación Cultural de Ovalle, Ovalle. <http://cultura.municipalidadovalle.cl/wp-content/uploads/2021/03/antecedentes-libro-web.pdf>
- Arre Marfull, M. 2018. *Sobreviviendo a la Esclavitud. Negociación y Honor en las Prácticas Cotidianas de los Africanos y Afrodescendientes. Lima, 1750-1820*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Berenguer, J. y G. Pimentel 2017. Introducción al estudio de los espacios internodales y su aporte a la historia, naturaleza y dinámica de las ocupaciones humanas en zonas áridas. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas* 56:3-20. <https://revistas.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/2751>
- Campos Nuñez, D., I. Botarro Castro, H. Cortés Olivares y A. Mery Flores 1976. *La Doctrinal del Limarí Siglo XVIII, San Antonio del Mar de Barraza, Estudio Histórico-Social*. Seminario de Historia Regional Universidad de Chile, Departamento de Ciencias Sociales, La Serena. https://www.academia.edu/42801144/LA_DOCTRINAL_DEL_LIMAR%C3%8D_SIGLO_XVIII_San_Antonio_del_Mar_de_Barraza_Estudio_Hist%C3%B3rico_Social
- Carmagnani, M. 1963. *El Salariado Minero en Chile Colonial. Su Desarrollo en una Sociedad Provincial: el Norte Chico, 1690-1800*. Universidad de Chile, Centro de Historia Colonial, Santiago. <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8464.html>
- Cerda Carrillo, P. 2014. Construcción del mestizaje en el valle del Limarí. Siglo XVIII. *Revista Norte Histórico* 1:9-72. https://www.academia.edu/43325936/CONSTRUCCI%C3%93N_DEL_MESTIZAJE_EN_EL_VALLE_DEL_LIMAR%C3%8D_SIGLO_XVIII
- Corvalán Márquez, L. 2015. Tres autores racistas en el pensamiento latinoamericano: Arguedas, Palacios y Encina. En *La Lucha por un Pensamiento Propio en Nuestra América. Una Aproximación Posible a las Primeras Tres Décadas del Siglo XX*, editado por Á. Corvalán Márquez, pp. 63-74. América en Movimiento, Santiago.
- Estenssoro, J.C. 2000. Los colores de la plebe, razón y mestizaje en el Perú colonial. En *Los Cuadros de Mestizaje del Virrey Amat. La Representación Etnográfica en el Perú Colonial*, editado por N. Majluf, pp. 67-107. Museo de Arte de Lima, Lima.
- Gil Montero, R., C. Rivet y F. Longhi 2017. Las visitas coloniales y los espacios internodales a fines del siglo XVII: propuestas para la interpretación de sus silencios. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas* 56:273-298. <https://revistas.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/2761>
- González Romero, R. 2017. *Economía de Montaña de Antiguo Régimen. Teoría y Aproximación Práctica a los Sujetos Montañeses en las Serranías Coquimbanas. 1738*. Tesis de Magíster, Departamento de Historia, Universidad de Santiago, Santiago.
- Heck, M. 2020. *Plurinational Afrobolivianity. Afro-Indigenous Articulations and Interethnic Relations in the Yungas of Bolivia*. Series: Kultur und soziale Praxis. Transcript Verlag. <http://www.jstor.org/stable/j.ctv371btdm>
- Hünefeldt, C. 1988. Mujeres. Esclavitud, emociones y libertad. Lima 1800-1854. *Documento de Trabajo* 24, Serie Historia 4. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Inostroza Ponce, X. 2019. Bautizar, nombrar, legitimar, apadrinar. El bautizo cristiano en poblaciones indígenas. Altos de Arica. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas* 61:199-218.
- Mallon, F. 1996. Constructing mestizaje in Latin America: authenticity, marginality, and gender in the claiming of ethnic identities. *Journal of Latin American Anthropology* 2 (1):170-181. <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1525/jlca.1996.2.1.170>
- Nielsen, A. 2006. Estudios internodales e interacción interregional en los Andes Circumpuneños: Teoría, método y ejemplos de aplicación. En *Esferas de Interacción Prehistóricas y Fronteras Nacionales Modernas en los Andes Sur Centrales*, editado por H. Lechtman, pp. 29-62. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, e Institute of Andean Research, New York.
- O'Toole, R. S. 2012. *Bound Lives: Africans, Indians, and the Making of Race in Colonial Peru*. University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
- Perucci González, C. 2018. Funciones y significados de la esclavitud negra en el área pampeana-mapuche, siglos XVIII y XIX. *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 50 (1):121-132. <https://www.scielo.cl/pdf/chungara/v50n1/0717-7356-chungara-00403.pdf>
- Proyecto Afro-Coquimbo (eds.) 2022. *Historia Afro-Indígena en Chile, Perú y Bolivia. Reflexiones y Propuestas Teóricas*. Editorial Universidad Alberto Hurtado, Santiago.
- Revilla Orías, P. 2020. *Coerciones Intrincadas. Trabajo Africano e Indígena en Charcas, Siglos XVI y XVII*. Instituto de Misionología- ILAMIS / Itinerarios Editorial, Cochabamba.
- Subercaseaux, B. 1999. *De la Raza al Mercado: Constelaciones Frágiles. En Chile o una Loca Historia*. LOM Ediciones Santiago.
- Terreros y Pando, E. 1786. *Diccionario Castellano con las Voces de Ciencias y Artes y sus Correspondientes en las Lenguas Francesa, Latina e Italiana*. Imprenta de la Viuda de Ibarra, Hijos y Compañía, Madrid.

Ypeij, A. 2013. Cholos, incas y fusionistas: El nuevo Perú y la globalización de lo andino. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 94:67-82. <https://www.jstor.org/stable/pdf/23408422.pdf>

Zúñiga Ide, J. 1980. *La Consanguinidad en el Valle del Elqui. Un Estudio de Genética de Poblaciones Humanas*. Ediciones de la Universidad de Chile, La Serena.

Fuentes

Libro de Bautismos de la Parroquia del Niño Dios de Sotaquí (BS), Vol. 1.

Libro de Bautismos de la Parroquia del Niño Dios de Sotaquí (BS), Vol. 2.

Notas

¹ Utilizaremos zambo(a) con “z” inicial, pues es la grafía reconocida oficialmente, pese a que en los documentos revisados normalmente la encontramos con “s”: sambo(a).

² Con una tasa de legitimidad del 80,8%, es decir, 262 entradas de 324, mientras que los hijos naturales son 30 de 324, esto es un 9,25%, los restantes se completan entre los sin información, huérfanos y mancha o ilegibles. Ver Figura 2.